واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم

بعون توفیقات یزدان وفیض مفیض الاحسان گلدستہ دین متین اعنی

مجلد اول و ثانی

ہدایہ کامل المتن

مع ترجمہ و شرح فارسی

منقول از مطبوع کلکتہ

بحسن اہتمام کارپردازان والا فطرت مشعر تمتع طلباء علوم و وکلاء و مفتیان عدالت

در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور لکھنو بآب طبع مزین مطبوع جہان شد

باہتمام بابو منوہر لال بھارگو سپرنٹنڈنٹ

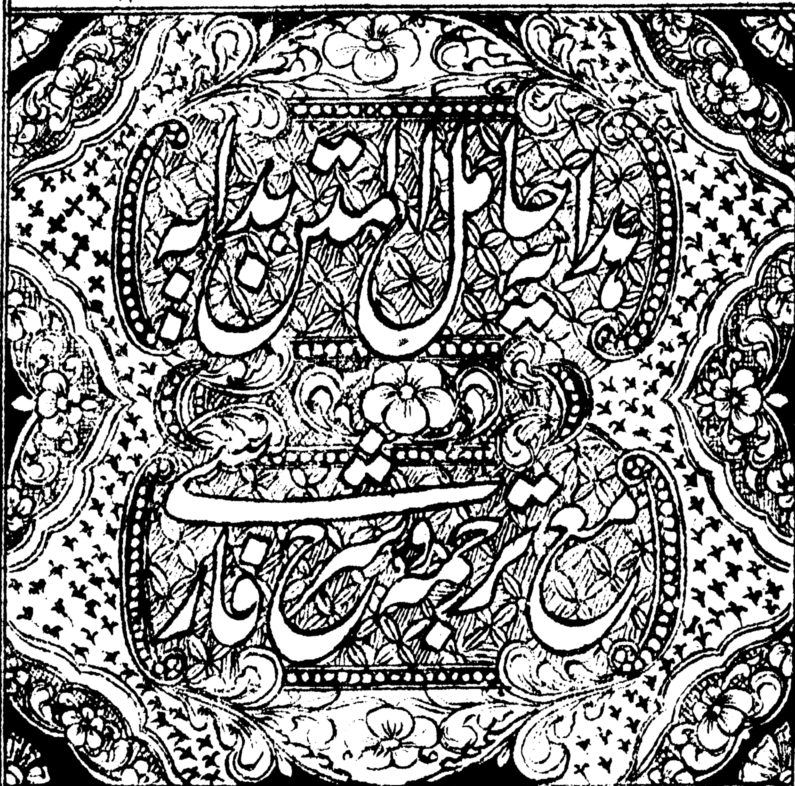
اطلاع-اس مطبع مین ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہی جسکی فہرست مطول ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہی جسکے معائنہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہین قیمت بھی ارزان ہی اس کتاب کے ٹیٹل پیج کے تین صفحہ جو سادہ ہین اُن مین بعض کتب علوم عربیہ و فارسیہ اُردو وغیرہ کی درج کرتے ہین تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہی اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدردانون کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

نام کتاب	قیمت
علم فقہ اہل السنتہ	
ابوالمکارم- شرح مختصر وقایہ عربی- تمام دقیق مسایل کی نہایت خوبی کے ساتھ شرح کی گئی ہی- از تصنیفات فقیہ العلوم قاضی ابوالمکارم بن عبداللہ غفراللہ لہ چار جلد یکجائی- اسکے آخر مین دو رسالہ مولانا محمد حسن صاحب سنبھلی کے بھی شامل ہین جنکے حواشی ہدایہ پر لکھے ہوے ہین جن مسایل مسلک حنفیہ پر معترض نے اعتراضات کئے ہین اُنکے جوابات نہایت خوبی سے لکھے ہین-	عہ/
برجندی- شرح مختصر وقایہ چار جلد فروخت یکجائی زبان عربی نہایت مشہور کتاب ہی حاجت تعریف نہین-	ع/
جامع الرموز- عربی مختصر وقایہ کی یہ بھی شرح ہی- مگر اس خوبی کے ساتھ اسکو لکھا گیا ہی کہ دیگر کتب سے مستغنی کردی ہی مصنفہ مولانا عبید اللہ بن مسعود الحنفی مولف شارح باکمال علامہ فہامہ شمس الدین محمد الخراسانی القہستانی	ع/
حجج انجح مسمی بہ **غایۃ الشعور**- معترضون کے جوابات نہایت خوبی سے دیے گئے ہین اور مذہب اسلام کے فرایض وغیرہ کو بروی عقل بھی اسمین ثابت کیا ہی خصوصًا فرایض حج کو بصراحت وضاحت اور دلائل سے ثابت کردیا ہی- فارسی-	۱۱/
در مختار- شرح تنویر الابصار- چار جلد مین مشتمل ہی	

نام کتاب	قیمت
جلد اول کتاب الطہارۃ سے کتاب الحج تک جلد دوم کتاب النکاح سے کتاب الوقف تک جلد سوم کتاب البیوع سے کتاب الرجوع فی الہبہ تک جلد چہارم کتاب الاجارہ سے مسائل شتی تک زبان عربی-	عہ/
ذخیرۃ العقبی- حاشیہ شرح وقایہ از یوسف بن جنید چلپی زبان عربی	عہ/
رسالہ **خلاصۃ المسائل**- اُردو تالیف عالم بے مثال مولانا مولوی عبدالقادر صاحب محدث دہلوی و نظر ثانی کردہ مولوی احمد علی صاحب سہارن پوری و محشی مولوی امیر علی صاحب مترجم فتاواے عالمگیری وغیرہ	۵/
شرح وقایہ چلپی عربی- مسائل عبادات و معاملات کو بخوبی بیان کیا ہی مع حاشیہ چلپی- نہایت مشہور کتاب ہی-	عہ/
ایضًا- حسب مراتب بالا کاغذ حنائی-	عہ/
شرح فارسی مختصر وقایہ- مولانا عبدالرحمن جامیؒ نے اسکی شرح کی ہی زیادہ تعریف فضول ہی شارح کا نام اسکی خوبی کا بہترین شاہد ہی تمام مسائل ضروری کو اسمین بیان کردیا ہی اور نہایت عمدہ شرح ہی جس سے ہر شخص مستفیض ہو سکتا ہی-	۱۵/
شرح وقایہ خرد- مع دائرہ ہندیہ عربی علم فقہ مین مقبول کتاب ہی اور علما و طلاب کو مفید ہی اس شرح سے زیادہ مقبول کوئی شرح نہین ہی-	۸/۹ پا

وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

بیمن توفیق باری خطبه موسوم به بندگان حضور پرنور نواب صاحب بهادر والی رامپور متعلقه



که بعد شرف ملاحظهٔ ملازمان بندگان فلک مکان جناب محتشم الیهم بحسن وخوبی

در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور لکهنؤ طبع مزین مطبوع جهان شد

بسم الله الرحمن الرحیم

محجوبان ظلمت کدهٔ ناسوت را چه یارا که در وادی لاهوت حمد الهی تازند و تیره درونان جلباب
بشری را چه مجال که علم بیان در میدان ملکوت نعت رسالت پناهی برافرازند همچنین بر منزل منقبت
آل اطهار و اصحاب کبار خصوصاً ارکان اربعهٔ دین متین و خلفای راشدین رسیدن حد
امکان نیست و طی این جمله مراتب و مدایح کار خامه و زبان نے بعد این اعتراف و اقرار میگوید
عاصی خطا کار نولکشور مالک مطبع اوده اخبار که چون هدایهٔ عربی با ترجمهٔ فارسی به تطبیق تام و
تصحیح مالا کلام مولوی محمد اعظم حسین خیرآبادی تلمیذ عمدة العلما قدوة الفضلا استاد مطلق
مولوی محمد عبد الحق صاحب دامت برکاته با تمام رسید و این گلدستهٔ شریعت محمدی و ملت
احمدی نضارت افزای بوستان همیشه بهار دین متین گردید نظر بندرت و سمو مرتبت این کتاب
مستطاب بدل آرزو منزل جا گزید که این خزینهٔ جواهر زواهر را در بارگاه جهجاه داوری شریعت
پروری دین پناهی تقدس کلاهی پیشکش نماید و بفیض قدردانی عالیمرتبتی والامنزلتی فریدون
شوکتی سکندر حشمتی نتیجهٔ مشفقت خود بر داشته بیاساید هر چند پای اندیشه بفلک و سر فکرت بجلوه گاه
ملک رسانیده شد جز بندگان کیوان ایوان و ملازمان ثریا مکان فخر روسای نامدار سرمایهٔ ناز
امرای والا تبار سرافراز سراپا اعزاز ملجای اهل نیاز مربع نشین چار بالش حشمت سریر آرای

ممالک سطوت اختر تابان برج دارائی گوہر درخشان درج فرمان فرمائی غرہ ناصیہ بر واحسان قرۂ باصرہ شکوہ وشان منشور فضائل جلیلہ طغرای فرمان محاسن جمیلہ نقطۂ پرگار کرم مرکز دائرۂ نعم حلّال دقائق سربستہ کشاف رموز برکرسی شہود نشستہ افصح موسی بیان ابلغ سحبان زبان نکتہ پرور عطارد رقم صاحب السیف والقلم عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین جناب **نواب محمد کلب علی خان صاحب بہادر** فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ فرمانروای دارالریاست مصطفیٰ آباد رامپور دام دولتہ وقام صولتہ کہ اندرین دور قانون شریعت را بدرگاہ عالم پناہش رواج وقراریست ومتاع ہر ہنر وعلم را بوجود جودش روز بازاری بخاطر فاتر رسید واندیشۂ صحیح جز آن بارگاہ دیگری را شائستۂ نذر این گرانبہا گوہر ندید از انجا کہ از بدو شعور طبیعت این سراپا عقیدت بہواخواہی آن بارگاہ عالم پناہ مجبول است وپیوستہ اوای لوازم ارادت واطاعت ازین عقیدت آثار واجرای مراسم اعزاز ومکرمت ازان سرکار والاتبار بطرز نیکو مرعی ومبذول خطبۂ این کتاب لاجواب بنام نامی بندگان آسمان مکان اعلیٰ حضرت دام اقبالہم مزین نمودہ وبتشرف انتساب اسم سامی ملازمان فلک آستان عزت افزودہ برخی از محامد والای آن ذات سراپا صفات می نگارد وبندے از محاسن وفضائل یکان یکان می شمارد مصرعہ گر قبول افتد زہے عز وشرف اغاز ترانہ مدح از صفت عدل وداد زہی کواکب حشمی کیوان ہمی خورشید علمی ناہید برجی قیصر توانی فغفور مکانی کسری فری رستم جگری مطیع نوازی سرکش گدازی دارا سطوتی سکندر حشمتی کہ اگر از کیفیت عدل ودادش رقم زنم آب بر روی کسری شکنم تا گل وجودش در بوستان جہان تحدید ہ سر خار ستم پامال خزان عدم نگردیدہ نوشیروان کہ باین صفت ہمایون نوشین روان بود قبای ضلالت در بر داشت واین را اکلیل سعادت بر سر نار را با نور چہ نسبت وکفر را با ایمان چہ مناسبت معشوقان دلربا بغازہ پیرائی عدالتش عاشق نواز وعاشقان بینوا بہ برگ ونوا ے انصافش با معشوقان گرم ناز ونیاز گلشنی کہ بہ نسیم معدلتش شگفتہ منت رائحہ بر مشام جہانیان نہادہ ونہالیکہ بآبیاری نصفتش سر بفراختہ از پا درافتادہ آشیج پریشان بفیض عدل وانصافش

معدل وزخم قلوب ستمدیدگان بمرہم صدق وسداوش مندمل خلیل کعبہ عدل ووادست وشکنندہ
اصنام جور وفساد ولنعم ما قیل اشعار مدحت عدل او چو پردازم ؛ جگر جور وکینہ بگدازم ؛
خانہ برباد کینہ در عہدش ؛ شادمان ظلم دیدہ در مہدش ؛ فتنہ نالان بصیت معدلتش ؛
دہر خندان بظل مکرمتش ؛ ظلم کاہ بُد وز انصافش ؛ عیش بالد بفیض اوصافش ؛
کبک در عہد معدلت دمساز ؛ میکند آشیان بہ پنجۂ باز ؛ فکرم از وصف داد او مصئون ؛
از جفای تفحص مضمون ؛ صفت نازک خیالی اگر از نازک خیالیش حرفی زنم فصحاے
جہان را خامہ شکنم نازک خیالان وحید عصر قربان نازک خیالیش وعالی فطرتان سخن آفرین
آفرین گوی ذہن عالیش نثرش را اگر بانثر ظہوری نسبت دہم برنارسائی ذہنم دندان بجگر افشارد
ونظمش را اگر بانظم نظامی مقابل کنم پایۂ ثناسم شمارد بر چہرۂ نثر از رنگین خیالیش غازہ وروی
گفتار موزون بہ نظم کلامش تازہ صدر نشینان انجمن سخن ناصیہ فرسای عتبۂ زبان دانیش و
سرفرازان جاہیر طلاقت حلقہ بگوش جادو بیانیش خیال بلندش سحر ساز وصریر کلکش معنی
نواز بہ تفصیلش ذرہ مشرق ہزاران خورشید درخشان وباجمالش کوزہ محیط دریای بیکران
بلاغت وابستۂ سلسلۂ کلامش وفصاحت مفتون زبان طلاقت نظامش اثر کلام عالیش
شگوفۂ خسروی وترانۂ غم وقندیل حرم در ایجاد طرق نظم ونثر بی ندو نظیر ست وبمصداق
کلام الملک ملک الکلام چشم بینندگان از وبصیر اشعار چند اصاحب لوای سخن ؛ محو عشق
خداخدای سخن ؛ از بیانش بلند شان سخن ؛ سخنش مہر آسمان سخن ؛ آسمان پیش طبع اوست
زمین ؛ گر سخن خاتم ست اوست نگین ؛ بردہ سبقت ز افصحان جہان ؛ بفصاحت
چو در عرب سحبان ؛ صفت جوہر شناسی ہنر دران روزگار بہ آبیاری قدر دانیش
چون سرو نورستہ چمن چمن برخویش می بالند وبخت خوابیدہ خود را بیدار یاد گفتہ غازۂ
امید بر رخ یاس می مالند ہر جوہری کہ از ناپرسانی روزگار مانند آئینہ در زنگ پنہان بود
در عہد فرخی مہدش کوس انا الموجود نواختہ وہر قابلیتی کہ از انقلاب ادوار

وگردش لیل ونہار بسان عنقا معدوم و بی نشان بود بجلوس میمنت مقرونش علم شہود برافراختہ
بارگاہ والا یش کاملان را مخزن ست و جناب تقدس انتسابش علما و حکما را مسکن ہر کہ در استحصال ہنرہا
مثل ماہ کاہید در جناب سپہر قبابش قدرش افزود و ہر کہ در کسب جوہرہا راہ آسایش و آرام بر خود بست
نوالش ابواب نشاط ابدی بر رویش کشود کرم و نوال ساسانی برودکی خاص بود و اکرام و افضالش بر
تمام خلق عام ست ہنرہا ناقص و انعامش تمام اشعار مژدہ از قدر دانیش چہ دہم ٭ بار منت
بہ بخت ہا نہم ٭ ناقد و قدردان جوہرہا ٭ مشتری ہنر بکشور ہا ٭ قدردان گہرفشانی ہا ٭ رشک شاہان
بقدر دانیہا ٭ روز بازار علم در عہدش ٭ مامن صاحب ہنر مہدش ٭ نکتہ دانان نان روش جامی ٭
بدرش در خجستہ فرجامی ٭ از ہنر ہر کہ پیشکش بردہ ٭ بر در آن محی دل مردہ ٭ صلہ اش
داد و آبرو بخشید ٭ دل حاسد بہ تیغ رشک برید ٭ **صفت جود و عطا** یزدان جہان آفرین
بہ تنویر سراج وجود باجودش ظلمت دریوزہ گری از جہان برداشت و ہر گدای بینوا بفیض
زرپاشی غیر محصورش صاحب نصاب گردیدہ ہمت برادای زکوۃ برگماشت بینوایان
بساز و برگ انعام بیکرانش مسجود اغنیای روزگار و گدایان تہیدست بدستیاری فیض بی پایانش
محسود شاہ و شہریار حاتم طائی اگر بزمانش بودی بفرومائگی خود اعتراف نمودی ابر شیوۂ درفشانی از کفش
آموختہ و دریا خزانۂ گہر بخشی از ہمت عالیش اندوختہ آفتاب بزر بخشیش کیمیاگر و صدف بگہر ریزیش
قطرہ پرور حیات جاوید خواستن سکندر بتمنای عطای بی منتہایش و عمر ابد یافتن خضر بغرض
رہبری بینوایان سوی بارگاہ والایش اگر علو ہمم و عموم کرم والایش بخامہ سپارم بتصرف مداد
بحار و صفائح افلاک دو از تتوانم کہ اندکی از اندکش بشمارم یکی از ہمم عالی و عزایم متعالیش سفر حج
حرمین مکرمین ست زادہما اللہ شرفا و تعظیما کہ از بدو ارتقای نیر سلطنت کسی از سلاطین
ہندوستان باہمہ فر جمشیدی و شوکت اسکندری ہمت بر کسب این سعادت
بہ ہمچو عطا پاشی و زرریزی نگماشت و اگر کسی بدین عزیمت برخاست بکوتاہ ہمتی ہدف سہام
ملام خواص و عوام گشتہ قہقری باز پای بخانہ گذاشت جنداسمو ہمت فلک مرتبتش

که درین سفر همایون بآبیاری انعام بیکران گلزار سخاوت را تر و تازه گردانید و به تشریف مکرمت خلعت
موهبت براندام جهانیان پوشانید از شرق تا غرب خانهٔ امید سائلان بصباح اکرامش روشن گردید
و صحرای آرزوی متمنیان بهار انعامش گلشن حاتم را بذل عامش خاتم بخل در انگشت
و منعمان جهان بکشادگی کفش فشرده مشت اشعار از سخایش چو خامه تر سازم ٭ صفحه را معدن
گهر سازم ٭ طبع ار فیض او گهر بارد ٭ نام نیسان ز دهر بر دارد ٭ تشنه جویای بحر او ز عطا ٭
تشنه جوید بکوه و در صحرا ٭ می نماید ببذل او حاتم ٭ کو نگین است و او تهی خاتم ٭ بر درش
هر که آرزو آرد ٭ دامنش از جواهر انبارد ٭ صفت حسن صورت خوبرویان جهان
ابروان مقوسش را قبله طاعت میخوانند و خاک پایش را عبیر زلف و قشقهٔ جبین و غازهٔ رخسار میدانند
قامت زیبایش سرو دلجوی گلشن اقبال ست و خرام دلنوازش پامال تارک اندوه و ملال
ماه از جبین نور آگینش داغ داغ و دلها از چهرهٔ دلفروزش باغ باغ اشعار
حسن رخسار او رقم چو زنم ٭ آب بر روی شمع و گل شکنم ٭ غازهٔ چهرهٔ جوانیها ٭ رونق
بازار شادمانیها ٭ از جمال رخش رشه خاور ٭ نور بخش کواکب دیگر ٭ گریه بنید
سوی رخش بلبل ٭ نفگند باز سایه بر رخ گل ٭ چون نگه بر فتد بصحرایش ٭ آهو آید پی تماشایش ٭
حسن یوسف گلی ز گلزارش ٭ صد زلیخا نثار رخسارش ٭ صفت حسن اخلاق
وحشیان آهو مزاج به آوازهٔ استیناسش وحشت گذار و نفاق کیشان و فا دشمن بتماشای
گلزار اخلاقش الفت شعار بزم موافقت و دلجوئی را شمعی است شبستان آرا و کاشانهٔ
موالات و خوشخوئی را سراجی است همه نور و ضیا شمیم گلهای ریاضش حلم و حیاست و نسیم نزهت
افزای بستانش صدق و صفا بندگان پرور خجسته اطوار رفقا نواز راحت آثار صیت
ودادش برهزن بنیان حقد و نفاق و آوازه صدق و سدادش محرک عروق وفا و وفاق نثر
جهانتاب از رای منیرش مستنیر و تدبر صائبش غازه پیرای چهرهٔ تقدیر اشعار روز
بازار مهر و رافت ها ٭ اعتضاد جهان در آفت ها ٭ داده از فرط اتحاد و وفاق ٭ تاج از صدق بر سر اخلاق ٭

نفحہ از خلق او بغنچہ رسید ؛ تا پسند مشامہا گردید ؛ آسمان خلق و او مہ تابان ؛ مہر ماہ ست و او خور رخشان ؛ رسم رافت از و پدید آمد ؛ بدر مدعا کلید آمد ؛ زانقش باد و خاک و آتش و آب ؛ متفق ہمچو زمرۂ احباب ؛ آید از فیض خلق او بیرون ؛ بزبان بوسی قلم مضمون ؛ **صفت دین پروری** زہی شاہنشاہے کہ بر سرش اکلیل شاہی است و در دلش انوار الٰہی ضمیر خورشید نظیرش انوار عالیہ را مہبطی ست شائستہ و سینۂ فیض گنجینہ اش مقاصد متعالیہ را مکمنی ست بالستہ آتش طغیان افسردۂ آب ایمانش و خاک شک از دامن افشاندہ باد ایقانش خاشاک کوبش چشم و ز احولان ضلالت انباز و غبار راہش سرمۂ دیدۂ موحدان با اعزاز ہر موی مبارکش زبانیست محو حمد یزدان محمود و در شب زندہ داری و خداپرستی رشک سلطان محمود شاہد ارادتش بکرسی شہود نشستہ و غلغلۂ تعلیم وحدانیتش رونق ہنگامۂ دوئی شکستہ ہر کہ خود را بفتراک ادراکش لبستہ از کمند نفس امارہ فرارستہ سر بپایش انداختن ہمان است و دل از ظلمت عصیان پرداختن ہمان اشعار شمع روشن بمحفل ایقان ؛ صرصر و آستین بشمع گمان ؛ صیت دینش نسیم صبح یقین ؛ و ز نسیمش شگفتہ روضۂ دین ؛ بزم ایقان از ضیا ہمدوشش ؛ شمع بزم گمان از و خاموش ؛ ہمہ ویران از دست نانۂ شک ؛ حرف تردید شد ز دلہا حک ؛ الحق اوصافش غیر محصور ست و پای فکرت بطی این منازل خستہ و رنجور نہ بہ چہ جائی من تا توصیفش آہن سرد کوفتن جائیکہ فصحای بلاغت پیشہ از توصیفش زبان بریدہ اند و بلغای فصاحت اندیشہ خود را شائستہ اش ندیدہ من ہیچمیرز شر ولیدہ بیان را چہ پایہ کہ زبان باین نغمہ کشایم و باہمہ بیزبانی این ترانہ سرایم ناگزیر ازین بادیہ دامن برچیدہ و پا از گلیم خویش بیرون نکشیدہ بساط دعا گستردن را ذریعۂ آسودگی می شمارم و دستار بر زمین زدہ دعای ترقی دولت و اقبال و افزایش جاہ و جلال بر زبان می آرم الٰہی تا فلک محدد جہات است و عقول مربی کائنات آستانہ عرش نشانش مسجود عالی فطرتان والا ہمم و دار اسطوتان سکندر حشم باد اشعار تا زمین ست نطع صندل گون ؛ تا بہ نطع ست سبزہ بوقلمون ؛ بارش ابر تا بود ز ہوا ؛ تا ز آب ست تازہ روی گیا ؛ سبزہ بود ست تا زمرد رنگ ؛

تا بعدن شود زمرد سنگ ہرچہ کاہد ز عمر و جاہ عدو باد افزون بعمر و جاہ او

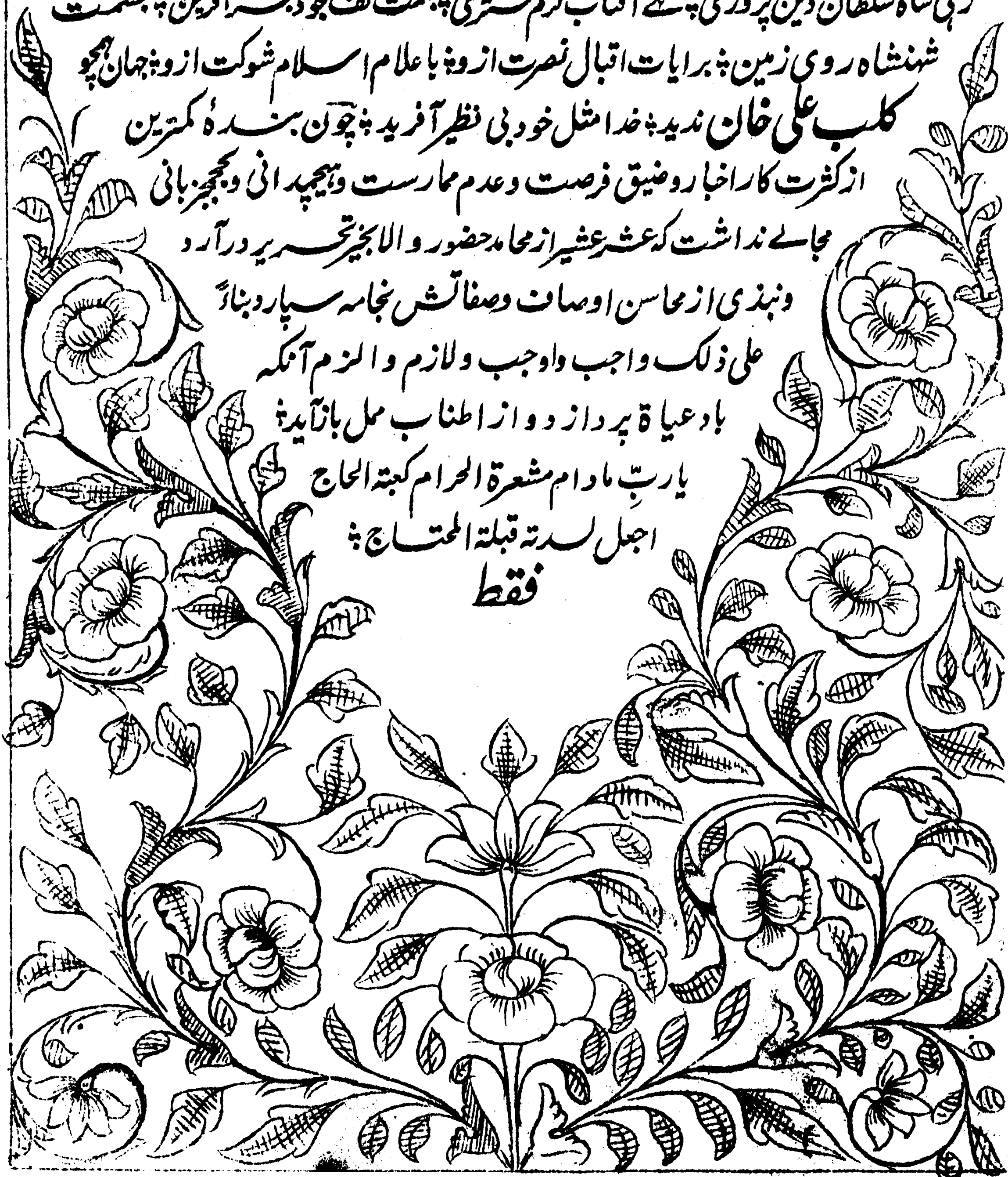
تمام شد

تقریظ ہدایہ شریف

من طبع منیف ذخر الفضائل فخر الاماثل صدر الافاضل وحید روزگار جلیل المقدار مولوی غلام محمد خانصاحب اڈیٹر اوده اخبار لازال ظل افاضته

الحمد لله الذی عرجنا من غیابة الضلالة الی ذروة الهدایه وهدانا باعلام العلوم من بدایة الغایة الی النهایه والصلوة والسلام علی من نشر لنظم الشریعة دُرر الدرایه ویواقیت تقویة الروایه **اما بعد** عارونگ ایجاد اینده متعال آب ورنگ عرق انفعال گرمی بازار کساد سخت اخلاط فساد جالب جلباب خیال پرده دار ناظوره کمال مفتون سلمای هدایت انام مجنون لیلای رفاهت خاص وعام الراجی الی رحمة الله الصمد **غلام محمد** غفر الله ذنوبه وستر عیوبه از خمخانهٔ غیب صدای هنیئا وازمیکدهٔ لاریب صدای مریا شنیده وجامی از خمهای فیضان هدایت درجیع ارباب درایت نوشیده ودر اثنای دور جام جرعه از ان بفحوای ؎ شربنا واهرقنا الی الارض جرعة فللارض من کاس الکرام نصیب ؎ برلب خاک گذرانیده درغبار تماشای مستی میکند وفرق ضلالت را که از غایت ارتعاش ما نابزلات قدم مست میخوار است برسنگ درشتی میزند وشکستگی قلم را از سیمیای تحریر بشارت وافر البشاشت بطور جبر نقصان مضرت کثیره بلاشد جبیره درستی میدهد که درین ایام میمنت اعتصام که صدای رعد سرود بستان وسرود مستان موجد تواجد ترقص گلستان ست وازابر کرم دریای رحمت الهی روان اهتزاز نسیم بهار شمیم غنچه پژمرده دلان را گل گل می شگفاند وقوای نامیه هردم روح وروان تازه درجسم بیجانیان می دواند مژده باد که بخت مسلمانان یاوری کرد وطالع اسلامیان رهبری اعنی کتاب مستطاب جامع احکام شریعت نبوی حاوی مسائل ملت مصطفوی بحر زخار رحمت الهی آفتاب هدایت اوامر ونواهی کنوز اسرار لطیف المسمی به **هدایه شریف** عربی مع ترجمهٔ فارسی که طالبان در تمنایش چون گوش روزه دار بودند ومومنان همچو مستسقیان که بتشنه کامی سروکار دارند طلبگار لله الحمد که در مطبع عالی متعالی سرآمدهٔ جاه مندان روزگار ملک التجار گره کشای عقدهٔ دشوار مسلمانان رامعین ومددگار جناب **منشی نول کشور صاحب** مالک مطبع اوده اخبار بتصحیح تام وصحت مالاکلام بقالب طبع درآمد گوئی که جان ضلالت ضالین از جسم ناتوان خویش برآمد ما شاء الله بچه خوبی وخوش اسلوبی والتزام شائسته واهتمام بائسته منطبع گردیده است که عالم عالم بروگردیده اگر چشم بدبین بروافتد کور شود واگر حاسد ببیند زنده درگور همانا اهل تفقه زندگانی جاودانی یافتند ومشتاقان ربع مسکون جوق جوق از جهات واطراف نقد جان برکف نهاده در راه طلب او شتافتند آری خامهٔ آگهی هنگامهٔ من این چه ذهولست وبیخبریست وگستاخی وفزون سری که آلی لا آن اطلاعی نداری که اینهمه شهرت حیثیت وعلت غائی اشاعت از برکت نامیست بدانکه چون بسم الله زیب خطبهٔ اسم پاک عالیجناب

ہمایون خطاب مقدس القاب اسلامیان مآب رئیس المومنین معاذ المسلمین افتخار العالمین مربی العلما الفضلا شاہ
سلیمان جاہ دین پناہ ماحی بدعت مبطل ضلالت فروغ نصفت نور معدلت حاجی حرمین شریفین حضور
فیض گنجور **نواب محمد کلب علیخان بہادر** فرمان فرمای مصطفے آباد عرف رامپور ادام اللہ اقبالہ
وضاعف اجلالہ ہدایۂ ہدایہ است ونہایہ ہدایہ **نظم** خدیو جہان خسرو نامور٭ خداوند فرمان دہ دادگر
فروہیدہ فرہنگ فرخ لقا٭ خرد رہنما نور بینش فزا٭ بدین وبدانش فروغ کمال٭ وجودش نمود جلال وجمال٭
زہی شاہ سلطان دین پروری٭ زہی آفتاب کرم گستری٭ بہمت کف جود بحر آفرین٭ بحشمت
شہنشاہ روی زمین٭ برایات اقبال نصرت ازو٭ باعلام اسلام شوکت ازو٭ جہان ہمچو
کلب علی خان ندید٭ خدا مثل خود بی نظیر آفرید٭ چون بندۂ کمترین
ازکثرت کار اخبار وضیق فرصت وعدم ممارست وہیچمدانی وعجز بیانی
مجالے نداشت کہ عشر عشیر از محامد حضور والا بتحریر درآرد
ونبذی از محاسن اوصاف وصفاتش بخامہ سپاروبنا
علی ذلک واجب واوجب ولازم والزم آنکہ
بادعیاۃ پردازد وازاطناب ممل بازآید٭
یارب مادام مشعرۃ الحرام کعبۃ الحاج
اجعل لسدتہ قبلۃ المحتاج٭
فقط



تقریظ ہدایہ مع ترجمۂ فارسی تراویدۂ خامۂ بلاغت ختامہ
عریف زمان غطریف دوران فاضل المعی عالم لوذعی
مقبول بارگاہ رب المشرقین مولوی محمد اعظم حسین دام فیوضہ

الحمد للہ الذی منہ البدایۃ والیہ النہایۃ والصلوۃ والسلام علی رسولہ الذی ارسل الی کافۃ الخلق للہدایۃ وعلی آلہ المخصوصین بالعنایۃ واصحابہ اصحاب الکفایۃ والدرایۃ **امابعد** برضمائر خورشید نظائر متفقہین دانش گزین وخواطر دریامقاطر تشبثین حبل المتین شرع مبین کہ تطبیق فرمای اختلافات بینہ وپیوند ساز السنہ مختلفہ فارسیہ وعربیہ آفریدہ شدہ پیدا کہ کتاب مستطاب منظور انظار ارباب الباب محبوب قلوب فضلا وطلاب نخلستان فقہ را اصل اصول وباحتوای براہین ساطعہ ودلائل قاطعہ ہر جملہ اش بجای خود علمیست معقول از متن متینش **ہدایہ** اسلام واز شرح رزینش **ہدایہ** کافہ انام تصنیف شریف وتالیف لطیف امام ہمام شیخ الاسلام سید العلماقدوہ فقہای کرام **برہان الدین** ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی کہ در کتب فقہ حنفیہ عیون روایت را منبعے است ودریاز او نسبت سائر کتب سابقہ ولاحقہ بوی نسبت انجم بخورشید سراپا ضیا زبان بتبیان فضائل غیر متناہیہ اش کشودن بزوایدمتفرع عنہا پرداختن ست ولنعم ماقال بعض الاجلۃ فی شانہ **بیت** ان الہدایۃ کالقران قد نسخت ٭ ماصنفوا قبلہا فی الشرع من کتب ٭ در اوائل طلوع نیر سلطنت بانصفت سرکار دولت مدار انگلشیہ درین مملکت ہندوستان وعہد معدلت مہد نشین گورنر جنرل لارڈ **ہسٹنگس بہادر** بضرورت انفصال معاملات وحل مقدمات مسلمانان ہندوستان عموماً ورعایای بنگالہ خصوصاً این کتاب مستطاب را از میان کتب فقہ مدار ومعتمد علیہ فضلای اقالیم سبعہ ومعمول علمای حرمین مکرمین زادہما اللہ شرفاً وتعظیماً فرایافتہ ترجمہ اش بزبان فارسی کہ حل معضلات ہدایہ را کافی ودقائق زائدہ کہ حواشی وشروح را از ان گریزنمی باشد منافی باشد بیذل توجہ وصرف عنایت جناب فضیلت انتساب سرافراز فضلای زمان مولوی **غلام یحیی** خان بہادر کہ دران آوان بعہدۂ جلیلہ قاضی القضاتی ہر سہ صوبۂ فسحت آباد ہمیشہ بہار بنگالہ واڑیسہ وبہار ممتاز بودند باستعانت دیگر فضلاے معاصرین جناب شان فراگردید وبعد مرور مدتی بنظر ثانے مولوی **محمد راشد** بردوانی بعض اسقامش کہ باختلاف بعض آرا پیش آمدہ بود از صفحہ حالش دور شدہ بصحت تمام در کلکتہ انطباع پذیرفت چون ہرگونہ پذیرا وپسندیدہ بود مطبوع طبائع خواص وعوام گردید واز فرط روای دستور العمل حکام اضلاع وصدر دیوانی وکارنامۂ وکلا وعمال عدالتہای ہندوستانی گشتہ بجز جان بودنش نوبت رسید مزید خریداریش مرتبہ پیدا کرد کہ در اندک زمان نسخ مطبوعۂ کلکتہ را اثری ونشانی بنظر در نیامد

خریداران

خریداران بہادرگرہ تگاپوئی داشتند و یکتا نسخہ کاملہ اش در نمی یافتند اگرچہ قیمت ہر چہار جلدش بہ ہشتاد روپیہ فرا رسیدہ
بود مگر شائقانش کمتر از پشیزی بمعاوضہ اش میدانستند و ہزار تمنائیش بجان می ارزیدند درین زمانہ یکسرہ از دکاکین تجار
معدوم گشتہ بود و طالبانش از دیار و امصار خصوصاً تجار مدراس تجاریر متواترہ شوق بدل افاضت منزل مالک مطبع
می افزودند چون خاطر خطیر جناب معلی القاب عالی ہمم فیض مجسم گزیدہ صفات پسندیدہ سجیات رتبہ شناس کمال و جوہر
صاحب خلق عام و والا وقار **منشی نول کشور** مالک مطبع اودہ اخبار کہ افاضت عام و اشاعت علم و ہنر را بکافہ انام از
اجزای اربعہ وجودش قرار دادہ اند و ہمت عالی نہمتش راجز فکر ترفیہ و افادت بنی نوع خود فکری دگر ندادہ روز را ہمین خیال
شب میکند و شب را درین افکار بروز می آرد تدبیر افاضت عام نجتین شعار اوست و دل و جانش را اشاعت ہنر جستن و ثنار
تصدیق مقالم را شاہد عدیل اینست کہ درین سہ چہار سال اکثری از کتب مبسوطہ عربیہ مثل احیاء العلوم و سائر مصنفات حضرت
واقدی و بسیارے دیگر ازین قبیل کہ ہر یکی بفرط حجم خودش دیدۂ بینندگان خیرہ مینمود و امراء و والیان ریاست را استکتاب
یکتا نسخہ اش صدگونہ مشکل بود بتصرف زرخطیر و بذل مشقت شبانہ روز خود بتوسط مشاہیر علما بزبان رائج اردو ترجمہ فرمودہ بانطباعش
خود را مورد تحسین و مصدر آفرین جہانیان نمود و پیوستہ بطبع ہمچو کتب مشغوف بود این ترجمہ ہدایہ را مطلوب جہان و از نظر شائقان
معدوم و پنہان یافتہ بانطباعش آہنگ فرمود چون فقدانش از حد درگذشتہ بود بجستجویش دل و جان یکجا کردہ ہر سو تحریر
نامہ و پیام دست و پازدہ از کتب خانہ جناب معلی القاب مولوی **عبد العزیز خان** بہادر صدر الصدور سابق پنشنداحال
دو سہ نسخہ صحیحہ کاملہ اش بدست آوردہ عزیمت مکتومہ خاطر خودش بانطباع تصمیم داد الحق این گران بہا عنایت جناب صدر الصدور
ممدوح را سپاس سنجیدن از طاقت طلاقت مستبعد مینماید و شکریۂ این نعمت غیر مترقبہ مطبع باختیار خود مینداردو چون افاضت
عام در ہر امر مطمح نظر بود بغرض اینکہ افادہ اش مخصوص بقومی و زبانی و ادانی و اقلیمی نباشد اصل ہدایہ عربی را باین ترجمہ یکجا نمودن
فراخواست تا طلاب عرب ہم از منافع عامہ اش محروم نمانند و فارسیان نیز بکار خودش در آرند و ہندیان ہم ذریعہ حل معضلات
ہدایہ انگاردہ بجان و دلش فراخواہند خاکسار ہیچمدار اذل انام ہیچمیرز گمنام **محمد اعظم حسین** خیرآبادی را کہ نسبت تلمذ بجناب
مستطاب ملک العلما قدوہ فضلا استاد مطلق جناب مولانا **محمد عبد الحق** لازال شموس افضالہ طالعۃ و اعلام فضلہ علی رؤس
الاعلام رافعۃ داشتہ ام و از فرط نا الفقہای خود ننگ تلامذۂ حضرت ممدوح بودہ ام بنا بر نگرانی تصحیح و تطبیق عبارت عربی ہدایہ و ترجمہ
فارسی کہ در ہر صفحہ از ہدایت تا نہایتش این التزام بانجام رسیدہ برگماشت من و خدا درین تطابق اصل و ترجمہ کہ از فاتحہ تا خاتمہ در ہر صفحہ
یک حصہ از عبارت ہدایہ مزین است و دو تا حصہ زیرینش از ترجمہ بلحاظ مطابقت تمام کہ ترجمۂ لفظ اولین در سطر اولین است و آخرینش
در آخرین صد ہزار وقت و مشقت افتاد سپاس یزدان کہ این التزام دقیق قدم بجادۂ اختتام نہاد و چون خطبہ اش باسم سامی
بندگان حضور باہر النور خورشید پرضیای سپہر نصفت جمشید وسادہ طراز معدلت قروم دیدۂ ریاست زیبا اختر فلک شوکت
خسرو سراپا اعزاز مناص و مقر اہل نیاز سراج منیر نوامیس شریعت شمع شبستان افروز کاشانۂ ملت خسرو دین پرور شاہ معدلت گستر کہ

کہ بستان ہمیشہ بہار شریعت بآبیاری وجود باجودش شاداب و نام ونشان خود بینی وضلالت از جہان بفیض عام
توحیدش بی نشان ونایاب **نظم** جوان عقل وجوان سال وجوان بخت ؛ فلک رخش فلک قدر وفلک تخت ؛
کواکب موکبے انجم سپاہے ؛ فلک خرگاہ وگردون بارگاہے ؛ چو خاتم آسمان زیر نگینش ؛
کلید جزو کل درآستینش ؛ زمین تا آسمان فرمان بر اوست ؛ زشرق تا بمغرب چاکر اوست ؛
چو تقدیرست حکم اوجہانگیر ؛ چو خورشیدست تیغش آسمان گیر ؛ سلطان سپہر مرتبت خسرو جمشید
شوکت عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین **نواب محمد کلب علی خان بہادر** فرزند دلپذیر
دولت انگلشیہ فرمان فرمای دار السرور رامپور لازال صولتہ خوانده شد فیض نام نامی بندگان کیوان مکان
جناب محتشم الیہم دام اقبالہم نوبت خریدارش بمرتبۂ رسید کہ قبل از انکہ حلل تمامی در برکشد طلب تجار افغانستان
وبخارا ویارقند پیشں پیشش دوید از مطبع نامی سر بر زدنش ہمان ست وبافغانستان ومادر النہر رسیدن ہمان

تنبیہ

انیہم وانستنی ست کہ مترجم ہدایہ در ہر مقام بعد ترجمۂ اصل عبارت ہدایہ بنظر ایضاح مقام
فائده از خود افزوده وامتیاز در اصل وفائده واجب انگاشتہ عبارت ترجمۂ اصل بحروف
نسخ وعبارت فائده بحروف نستعلیق بنگاشتہ مارا این طریقۂ امتیاز بوجوه عدیده ناپذیرا افتاده
چه دریک صفحہ سطری از نسخ وسطری از نستعلیق نگاشتن حسن خط را بسنگ زدن
وبسبب اینکہ اصل ہدایہ عربی ہم با او در ہر صفحہ یکجا بوده است التباس
ترجمہ با اصل در بادی النظر پیدا کردن بود وبنا بر امتیاز اصل ترجمہ
وفائده زائده علامتے جستیم وبر راس عبارت فائدہٗ
ف نگاشتیم وبر ترجمۂ اصل ص گذاشتیم امتیاز
ترجمۂ اصل وفائده بخوشترین وجوه پیدا
گردید وحسن خط ہم بیدادی نرسید ؛

تمت

تقریظ ہدایۂ شریف ریختۂ قلم اعجاز رقم
منشی انوار حسین صاحب تسلیم سہسوانی

طبع سلیم حضرت تسلیم ہمیشہ بایجاد صنائع وبدائع مائل ست برایمعنی اوده اخبار وکتب مطبوعه
این مطبع شاہد عادل ست فن تاریخ بسکہ طبعش قسم میخورد وحساب جمل ناز کلکش میکشد چنانچہ درین
عبارت صنعت عجیب ورعایت غریب کہ مصنف درہر فقرہ وفقرتین الفاظ متحد الاعداد آوردہ است
بلکہ در نفس معنی ہفت قلزم را در قطرہ وصحرا را در ذرہ بند کردہ است ممکن نیست کہ لفظ آوردہ دیگری بجای لفظ
نشانیدۂ مصنف نشیند ودر انجمن سخن آساس تحسین وآفرین چیند

حمد یزدان باسطکہ خالق سیاہ وسپید زمین ست لطف اتصاف عبودیت وعمدہ تاج سخن ست ہما نا افتخار
رنگینی مضامین ست وبہین بنیاد جلال دین اللہ اسم ذاتش وکیل نام صفاتش زین را از نبی آدم مزین ساخت
وبزم سموات را از انجم جہانتاب روشن۔ مخترع دوزخ وبہشت ست ومبدع خوب وزشت کسیکہ بندگی او کرد یگانہ گردید
وہر کہ نافرمانی گزید بساط نشاط نوردید۔ عزت در عبادت اوست ودوستی در طاعت او۔ نعت محمد مصطفی
محبوب مقبول خدا۔ ہم استیعاب سلسلہ مزین اسلام ست ہم دستور العمل اہل کلام۔ سید الانبیا خطابش الطاف الٰہی القابش
موجودات گوہر بحر وجود او ونمود بود عالم در بود ونمود او چار یار او کہ پردہ در احتجاب اند درا رج چون لفظ مقدس در
حساب اند۔ نور چشم ایمان عشق ابوبکرؓ را میدانم صورت دین محبت عمرؓ را میخوانم۔ از دوستی عثمان طاعت سار ہویدا
ودر حب علیؓ پناہ نبی پیدا اسیر گناہ جہنمی آداب بتول ست گو لی گزیدۂ او در امان رسول۔ تولای حسنینؓ نشاط دارین
ولای دیگر آل نبی بنام یوم الحساب ست۔ ہم ترحس روز ترحس ہم وسیلۂ نجات از عذاب ست۔ تعریف اصحاب یقین
گلبن ایمان ست وتوصیف ارباب دین منبع ایقان :: تعریف ولی نعمت جامع کمالات وسیلہ جمیلہ عزت ست
وتوصیف ملاذ ستایش ذریعۂ رفیعہ سعادت۔ شکر نعمت وعاطفت موجب انشراح وطمانینت۔ در مدحت منعم مجاز

سپاس انعام منعم حقیقی جلوه گرد در کفران نعمت شهاب ثاقب وقاحت وغوایت بر سر - اما کالای انشا و املا کجا
که بساط مدیح چینیم و در بزم محبان نامی و انیسان بقبل کج نشینیم - بالتخصیص در مدح عالی ولی نعمتی که طراوت چمن
عنایت ست و گل شاداب بوستان مهربانی و رعایت - یعنی نواب عظمت جهان عالی همت بلند مکان صاحب قدر
پسندیده سیرت - نور حدیقه جمال نور حدیقه جلال - معیار علم و تکیه گاه هنر ور والاقدر و بهار اقبال و عالی گهر -
دقیقه فهم اسکندر جاه نمود کیاست صاحب دستگاه - شکوه کرم قوت همم - شکوه تمکینی انسانیت قرة العین
مردمیت - بخت بلند خوش افعال صاحب وفا صاحب نوال - تازه گل و وجه دولت مهذب صاحب مروت
ساز قوت زور امنیت - عینک چشم بسالت دبدبه هستی سطوت ممنت دستگاه شریعت پناه - بود ناموس شائین
حاجی حرمین شریفین - در بحر جاه وجلالت بی بهادر محمد کلب علیخان بهادر و دناموس عظمت انگلشیه
فرزند دلبند ذیر دولت انگلشیه - نمود کرم صاحب شعور فرمان روای رام پور - که ممدوح زمان ست عالی وسیله جهان
جان جان ست و دل پاکان - طبع لطیف او کمال لطف و ادار اقبالش عروشان روزگار - دل فیض منزل را
سهل فهم گفتن رواست و خاطر عاطر را لطف موزونی نوشتن بجا - اگر خمیر حسن اخلاق خوانم می سزد و اگر واقف رموز وفاق دانم
میزیبد - بافضال خدا خداوندگار و سراپا برکت ست و جاه الفت اندیشی و داد فتوت - چاره ساز یست که دلنوازی
از ملازمی او سر بلند و رحیمیست که در دمندی از دم او بر دمند - ارجمندی بالاگردان اقبال لازوال بزم افروز رقوبان
جمال با کمال - اخلاص روشن تراز نیر جهانتاب و بوستان حسنات چون ریاض خلد شاداب - هردم خیال ترقی
و تفوق چاکران در سر و تفرق و توقف یکسر افتاده از نظر - اگر سیر او خود خطا کند شعر اصوب ست و صواب و بنظر بزرگان خطا
عداوت آن محبت و مودت پناه آئین محبت را ناست چه در جفا عید و از کین نیک پیدا و هویدا - شمنی و بزم دل کشا
قهر او دریای عطا - مهر انور جلوه گرامی گوهر اوست فلک نیلی کنه سلم در او - در صرف و بذل اخلاق دریا دل است که
همواره نقد کیسه بهر باد در کل - دل به احسان بی قید بست و از معاندت جان ستان بیرون جست - کنایه بهار عمر از ملازمت
اوست شمشیر حوادث را غم خدمت او - لطیف خالق بهر اجابت و شمشیر مردان برای اعدا - بهجت شمع بزمش صلا هنگامه دریں
نور پیشانی سحر خند آفتاب ملک امید و مشتاق نگاه دل فروز او قریب وبعید - در شدائد مصیبت شریک بهر طریق
و در آفاقت رنج شفیق هر رفیق جان فراست ست و مردمک کیاست ست دولت فطانت ست و نعمت طلاقت - گلدسته

۵۱۹ ۵۴۰ ۵۴۰ ۶۹۵ ۶۹۵ ۵۴۲

تلطف وتانفس سینهٔ هواخواهان را باغ باغ ساخت وتاسیس عنایت ورعایتش تعمیر دل شکسته خانه بدوشان پرداخت
از انجا که افتتاح در دیدهٔ دل که خرمن فیض ست مدنظرست ودر ضمن آستانه بوسی بصد فرخی اوج فخر جلوه گر
آن کدام ست که در هوای آستان عالی نشان مانند ذره از جا نرفت واو راچه نام ست که بشوق چاشنی نوازش
توام جوش از خود رفتگی نگرفت. بحکم مایهٔ آگاهی میل لباس رنگین نفرمود ویکدست دست راطراز دامان سادگی نمود
تکلف ظاهری را که کلفت باطنی در آن منطویست گذاشت واز لذت دنیا که ذلت عقبا در ان منزویست دل برداشت
هم کامل سخن هم نیک خصال ست مصرع رنگین دیوان ایزد ذوالجلال. ممارست وفراست از هر لفظ پیدا و متانت
فکر بالادست از هر فقره هویدا بانی بیان وبیساق معانی ست ومرات خیال وبال نشاط رطب اللسانی فصاحت بنده نام
سحر سامری مشتاق کلام حسن ولطف بلاغت بانطرف حد ودوغایت. فضای متانت ودلکشا سلاست مستغنی از ثنا
تقریر بذرود تمکنت نشسته دارد وتحریر در منزل خاص بند وبسته. گرمی طبع تقویت آتش طور صفائی فکر نازش صفوت
وشعور لمولفه فارسی جان داده وقربان ارفع شان او باشد نکوئی را نمود رسائی دامان او با راسے
یار طبع او همسر نثر ار رفعت از وی هم نظام نظم را پروانه شوکت از وی هر چند وصف معنوی جناب ممدوح
ومدح ما وجب صوری آن مایهٔ فتوح. باعث رفعت واحتشام ست ونقد حیات مستقیم احترام. نثر ازین ترقیم
رنگینی گلشن فردوس میابد وشعر از فیض رقم برصفحت عرشش میتابد نتیجهٔ تحریر واسطهٔ فروغ نام میگردد وسبب
قدر عالی وحصول مرام. فی المثل در پیشین ایام خجسته فرجام در تعریف آن ملک سیرت ومرجع عام
نثری از قلم مخلص درگاه ارتقا پناه چکیده وبهر ممتازی نام ونشان اسم بامسمی تاج المدائح گردید. چون
شاهد سخن حمائل صنایع وبدایع بر دوش کشید در صورت ومعنی بهر سلیم طبع یک قلم سودا زده هوا وهوس او گردید
آلاخر گلدسته دست اصحاب بینش شد ورفیق شب هجران ارباب دانش. بهر هر سخن باف ودحت گرگوکه
خفیف وذلیل باشد بزنگ وتم شگوفه کاری امارت تجویز رتبه بهتر گردد. از برات عزت نواخته شود واز چتر
منزلت سرافراخته بار آری تسلیم ناشاد از فقدان استعداد که امتیاز زیاده ووو ازده نمیدارد بلکه
پیچ وشه را باتحاد اعداد یک می انگارد. نسخهٔ پریشانی را توقیر اشعار میگوید وباین وجاهت حصول مرام می جوید.
زوال نعمت را معدن دولت نام نهاده است واز فقدان تجربه ارتداد را بال شهرت قرار داده. اختر سخن او

مائل احتراق گردید و بخت ناسازه در آشتی لباس آشتی پوشید - از معنی منبع آشنائی نیست که حرفی در مدح خواند
واز کمال طلاقت شناسائی نیست که زبان در دہان گرداند - ساز و برگ نوکاری کجا و سر و سامان ادا نگاری کجا
که یک قلم او صاف صاف برطراز دو پنجه در پنجهٔ مردمیدان اندازد - یعنی حرفی چند دلکشا بنگارش آرد و معنی نمکین
بگذارش سپارد - هان این صنعت اگر خلعت شاباشش بخشد و اکلیل کلام گردد امر جداست و گر این سخن که خود
مخترع طبع اوست رنگ بزیر شادی گردد و سبب کمال نام قدرت خداست - کلک کوتاه عمر سامع حق نیوشش
دراز باد و شاهد گلفام پری جلوه در بزم گرم ناز باد - در بزم متینش انوری بهر زبان آورد و بحر قدر دانیش
دُرِّ بی بها هر جا کرد - شارع شرع شعر هر شاعر ترقیم نثر در میراث هر ناثر لمؤلفه هر محرر یک قلم موزدن کلام
تغر هر یک غرۀ شان احتشام دیگر کلک دو زبان که از شاخ گیاهی بیش نیست چه نگارد و زنگینی مضامین
که تفاخر مرا عمده باعث گردد از کجا آرد - اعتداد دعوت حالات حکایات اهل قلم کار من نیست و فضل و ثلث
یگان یگان در محوطهٔ انسلاک رقم آوردن قدرت حکم سخن نیست - معهذا این جمله را بحکم وقت نازک کام نام انکاره
میگذارم و سر در نورد مقصد دیگر که واسطه ابتهاج جان و دل باشد می آرم از انجا که بمراد نیرگی در اشاعت علم علم
می افرازند و نهال امید عالم و عالم را نهال می سازند چنانچه درین ایام مبارک پیام بافضال ایزد منان دیزدان علام
توجه عالی متعالی باشارهٔ جوهر عقل بطبع هدایهٔ شریف میل فرمود و برابر آن قدر دانی آن رفیع جاه مطبع واده خبار را
انتخاب نمود هدایه شریف باطهارت درایت حلیه طبع پوشید و شرح پارسی بتجلم غرم درنست رفاقت در پاشش
غلطید - کارنامه نیکوکاری عمر ابد ماتن و شارح خوانش یامزرع و بنتیه نورانی صاحب مطبع دانش تقن ازبار حسنت
ستایش سبک دوش شرح در دامن اسرار الٰهی جلوه فروش - عربی بادی کامل سنیان پارسی بیان انس و جان
ارباب دانش عربی و پارسی را انوار بصائر میدانند و اصحاب بینش دولت جاوید تدین میخوانند بختم را انس نه ازگذاف
نه الف از لاف ست مدعی کجا که بیند که این کتاب مطبع چون دامن آئینه صاف - بعون الطاف سبحان و بصون اکرام
مکین لامکان - درین مطبع هر کتاب باحکام پاکیزگی و اصول مطبوع و لطف موزونی در قالب طبع در می آید مگر گویم
که با طرح خوبی و طرز مستحسن تمثال خیال رنگین در طبع در می آید - اینهمه سرگرمی پاکیزگی نیست مالک مطبع ست که
فرهنگ دانش ست و حقیقت خوبی آن مایهٔ عقل شمع محفل ارباب بینش ست - درین مقام اغراز انجام باده در بادهٔ

ستودگی مطبع بہ امتحان طبع پرداختن ست و بہر شاہد مسیح انفاس وطرب افزای معنی ساطع در صفحہ جا انداختن -
پناہ قوت شان زور بہار رنگ اقبال نول کشور کہ مالک مطبع اودہ اخبارست وامیدگاہ تاجران نامدار
نہ تائق متاع نہ شائق معاش ست ہان بقانون وسیاق نیسان گہر پاشش - پرستندۂ خود نمائی نیست و شعب
در آشنائی نیست - متاع الفت صرف کردن کارش وزیادہ از قدرت دستگیری نمودن شعارش -
تلطفات او مرہم سینۂ ریش عاطفت او بیش از بیشش - روزی استقلال اقتناع طبع کتب عمدہ روا نداشت
و باوصف التجای عیشش دنیا دامن ہمت از دست نگذاشت - از مین این کارخانہ ہندوستان چمن زارا ست
و مطبع نوبہار را طور معنی گفتن سزاوار - اول شمع انجمن ولا بہ از زکی و گویا خجستہ انام غلام محمد نام -
خان القاب او عزیز دلہا خطاب او - اڈیٹر اخبار و خواجۂ ناثران ست و سرمایۂ جاہ و طاق ابرو شاعران -
مہر سپہر حلم و گرہ کشای دل ست جوان صالح و معنی حیا درین منزل ست - نیک خواہی آقا از لفظ تبیش
کہ تخلص اوست پیداست بلکہ نزد اہل بصیرت آثار تقرب و سبیل ارتقا ہویدا - خطاط نستعلیق کو در وحشن میان
و بمقابلہ ابن مقلہ و عماد الدین رجز خوان - ہر مصحح بکشف اسرار علوم پرداختہ و مزرع علم و عمل را شاداب ساختہ
کیفیت محنت پیداست و شرائط صحت ہویدا - ہر حرف مزمار نواز تحسین ست ہر لفظ عظم جسم آفرین ست - ستودہ و گزیدۂ
انام مولوی اعظم حسین نام - بکرم ایزد بیچون نوبادۂ چمن جوانی ست و تازہ بہار جودت و بمثل معجزۂ زباندانی
دیگر مولانا محمد عمر کہ عمر آن مسیح انفاس دراز باد و شاہد یکرنگی در بزم خاطرش جلوہ گر نازد - روی ارتیاب
سیاہ بدقیق خداداد او دست استعداد و تعلیم شیفتہ حق ارشاد - نقاشش چمن مانی نامی و در سایۂ خلق گرامی
نقاشے یاد بود در دنگار را جسم ست الحق جلوہ لوح کتب موج طلسم ست - ہر مصلح سنگ ارجمند و نام آور
ہر سنگ چون نگین لعل در قیمت افزون تر - میر حشمت علی افسر این گروہ صاحب دین و یقین ست
و حساب کارش بپرداز و انداز دیگر آئین - کار ہر پریسمین ہنگامہ آشوب چین - ہر پریس علغلۂ خوبی بجا رسوانداخت
در روانی ہر یکے سپہر را ساکت ساخت - آئینہ از زنگ صفائی اسباب آہنی مقیم حیرت کدہ دل گداز
گردید و چوبی شوخی کارخویش را بہ آوازہ بالمد باثبات رسانید - اگر بر سخنم حرف خبیث پر خاشش جو
رخصت ایراد یا بد چہ غم کہ خود بر سرش شعشعہ ظہور تاثیر طینت او تابد - المختصر عمر و دولت مخاطب قدردان دراز باد

و دشنهٔ غم چون حیرت دل در سینهٔ حساد بجاناو اکنون که بمنزل مطبوع خاتمه رسیدم باعانت

۳۵۹ ۶۵۲

قضا و قدر بهار باغ تاریخ چیدم منشوی

ہدایہ چون بعون وصون یزدان | بشد مطبوع و عالم گشت شادان | بہر صفحہ برابر شرح ہم متن

نہ اصلا بیش شرح ست ونہ کم متن | ز دیگر صفحہ ہر یک چشم بربست | بلطف صلح راہ خشم بربست

نکرد آرام متن اندر بر شرح | ولیکن پای دارد بر سر شرح | وگر گویم اگر وصفش چگویم

شکر پایم در ین میدان چہ پویم | نہ طبعم را رسائی تا در آید | نہ دل را آشنائی با وقایہ

چو شد اینجا خیال سال تاریخ | گرفتم در خموشے فال تاریخ

رہ تاریخ طبعش فکر پیمود | ولم تعویذ دین مالبف مود

خرد گفتا کتاب اصل مذہب ۱۲۹۱ ہجری | رقم ز کلک فضل مطلق رب ۱۲۹۱ ہجری

مگر چارم ز عین و غین و کاف ست ۱۲۹۱ ہجری

سہ حرفی ہست و چون آئینہ صاف ست ۱۲۹۱ ہجری

فقط



فهرس المجلد الاول للهداية

فهرست جلد اول ترجمه فارسی هدایه

تمت

تمت

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

بیمن توفیقات یزدان وفیض مفیض الاحسان گلدستہ دین متین اعنی

جلد اول

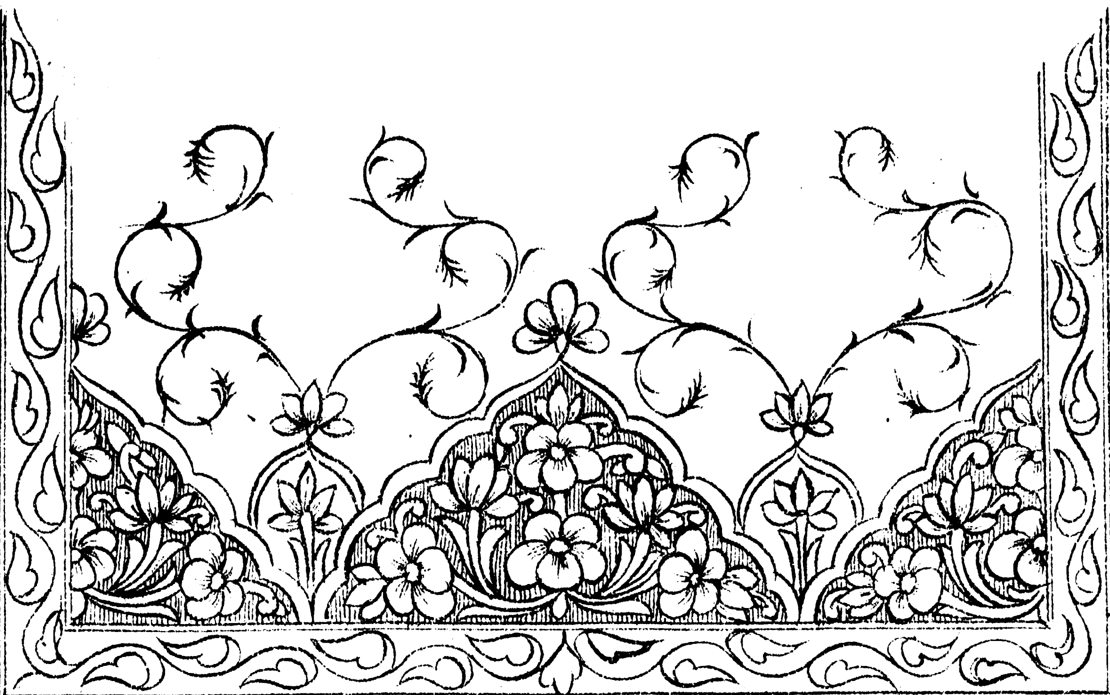
ہدایہ کامل المتن

مع ترجمہ وشرح فارسی

منقول از مطبوع کلکتہ

بحسن اہتمام کارپردازان والافطرت مشعر متتبع طلباء علوم ووکلا ومفتیان عدالت

در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور لکھنؤ طبع مزین مطبوع جہان شد



بسم الله الرحمن الرحیم

ہدایت ہدایت شرع اسلام بکتابی است مملو از احکام مصدر بحمد شارع علام موشح بہ نعت سید انام علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوٰۃ والسلام کہ استنباط فروع از اصولش باجماع امت فوق سنت وقیاس ست ونہایۃ التحقیق محققان وغایۃ البیان متقدمان بسلوک مسلک شرح فرائض وواجبات آن از آبلہ پایان بادیۂ حیرت ویاس خلاصۂ قواعد ونقایۂ ضوابطش جامع رموزیست کہ ایضاح کنز دقائق آن بتبیین حقائق صورت نگیرد ودرر غرر محیط ناپیداکنارش بہ بحر رائق تقریر ونہر فائق تحریر وسعت نپذیرد وغیر وقائت صیانت ایزدی ضبط روایاتش لاممکن بل محال وجز عنایت خبیر وفتح قدیر عروج معارج الدرایۃ آن از قسم وہم وخیال حقا کہ رمز الحقائق اوامرآمر برحق از حل مفاتیح شروح مبسوط مبرا است ومطلب فائق نواہی ناہی مطلق از کشف مصابیح متون مختصر معر القدر رائج معدن الحقائق نبسیہ مزید علیہ آن غیر کافی وزیادات جامعش تہذیب سیر صغیر وکبیر وافی چون پای سعی بطی نشیب وفراز این وادی لنگ است ودست اجتہاد از وصول دامن مقصود کوتاہ وزیر سنگ لاجرم بفتوای مفتی خرد از قید تخریج وترجیح وارستن ومانند متاخرین قلادہ تقلید سلف وخلف بگردن بستن بدرجۂ استحباب بل وجوب نمودہ وبنابر تکثر امور دینیہ از عبادات ومعاملات بنظر اختلاف اعتقادات بپاس مزاجر شرعیہ سررشتۂ آداب از دست دادن مکروہ بلکہ ناجائز وحرام دانستہ بسلوک طریق مباح اظہار مدعا پرداختہ شد ومرایای ضمائر صافی گہران صفاکیش پرتو انداز یادکہ ہرگاہ در سنہ ۱۱۹۰ ہزار وصد ونود ہجری ولایت جنت البلاد بنگالہ بفروغ معدلت ونور نصفت نواب گورنر جنرل عماد الدولہ مسٹر وارن ہسٹنگس بہادر جلادت جنگ منور بود قاضی القضات مولوی غلام یحیی خان بہاری باتفاق مولوی تاج الدین بنگالی

و میر محمد حسین ایرانی و مولوی شریعت اللہ سنبھلی حسب فرمان نواب معزی الیہ ہدایۂ عربی را بزبان پارسی ترجمہ آوردند
کپتن ہملٹن صاحب یکی از ملازمان سرکار دولت مدار کمپنی عالیشان انگریز سوای جلد اول عبادات سہ جلد دیگر را بانگریزی ترجمہ کرد
وظاہر حال برین دال ست کہ ترجمہ تمام کتاب باتفاق ہرچہار کس خصوصًا باطلاع قاضی القضات و مولوی تاج الدین مرحومین نشدہ
از غیبت بسیاری از دلائل نقلیہ و عقلیہ سیما آنچہ از عربیت فی الجملہ تعلق دارد در ترجمہ فروگذاشت گردیدہ و بمقتضای سہو و غفلت
کہ لازمۂ بشریت است در بعض مسائل خطاہای نمایان بظہور پیوستہ ورنہ قاضی القضات و مولوی تاج الدین مرحومین از فحول علمای وقت
بودند و بعض مقام باتفاق ہرچہار کس قسمی بخوبی ترجمہ شدہ است کہ قابل تحسین و آفرین است و از انجا کہ مسٹر ہملٹن درین ملک ترجمۂ بعض
جلد دوم باعانت بعض شیعی المذہب و ترجمۂ باقی در لندن بلا امداد کسی از فضلا کردہ لہذا در شرح حال امام اعظم نعمان ابن ثابت
ابو حنیفہ کوفی رح مطاعن بیجا در بیان کتب نیچگانہ اصول کہ مبسوط و جامع کبیر و جامع صغیر و زیادات و سیر است غلطہای فاحش
واقع شدہ و در ترجمہ مسائل ہم خطاہای کثیر راہ یافتہ مثلاً در کتاب الجنایات باین مسئلہ کہ اگر کسی کسی را خفہ کند نزد ابی حنیفہ رح بر و قصاص نیست
و نزد صاحبین رح قصاص واجب است ترجمہ کردہ کہ اگر کسی کسی را غصہ دہاند و حال آنکہ خفہ عبارت است از کشتن کسی بافشردن گلو
و ہرگاہ در سنہ ۱۲۱۲ ہزار و دوصد و بیست و یک ہجری تمام ممالک ہند و بنگ و دکن زیر حکومت اولیای دولت انگلشیہ در آمد و ریاست عامۂ
ولایت قلمرو و تجدید مراسم کہن و بنیاد قوانین نو بذات ہمایون یوسف صورت موسیٰ سیرت عیسیٰ حلم ادریس علم لقمان ہنر سلیمان فر عمر ز
شوکت علی ہمت ملک بخش ممالک ستان بہرام احتشام کیوان توان موسس قوانین نصفت و عدالت مشید ارکین عظمت و جلالت
زود مہر دیرکین عاقبت اندیش بیش بین جویای نام و ننگ مجموعۂ دانش و فرہنگ مقدمۃ الجیش جنود فتح و ظفر رعایا نواز غربا پرور
انسان العین چشم دانش و بینش عین الاعیان النفس وارداح آفرینش صدر نشین محفل عز و برتری زینت دہ کج کلاہی گورنری سرچشمۂ
جود و سخا منبع بذل و عطا رفیع القدر سمو المناقب گورنر جنرل سر جارج ہلیر بارلو صاحب ادام اللہ اقبالہ و انجح امالہ رونق پذیر بود
و صاحب عالیقدر سامی مراتب خدیو کشور سخن سنجی شہنشاہ ملک معنی یابی بحر زخار دُر علوم عقلی و نقلی قاموس محیط لآلی فنون فرعی
و اصلی گوہر کان فصاحت جوہر جان بلاغت استاد بوعلی و بونصر ارسطوی وقت فلاطون عصر زینت بخش دولت سرمدیہ انگلشیہ
مجدد قوانین ملت قدیمہ عیسویہ آبرو بخش خاکساران و ہواخواہان آتش زن دودمان ظلمہ و ستمگاران مربع نشین چار بالش دولت
و اقبال دست گزین محفل انجاح آمانی و آمال نائب مبدا فیاض در فیض گستری سایۂ رحمت رحمان در رحم آوری ناسخ نام کسریٰ و حاتم
بعدل و سخاوت ماحی نشان افراسیاب و رستم در تہور و شجاعت حق گذار و حق پژوہی کہ سوای تعریف خبر کہ احتمال صدق و کذب
است لفظ ناراستی بر زبان حق ترجمانش نگذشتہ و بجز تحقیق لغت حرف لغو پیرامون دہان صدق تبیانش نگردیدہ صور توہمات
و اشکال تخیلات را بارقہ ذہن ثاقبش ہمان نسبت خس و خاشاک با صاعقۂ محرق و ظلمت جہل و نادانی را مقابل شعلۂ ذکاوتش بعینہ
علاقۂ تاریکی شب ظلمانی با شمس شارق اگرنہ در ظلمت آباد ہند نیر طلعتش تابیدی ارباب علم و فضل کہ مانند ذرات در حضیض گمنامی
ناکام بودند بال و پر طیران براوج مدعا کشادہ بفوز ابدی چسان رسیدندی و شبپرہ چشمان کوتاہ بین کہ بقوت جہل و نادانی

سر استکبار بفرق فرقدمیسودند حجاب نومیدی برچهرهٔ مقصود کشیده رخت ادبار شیب نامرادی چگونه کشیدندی اگر جسم مجسم بخش را روح
مجردگویم رواست و مرتبهٔ عقل هیولانیش را درجهٔ عقل کل خوانم سزا آبای علوی را چنین جوهر فردی در صلب تاثیر بر نخورده و امهات سفلی
همچو فرزندی در کنار تربیت نه پرورده مرکز علمای آفاق مجمع مکارم اخلاق مقبول حضرت واهب المواهب خداوند خدا ئگان جان
هربرٹ هارنگٹن صاحب ادام الله اقباله وجعل الی کل خیر مآله رونق افزای محکمهٔ عدالت صدر و نظامت بود بتقریب تفحص احکام و فتاوای
مقدمات عدالت دیوانی و نظامت از کتب معتبرهٔ فقه آنجناب را سیر ترجمه انگریزی هدایه بمقابله فارسی و عربی آن اتفاق افتاد و بمقتضای
خبرت ذاتی که اکثر مسائل فقهیه در حافظهٔ کامله آنجناب محفوظ بود بر غلطهای ترجمه فارسی هدایه و انگریزی آن اطلاع دست داده تصحیح ترجمه فارسی
که درستی ترجمهٔ انگریزی وابستهٔ آن بود پیش نهاد خاطر دریا مقاطر گردید و این ضعیف الخلیقه بل لاشئ فی الحقیقه سرگردان بادیهٔ جهل و نادانی
محمد راشد ابن ضیاء الدین محمد بردوانی عفی الله عنهما که بعد تحصیل و فراغت از علوم ضروریه مرسومه بجناب مستطاب آن دُر مکنون بحر دانش و
بینش و کوکب دری فلک محیط آفرینش بشیوهٔ ملازمان منسلک و تربیت پذیر بود و عند التکرار یک مسئلهٔ علمی فواید هزاران مسائل از هر نوع
بر میداشت و تا قرنی از مائدهٔ پر فائده آن حاتم زمان زله ربای وظائف بوده اوقات چاشت و شام را با جمعی کثیر از ایتام و بیوگان
عیال خود بفراغت بسری برد و بمساعی جمیله اش بعهده مولویت عدالت پادشاهی سوپریم کورٹ و ترجمه فارسی و بنگله عدالت دیوانی
صدر و نظامت مقرر بود و بعد از ان بمقتضای فیض بخشیهای آن فیاض بتقرر خدمت افتای صدر سربلندی یافت مخاطب باین خطاب شد
که ترجمهٔ هدایهٔ فارسی صحیح بکنی این قلیل البضاعت آن امر را سرمایهٔ فوز جاودانی دانسته الفاظ مشتمله امر را مادهٔ تاریخ یافته فوراً انگشت اجابت
بر دیده نهاد و جناب خداوندی احوال ابتری ترجمهٔ فارسی و انگریزی بنواب گورنر جنرل موصوف که شمه از خوبیهای ذاتی و صفاتی آن والا نهاد
بالاگذشت اطلاع کرده اجازت تصحیح فارسی و چهاپهٔ آن بتوسط این حقیر بدست آویز تعمیم فوائد علمی که طالب علمان عربی خوان را تسهیل مطالب
هدایهٔ عربی و فارسی خوانان این ملک را که بهره از عربیت ندارند بدانستن مسائل و ادله آن و صاحبان عالیشان انگریز را بانفاذ احکام مقدمات
مرجوعهٔ عدالت دیوانی و نظامت بکار آید طلب فرمود نواب معزی الیه که موجد قوانین علوم و رسوم است بلا توقف بنظر استحسان در آورده
مؤنت تصحیح و چهاپهٔ آن بخزانه عامره حواله کرده اجازت داد چنانچه این قلیل البضاعت عدیم الحیثیت ترجمهٔ جلد اول که ترجمان سابق
رعایت عهدهٔ مترجمی که عبارت از ابقای معنی و تغییر الفاظ است مطلقاً نکرده بود ند بطور معهود که لازمهٔ ترجمه است کرد و در سه جلد دیگر که
ترجمهٔ آن بانگریزی شده بود بپاس اینکه از تغییر ترجمهٔ فارسی ترجمهٔ انگریزی بالکل ناقص خواهد شد و حکم جناب خداوندی بود که حتی الوسع در
ابقای آن کوشد ترجمهٔ سابق را بحال داشته همین التزام کرد که دلائل و مسائل متروکه اصل را الحاق کند و هر جاکه در اصل مطلب غلطی است تصحیح
آن نماید و تشریح مطالب و دقیقه آن عبارات شروح بقدر ضرورت الحاق کند تا طالب العلم هدایه خوان را بتسهیل عربی مددی رسد و فارسی خوانان
و صاحبان عالیشان بفهم مطالب آن محتاج بشروح و کتب دیگر نشوند و وجه فرق میان اصل ترجمه و الحاق بدینگونه صورت بست که انچه
در هدایهٔ عربی مذکور است ترجمهٔ آن بحروف عربی و انچه ملحق است بحروف فارسی در قالب طبع آورده شد و اکثر جا در اواخر ملحقات نام شروح
مثل عنایه و کفایه وغیره مندرج گردید تا درمیان اصل عبارت کتاب و لاحق بران فرق باشد و باید دانست که صاحب هدایه شیخ الاسلام

برهان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر مرغینانی راکه وفاتش در ۵۹۳ سنه پانصد ونود وسه وقوع یافته در هدایه شرح بدایه که هم از مصنفات اوست او بها است که دانستن آن بر طلاب واجب است یکی ازان انیست که هر جاکه گفته است که این حدیث محمول ست بر فلان معنی مراد ازان آنست که اهل حدیث آنرا بران معنی حمل نموده اند و هر جاکه میگویند که بجهت معنی که من آنرا بران حمل نمودم مراد ازان انیست که صاحب هدایه آن حدیث را بران حمل نموده اهل حدیث و از داب اوست که روایت خود را عام از سنت واثر که ثابت است بقول صحابه رض حدیث میگوید وگاهی فرق نمیکند ورمیان خبر واثر ودرجواب اما فاراذکر نمیکند باعتماد ظهور معنی ودران وصلیه واو را فرو میگذارد ومراد از فقه دلیل عقلی میدارد ودر مسائلیکه اختلاف است میان امام اعظم رض وشافعی رض یا امام یا صاحبین یا زفر دلیل شافعی وصاحبین یا زفر را اول می آرد ودلیل امام در آخر همه بشرحی می نگارد که جواب اوله شافعی وصاحبین وزفر ازان حاصل میشود وهمواره راضی بجواب اخیر است پس هر جاکه دلیل صاحبین را آخر ذکر کرده است رضای او بآن قول اخیر باید فهمید واز قال العبد الضعیف خود را مراد میگیرد ولیکن کتاب هدایه برای تعظیم صاحب هدایه بجای لفظ قال العبد الضعیف قال رحمه الله یا قال رضی الله عنه مقرر کرده اند وصاحب هدایه لفظ متکلم را برای احتراز از صیغهٔ انانیت ذکر نکرده است واز داب اوست که مسائل قدوری را اولا ذکر میکند وبعد ازان مسائل جامع صغیر واگر نوعی مخالفت در عبارت قدوری وجامع صغیر باشد عبارت جامع صغیر را بتصریح ذکر میکند واز داب اوست که جواب سوالات را بلا ذکر اسوله بطور دفع دخل مذکور می کند واز قیل وقال می پرهیزد ومرویست که صاحب هدایه کتاب خود ۱۳ بسیزده سال باتمام رسانید ودرین مدت صائم بود وهرگاه خادم او در خدمت شراب وطعام برای وی می آورد میگفت که آنجا بگذار وراه خود پیش گیر وبعد ازان آنرا بر فقیرے تصدق میکرد ودر اخفای صوم میکوشید وزاهد ومتورع بود لهذا کتاب او مقبول ومنتفع به شد واز انجاکه انسان ضعیف البنیان مساوق سهو ونسیان است وطریق مدعا پر از کریوه ومغاک لاجرم اگر بطے آن پای اندیشه را لغزشے رسد ودامن فکر را از خار وهم آویزشے توقع از بزرگان والا فطرت آنست که بچشم انصاف نگرند واز جرائم درگذرند

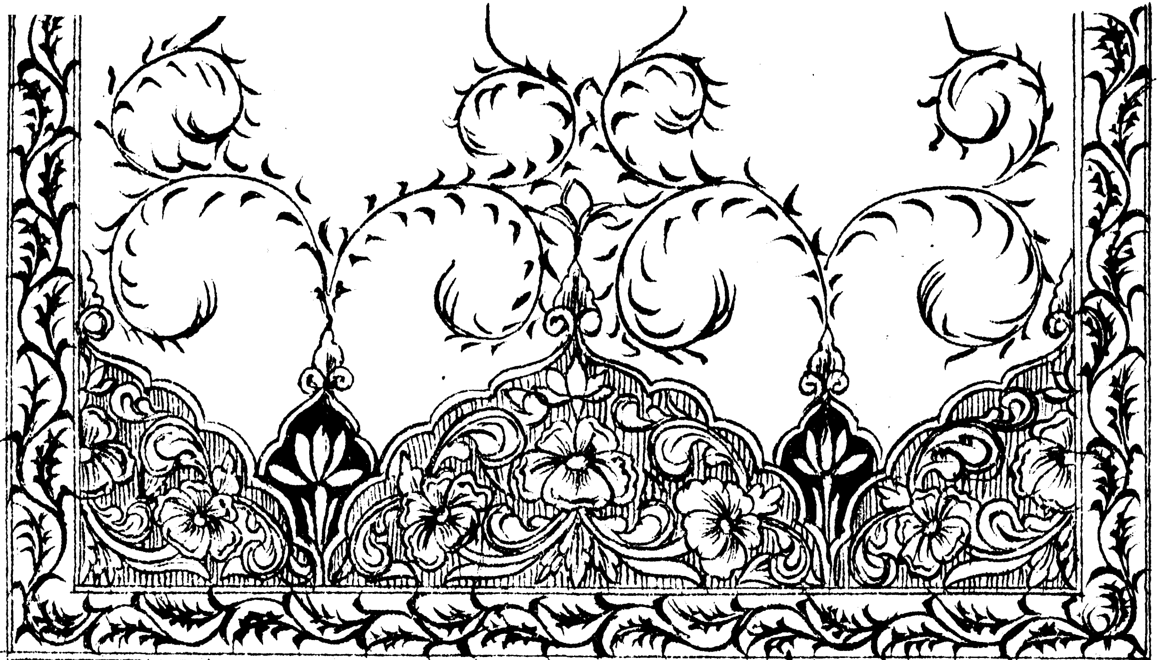
والعفو عند کرام الناس مامول

تمت



حمد و سپاس بقیاس معبودی را سزاوار است که فقهای بالغ اندیشه در راه طاعتش از طی کردن پست و بلند اصول و فروع درمانده رفتار و عقلای معرفت پیشه را در وادی جستجویش پای تعقل در عقال حیرت گرفتار شکر نعمتش که بر سائر افراد کائنات بمنزله فرض عین است بواجبی ادا کردن متعسر و کشیدن دامن ادراکش که ورای طاقت سرنجهٔ اجتهاد است بدراز دستی معقول و منقول متعذر و درود نامحدود تحفهٔ بارگاه صدر نشین مسند اصطفا است که اتباع سنت سنیه اش وصول رحمت یزدان را وسیله است و چراغ عالم افروز شرعیتش را از نبیهٔ صبح قیامت فتیله شرائف الصلوٰة و کرائم التحیات علیه و علی آله الاطهار و اصحابه الاخیار **اما بعد** بر آئینهٔ ضمیر دیباچه آرایان دفتر دانش و بینش و مرات خاطر ترجمه کشایان غوامض مجموعهٔ آفرینش منطبع میگرداند که کشور نزهت پیرو بنگاله از روزیکه بانوار فرمان فرمائی نواب گورنر جنرل عماد الدوله **مستر وارن هسٹنکس** بهادر جلادت جنگ مستضی و مستنیر گردیده است همگی همت والا نهمت او مصروف و معطوف بر آنست که حراست و پاسبانی بلاد و انتظام مهمات عباد بر وجهی صورت انعقاد یابد که عموم خلائق در ظل عدالت از تابش آفتاب شدت و محنت آسوده بال و مرفه الحال بوده ابواب بیداد و ظلم بر چهرهٔ انام از خواص و عوام بسته و ریسمان دراز فتنه متعدیان طریق حق مقطوع و گسسته گردد و چون حصول این مامول بدون شرع مقدسه نبوی و اوامر و نواهی ملت مصطفوی استکمال نمیپذیرد بنا بران این روشناس کشور خمول و انزوا داشتهر به **غلام یحیی** مامور و ماذون گشته که کتب عربیه علم فقه علی الخصوص کتاب مستطاب **هدایه** را که از غایت دقت و ایجاز بمثابه اعجاز بود باتفاق **ملا تاج الدین** و **میر محمد حسین** و **ملا شریعت الله** از زبان تازی بمحاوره عجمی منتقل سازد چنانچه بمعاضدت ایشان همت بر گماشته چندانکه گنجایش داشت نقش الفاظ عربی را بعبارت مانوس فارسی بر داشته **هدایه فارسی** نام گذاشته و هدایهٔ فارسی پیرایهٔ انجام یافت تاریخ اتمام آنست اگر چشم بصیرت باز و دماغ انصاف ساز است از فضائل این کتاب همین بس که عموم الناس را احتیاج بدان حاصل و فوائد و منافع آن شامل خواهد بود بر بسیاران این گلشن فیض مسکن مخفی و محتجب نماند که در اثنای ایراد مسائل هر جا که لفظ شیخین مذکور گشته مراد از ان قدوة المجتهدین امام ابو حنیفه و ارشد تلامذه او امام ابو یوسف رحمهما الله تعالی و آنجا که کلمهٔ طرفین نگارش یافته غرض از ان اسم سامی امام ابو حنیفه رحمة الله علیه و امام محمد است که نسبت استفادهٔ او بشیخین می پیوندد و مقصود از لفظ صاحبین هر دو تلامذه اند رحمهما الله تعالی توقع از مکارم اخلاق ناظران این اوراق آنکه اگر در مر در پست و بلند این مرحله دور را حیانا پای اندیشه از جای رفته باشد در طریق خورده گیری بیجا با نتازند و انگشت نمای طعن و ملامت نسازند و بالله التوفیق ❊

تمت



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی اعلی معالم العلم و اعلامه و اظهر شعائر الشرع و احکامه و بعث رسلا و انبیاء صلوات الله علیهم اجمعین الی سبیل الحق هادین و اخلفهم علماء الی سنن سننهم داعین یسلکون فیما لم یؤثر عنهم مسلک الاجتهاد مسترشدین منه فی ذلک و هو ولی الارشاد و خص و ائل المستنبطین بالتوفیق حتی وضعوا مسائل من کل جلی و دقیق غیر ان الحوادث متعاقبة الوقوع و النوازل یضیق عنها نطاق الموضوع

جمیع حمد ثابت است خدای را که بلند گردایند معالم علم و اعلام آن و ظاهر کرد شعائر شرع و احکام آن ف معالم جمع معلم است بمعنی نشان که بر راه نهند و مراد ازان اصول شرع است که مدارک علم شرعیست و اعلام جمع علم است بمعنی جبل و کوه و مقصود ازان علما است و شعائر جمع شعیره است بمعنی آنچه بروی نشانی باشد و مراد ازان اسباب و علل و شروط و علامات است و احکام عبارت است از حل و حرمت و صحت و فساد ص و مبعوث کرد رسل و انبیا را علیهم الصلوة و السلام که بسوی راه های حق هادی اند و خلیفه آنها کرد علما را که بسوی روش سنتهای آنها داعی اند و سلوک میکنند در چیزیکه مروی نیست از انبیا طریق اجتهاد را در حالیکه طلب رشد میکنند دران ازاو تعالی که ولی ارشاد است و خاص کرد اوائل مجتهدین را ف که ابوحنیفه رض و اصحاب ویست ص بتوفیق حتی که وضع کردند آنها در فتاوای خود ها مسائل را از قسم جلی و دقیق ف که عبارت است از مسائل قیاسیه و استحسانیه ص ولیکن حوادث متعاقبة الوقوع است اعنی پی در پی می آید ص و تنگی میکند از نوازل ف اعنی از واقعات ص کمر بند مسائل موضوع ف اعنی جوابهای منقوله از سلف دران کافی نیست

واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال وبالوقوف على الماخذ يعض عليها بالنواجذ وقد جرى على الموعد فی مبدأ بداية المبتدی ان اشرحها بتوفيق الله تعالی شرحا ارسمه بكفاية المنتهی فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المساغ وحين اكاد اتكأ عنه اتكاء الفراغ تبينت فيه نبذا من الاطناب وخشيت ان يهجر لاجله الكتاب فصرفت عنان العناية الى شرح اخر موسوم بالهداية اجمع فيه بتوفيق الله تعالى بين عيون الرواية ومتون الدراية تاركا للزوائد فی كل باب معرضا عن هذا النوع من الاسهاب مع انه يشتمل على اصول ينسحب عليها فصول واسال الله تعالى ان يوفقنی لاتمامها ويختم لی بالسعادة بعد اختتامها حتى ان من سمت همته الى مزيد الوقوف يرغب فی الاطول والاكبر ومن اعجله الوقت عنه يقتصر على الاصغر والاقصر وللناس فيما يعشقون مذاهب والفن خير كله ثم سألنی بعض اخوانی ان املی عليهم المجموع الثانی فافتتحته مستعينا بالله تعالی فی تحرير ما اقاوله متضرعا اليه فی التيسير لما احاوله انه الميسر لكل عسير وهو على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وحسبنا الله ونعم الوكيل

ص وشکار کردن شوارد ف اعنی وحشیان رمنده ص بافروختن آتش از موارد ف وفرودگاه آنها بآب است اعنی احکام مستخرجه حاصل میشود از اصول چنانکه شکار گرفته میشود از فرودگاه آن بآب ص وقیاس کردن بامثال از صنعت رجال است ف اعنی کارمردان کامل ص وآن صنعت حاصل میشود بوقوف بر مآخذ درحالیکه گرفته شود آنرا بنواجذ ف که دندانهای سپس همه دندانها است اعنی قیاس احکام بر نظائر آن کار کاملان ست ومیشود آن کار بدانستن مآخذ واصول بکمال مضبوطی واستحکام ص وبدرستیکه وعده رفته بود بمن در ابتدای کتاب بدایة المبتدی بآنکه بتوفیق خدا شرح آن کنم ونام آن نهم کفایة المنتهی پس شروع کردم دران حال آنکه وعده مسوغ است ف اعنی روا میدارد اقدام وامضای آنرا ص بعض مساغ ف درروا داشتن چه وعده مجوز ایفاست نه واجب آن ص وهرگاه قریب شد بآنکه حاصل شود مرا ازان فراغ دریافتم دران شرح اندکی از اطناب وترسیدم که بسبب آن متروک شود کتاب پس برگردانیدم عنان وعنایه ف اعنی قصد ظاهر وباطن خود ص بسوی شرحی دیگر مسمی به هدایه وبتوفیق خدا جمع خواهم کرد درآن عیون روایت ومتون درایت ف اعنی روایات مختار علما ومعانی مرویه ونکات متینه ص درحالیکه خواهم گذاشت زواید را در هر باب واعراض خواهم کرد ازین قسم اطناب ف که در کفایة المنتهی شده ص معهذا شامل خواهد شد این شرح بر اصول ف وقواعد ص که منجر وکشیده میشود بران فصول ف اعنی بسبب ایجاز هیچ از اصول وقواعد وفصول ومسائل متروک نشود ص ومیخواهم از خدا تعالی که توفیق دهد مرا باتمام آن وخاتمه من به نیکبختی کند بعد اختتام آن پس هرکس که برتری کند همت او بسوی زیادتی وقوف واطلاع رغبت کند در اطول واکبر ف که کفایة المنتهی ست ص وکسیکه عاجل الوقت است اقتصار کند بر اصغر واقصر ف اعنی هدایه ص ومردمان را در چیزهای مرغوب روشهای نوع بنوع است وروشها همه نیک اند وبعد ازان ف که خود صرف عنایه کرده بودم ص درخواستند از من بعض برادران که املا کنم بر آنها مجموعهٔ دوم پس شروع آن کردم حالیکه استعانت میکنم از خدا بنوشتن چیزیکه قول آن میکنم وتضرع میکنم بسوی خدا در آسان کردن چیزیکه قصد آن دارم بدرستیکه او تعالی آسان کنندهٔ هر عسیر است ف اعنی مشکل مشکل ص وبر هرچه بخواهد توانا وقدیر ولقبول کردن تضرع جدیر ف اعنی لائق ص وخداست بسندهٔ ما وبهتر وکیل

کتاب الطهارات

قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية ففرض الطهارة غسل الأعضاء الثلثة ومسح
الرأس بهذا النص والغسل هو الإسالة والمسح هو الإصابة وحد الوجه من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن وإلى شحمتي
الأذنين لأن المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا خلافا لزفر رح وهو يقول
إن الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في باب الصوم ولنا أن هذه الغاية لإسقاط ما وراءها إذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل وفي
باب الصوم لمد الحكم إليها إذ الاسم يطلق على الإمساك ساعة والكعب هو العظم الناتي هو الصحيح ومنه الكاعب قال والمفروض في مسح الرأس
مقدار الناصية وهو ربع الرأس لما روى المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه
والكتاب مجمل فالتحق بيانا به وهو حجة على الشافعي رح في التقدير بثلث شعرات وعلى مالك رح في اشتراط الاستيعاب وفي بعض الروايات قدره بعض
أصحابنا بثلث أصابع اليد لأنها أكثر ما هو الأصل في آلة المسح قال وسنن الطهارة غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء إذا استيقظ المتوضئ
من نومه لقوله عليه السلام إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده في الإناء حتى يغسلها ثلثا فإنه لا يدري أين باتت يده ولأن اليد

کتاب الطهارات ف و آن در لغت بمعنی تنزه و پاکی است از نجاست حقیقی و در شرع بمعنی تنزه و پاکی از مطلق نجاست است حقیقی باشد
یا حکمی ص مسئله ا فرمود خدا تعالی که ای مومنان وقتیکه قصد نماز کنید پس غسل کنید رویهای خود را و دستهای خود را تا مرافق ف اعنی آرنج ص
و مسح کنید سرهای خود را و غسل کنید پایهای خود را تا هر دو کعب پس فرض وضو از روی این نص غسل اعضای ثلثه ف اعنی روی و هر دو دست
و هر دو پای ص و مسح سر است و غسل بالفتح عبارت است از روان کردن ف آب بر عضو مغسول اعنی شستن ص و مسح عبارت
است از رسانیدن ف آب بر عضو بے آنکه روان شود ص وحد روی از منتهای رستنگاه موے سر تا زیر زنخ و از نرمه گوش تا نرمه
گوش دیگر است زیرا چه مواجهه ف که بمعنی رو برو شدن است از مقابله همین اعضا ص واقع میشود و مواجهه مشتق از وجه است و هر دو آرنج
و هر دو کعب نزد علمای ما در شستن داخل است بخلاف زفر رح که او می گوید که غایت زیر مغیا داخل نمیشود مانند شب در روزه و دلیل
علمای ما اینست که این غایت برای اسقاط ماورای غایت است زیرا چه اگر آن غایت نمی بود هر آئینه مستوعب میشد دست و پای کل آنرا
ف اعنی تا بغل و ران ص و در باب روزه ذکر غایت برای کشیدن حکم تا غایت است زیرا چه اسم ف روزه ص بر مطلق امساک
اطلاق کرده میشود و کعب استخوانی است برآمده ف اعنی شتالنگ ص و همین صحیح است و از ان لفظ کاعب آمده است و فرض
در مسح سر مقدار ناصیه است و آن ربع سر است زیرا چه روایت کرده است مغیره بن شعبه که نبی صلعم در خاک روبه جای قومی آمد و بول
کرد و وضو نمود و مسح کرد بر ناصیه و هر دو موزهٔ خود و قرآن ف درین حکم ص مجمل است پس عمل رسول صلعم بیان آن لاحق شد
و همین حدیث حجت است بر شافعی رح برای اندازه کردن او مسح سر را بسه مو و نیز حجت است بر مالک رح در شرط کردن او مسح
تمام سر را و در بعضی روایات اندازه کرد بعض اصحاب ما مسح سر را بسه انگشتان دست زیرا چه سه انگشت دست غالبا اصل آلهٔ مسح است
مسئله ۲ از سنتهاے ف وضو یکے ص شستن هر دو دست است پیش از در آوردن آن در آوند آب هرگاه
بیدار شود وضو کننده از خواب برای قول علیه السلام وقتیکه بیدار شود کسی از شما از خواب پس فرو نبرد دست خود را
در آوند آب تا که نشوید آن دست را سه بار زیرا چه معلوم نیست که کجا مانده است دست او در شب و برای اینکه دست

الة التطهير فتسن البداية بتنظيفها وهذا الغسل الى الرسغ لوقوعه الكفاية به فى التنظيف قال وتسمية الله تعالى فى ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والمراد به نفى الفضيلة والاصح انها مستحبة وان سماها فى الكتاب سنة ويسمى قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك والمضمضة والاستنشاق لان النبى عليه السلام فعلهما على المواظبة وكيفيتهما ان يمضمض ثلثا يأخذ لكل مرة ماء جديدا ثم يستنشق كذلك هو المحكى من وضوئه صلى الله عليه وسلم ومسح الاذنين وهو سنة بماء الراس خلافا للشافعى لقوله عليه السلام الاذنان من الراس والمراد بيان الحكم دون الخلقة قال وتخليل اللحية لان النبى عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك وقيل هو سنة عند ابى يوسف رح جائز عند ابى حنيفة ومحمد رح لان السنة اكمال الفرض فى محله والداخل ليس بمحل الفرض وتخليل الاصابع لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كى لا تتخللها نار جهنم ولانه اكمال الفرض فى محله وتكرار الغسل الى الثلث لان النبى عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم والوعيد لعدم رؤيته سنة قال ويستحب للمتوضى ان ينوى الطهارة فالنية فى الوضوء سنة عندنا وعند الشافعى فرض لانه عبادة فلا يصح بدون النية كالتيمم ولنا انه لا يقع قربة الا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر

آلهٔ تطهیر است پس مسنون است ابتدا بتطهیر آن واین شستن تا بند دست کافی است در تنظیف ف دبایکی دوم ص خواندن بسم الله در ابتدای وضو برای قول پیغمبر صلعم وضو نیست آن شخص را که بسم الله نخواند ومراد ازان نفی فضیلت است ف نه نفی صحت ص واصح آنست که بسم الله خواندن مستحب است اگرچه در کتاب آنرا سنت گفته واصح آنست که بسم الله قبل وبعد استنجا خوانده شود ف سوم ص مسواک چه پیغمبر صلعم بران مواظبت کرده است واگر مسواک نباشد باید که از انگشت بمالد دندان را چه پیغمبر صلعم چنین کرده است ف چهارم ص مضمضه ف اعنی آب در دهن جنبانیدن ف پنجم ص استنشاق ف اعنی آب در بینی کردن ص زیرا چه پیغمبر صلعم برانها مواظبت کرده است وکیفیت مضمضه واستنشاق اینست که سه بار مضمضه کند وهربار آب جدید بگیرد وبعد ازان استنشاق کند بهمان طور وهمین منقول است از وضوی پیغمبر صلعم ف ششم ص مسح هردو گوش وآن سنت است نزد علمای ما بآب سر ف اعنی به بقیه آبی که برای مسح سر گرفته شود ص بخلاف شافعی رح برای قول پیغمبر صلعم که هردو گوش از جملهٔ سر است ومراد ازان بیان حکم است نه بیان خلقت ف هفتم ص تخلیل ریش زیرا چه جبرئیل علیه السّلام بآن امر کرده است پیغمبر را صلعم وبعضی گفته اند که تخلیل ریش سنت است نزد ابی یوسف رح ونزد طرفین رح جائز است نه سنت زیرا چه سنت اکمال فرض است در محل فرض واندرون ریش محل فرض نیست ف هشتم ص تخلیل انگشتان برای قول علیه السلام تخلیل انگشتان کنید تا در نیاید در ان آتش دوزخ وبجهت آنکه تخلیل انگشتان اکمال فرض است در محل آن ف نهم ص سه بار شستن ف اعضای مذکوره ص زیرا چه پیغمبر علیه السّلام وضو کرد ف وشست اعضارا ص یک یک بار وفرمود که این وضوئیست که قبول نمیکند او تعالی نماز را مگر بآن ف وبعد ازان ص وضو کرد ف وشست اعضارا ص دو دو بار وفرمود که این وضوی شخصی است که دو چند میکند خدا اجر را برای او ف وبعد ازان ص وضو کرد ف وشست اعضارا ص سه سه بار وفرمود که این وضوی من است ووضوے پیغمبرانی است که پیش از من گذشته اند وهرکه برین زیاده یا ازین کم کند ف اعنی آنکه سه بار ص شستن را سنت اعتقاد نکند متعدی وظالم است ف دهم ص نیت وضو ونزد شافعی رح نیت در وضو فرض است زیرا چه وضو عبادت است پس بدون صحیح نباشد مانند تیمم ودلیل علمای ما آنست که وضو عبادت نمی شود مگر بنیت لیکن مفتاح نماز می شود بسبب آنکه وضو است باستعمال مطهر ف اعنی آب

بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة او هو ينبئ عن القصد ويستوعب رأسه بالمسح وهو السنة وقال الشافعي رح السنة هو التثليث
بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا ثلثا ومسح برأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عليه السلام والذي يروى من التثليث
محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روى عن ابي حنيفة رح ولان المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا فلا يكون مسنونا فصار كمسح الخف
بخلاف الغسل لانه لا يضره التكرار ويرتب الوضوء فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره وبالميامن والترتيب في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رح فرض
لقوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الآية والفاء للتعقيب ولنا ان المذكور فيها حرف الواو وهي لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة فيقتضي اعقاب
غسل جملة الاعضاء والبداية بالميامن فضيلة لقوله عليه السلام ان الله تعالى يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل **فصل** في
نواقض الوضوء المعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين لقوله تعالى اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ الآية وقيل للرسول
صلى الله عليه وسلم ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين وكلمة ما عامة فتتناول المعتاد وغيره والدم والقيح اذا خرجا من البدن
فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير والقيء ملأ الفم وقال الشافعي رح الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روى انه
عليه السلام قاء فلم يتوضأ ولان غسل غير موضع الاصابة امر تعبدي فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج المعتاد ولنا قوله
عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وقوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته

ص بخلاف تیمم زیرا چه تراب مطهر نیست مگر در وقت اراده نماز و نیز لفظ تیمم دلالت دارد بمعنی قصد ف که عین نیت است یا از و اهم ص مسح تمام سر بکند
و شافعی رح گفته است که سنت سه بار مسح کردن است بآبهای جدید باعتبار عضو مغسول و دلیل علمای ما انیست که انس رضی الله عنه
وضو کرد و شست اعضا را سه سه بار و مسح کرد سر را یکبار و گفت این وضوی رسول صلعم است و سه بار مسح که از پیغمبر صلعم مرویست آن محمول است
بر مسح سه بار بیک آب و سه بار بیک آب مسح کردن مشروع است و مرویست از ابی حنیفه رح و بجهت آنکه فرض نیست مگر مسح سر و از تکرار مسح بسا
است که بمرتبه غسل میرسد پس مسنون نبود و مانند مسح موزه باشد بخلاف غسل ف اعنی شستن ص که تکرار آن ضرر ندارد ف و از و هم ص
ترتیب پس ابتدا کند بچیزیکه ابتدا کرده بآن قرآن خدای تعالی و بمیامن ف اعنی اعضای راست ص و ترتیب در وضو نزد ما سنت است و نزد شافعی رح
فرض است زیرا چه در قول خدای تعالی پس بشوئید رویهای خود را تا آخر آیه فای تعقیب است و دلیل علمای ما رح آنست که دران آیه حرف
واو مذکور است و باتفاق اهل لغت واو برای مطلق جمع است بلا ترتیب و فا بران جمله داخل است پس مقتضای آن انیست که غسل جمله اعضا بلا ترتیب عقب
قصد نماز موجود شود و ابتدا بمیامن فضیلت است بجهت قول پیغمبر صلعم که بدرستیکه خدا تعالی دوست میدارد ابتدا کردن را باعضای راست در هر چیز حتی که نعل پوشیدن و شانه کردن
فصل در بیان شکننده وضو **مسئله** هر چیزیکه برآید از دو راه ف قبل و دبر ص شکننده وضو است بجهت قول خدا تعالی که و یا تیکه
بیاید کسی از شما از غایط الآیه و برای آنکه پرسیده شد از پیغمبر صلعم که شکننده وضو چه چیز است فرمود که هر چیزیکه برآید از سبیلین و لفظ هر چیز
بسبب عموم شامل است معتاد و غیر معتاد را **مسئله** ف بعض شکننده وضو ص خون و ریم است وقتی که با بیرون تن باشد
و شافعی رح گفته است که چیزیکه از غیر سبیلین برآید شکننده وضو نیست بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم قی کرد و وضو ننمود و بجهت آنکه
شستن غیر موضع نجاست امر تعبدی است ف و موافق قیاس نیست ص پس اقتصار نمود خواهد شد بر صورتیکه شرع بران
وارد است و آن مخرج معتاد است و دلیل علمای ما ف یکی ص انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که وضو واجب میشود از خون سائل
و نیز فرموده است که هر که قی کند یا در نماز خون از بینی اش جاری شود باید که برگردد و وضو کند و بنا کند بر نماز خود ف اعنی بقیه نماز را ادا کند

مالم يتكلم ولان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول غيران الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير وبملأ الفم في القئ لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لاخارجة بخلاف السبيلين لان ذالك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج وملأ الفم ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا وقال زفر رح قليل القئ وكثيره سواء وكذا لا يشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولاطلاق قوله عليه السلام القلس حدث ولنا قوله عليه السلام ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا وقول على رض حين عد الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم واذا تعارضت الاخبار يحمل ما رواه الشافعي رح على القليل وما رواه زفر رح على الكثير والفرق بين المسلكين ما قدمناه ولو قاء متفرقا بحيث لو جمع يملأ الفم فعند ابي يوسف رح يعتبر اتحاد المجلس وعند محمد رح يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا يروى ذلك عن ابي يوسف وهو الصحيح لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة وهذا اذا قاء مرة او طعاما او ماء

ص ما دامیکه تکلم نکرده باشد ف دوم ص آنکه خروج نجاست در زوال طهارت تاثیر دارد و اینقدر در اصل ف اعنی سبیلین ص معقول است ف بسبب تضاد طهارت و نجاست و معقول از مورد شرع متعدی میشود ص و اقتصار بر چهار عضو ف اعنی شستن روی و دست ص و پا و مسح سر خلاف قیاس است ف و خلاف قیاس مقتصر میشود بر مورد شرع ص لیکن هرگاه آن امر معقول از اصل که سبیلین است ضرورة متجاوز شود ف حتی که خروج نجاست از غیر سبیلین هم مزیل طهارت شود ص پس این امر خلاف قیاس هم به تبعیت آن متجاوز شود ف ورنه حکم نص متغیر گردد ص مگر آنکه خروج نجاست از غیر سبیلین بسیلان آن سوی موضعیکه حکم تطهیر آن لاحق است و بپری دهن در قی متحقق میشود زیرا چه بسبب زائل شدن پوست نجاست بجای خود ظاهر میشود و آن بادی است نه خارج بخلاف سبیلین زیرا چه آن محل نجاست نیست پس بمجرد ظهور آن دلیل انتقال و خروج است و قی باپری دهن آنست که اگر خواهد قی کننده که ضبط آن نماید نتواند کرد مگر بتکلف زیرا چه اینچنین قی غالبا بیرون می آید پس خروج آن اعتبار کرده شود و زفر رح گفته است که قی قلیل و کثیر برابر است بجهت اطلاق قول پیغمبر صلعم که قی حدث است و همچنین شرط نمیکند سیلان را ف و چیزیکه از غیر سبیلین بر آید ص بنا بر قیاس آن بر مخرج معتاد ف که سبیلین است ص و دلیل علمای ما ف یکی اینست ص که پیغمبر صلعم فرموده است که در یک قطره و دو قطره از خون وضو واجب نیست مگر آنکه سیلان کند ف دوم ص آنکه علی رضی الله عنه وقتیکه شمار کرد تمام شکننده وضو را گفت که قی باپری دهن و هرگاه تعارض شد میان اخبار پس حمل کرده شود حدیثی را که روایت کرده است شافعی رح بر قی قلیل و انچه روایت کرده است زفر رح محمول شود بر قی کثیر و فرق میان دو طریق همان است که پیشتر مذکور شد مسئله ۱۲ اگر شخصی قی کند چند بار باین طور که اگر جمع کرده شود بحد پری دهن رسد پس نزد ابی یوسف رح اتحاد مجلس معتبر است ف اعنی اگر در یک مجلس است شکننده وضو است ص و نزد محمد رح اتحاد سبب معتبر است و آن غثیان است ف اعنی شوریدن دل ص مسئله ۱۳ هر چیزیکه شکننده وضو نیست نجس نیست و این مرویست از ابی یوسف رح و همین صحیح است زیرا چه آن چیز را حکم نجاست داده نشده است حتی که بسبب آن وضو نمی شکند و اینهمه که مذکور شد وقتی است که قی کند تلخه یا طعام یا آب یا

فان قاء بلغما فغير ناقض عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ناقض اذا كان ملأ الفم والخلاف في المرتقي من الجوف اما النازل
من الرأس فغير ناقض بالاتفاق لان الرأس ليس بموضع النجاسة لابي يوسف رح انه نجس بالمجاورة ولهما انه لزج لا تتخلله النجاسة
وما يتصل به قليل والقليل في القيء غير ناقض فلو قاء دما وهو علق يعتبر فيه ملأ الفم لانه سوداء محترقة وان كان مائعا فكذلك عند محمد رح
اعتبارا بسائر انواعه وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقض الوضوء وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف ولو نزل
من الرأس الى ما لان من الانف نقض الوضوء بالاتفاق لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج والنوم مضطجعا او متكيا او مستندا الى شيء لو ازيل
لسقط لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن خروج شيء عادة والثابت عادة كالمتيقن به والاتكاء يزيل مسكة اليقظة
لزوال المقعد عن الارض ويبلغ الاسترخاء في النوم غايته بهذا النوع من الاستناد غير ان السند يمنعه من السقوط بخلاف حالة القيام
والقعود والركوع والسجود في الصلوة وغيرها هو الصحيح لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء والاصل فيه قوله
عليه السلام لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت
مفاصله والغلبة على العقل بالاغماء والجنون لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء والاغماء حدث في الاحوال كلها

پس اگر قی کند بلغم را شکننده وضو نبود نزد طرفین رح و ابو یوسف رح گفته است که قی بلغم شکننده وضو است اگر با پری دهن باشد و این
اختلاف دران قی است که از شکم برآید و اما بلغمی که از سر فرود آید پس آن شکننده وضو نیست بالاتفاق زیرا چه سر موضع نجاست نیست
و دلیل ابی یوسف رح اینست که بلغم ف برآمده از شکم بسبب مجاورة نجاست شکم ص نجس است و طرفین رح میگویند که
بسبب لزوجت بلغم نجاست دران درآمد نمیکند و نجاستیکه بآن متصل است قلیل است و قی قلیل شکننده وضو نیست مسئله
اگر قی کند کسی خون بسته را اعتبار کرده میشود دران پری دهن را زیرا چه آن سودای سوخته است و اگر آن خون رقیق بود شکننده وضو
است نزد محمد رح بقیاس سائر انواع قی و نزد شیخین رح شکننده وضو است اگر سیلان کرده باشد آن خون بقوت خود اگرچه قلیل بود
زیرا چه معده موضع خون نیست پس آن خون بسبب جراحتی بود که در شکم باشد مسئله اگر خون از دماغ فرود آید و تا پره بینی رسد
وضو باتفاق می شکند زیرا که چون آن خون بموضعی رسیده است که شستن آن واجب است ف در وضو یا در غسل ص پس خروج
متحقق شود مسئله خواب شکننده وضو است اگر خواب کننده بر پهلو بخوابد یا تکیه زند بزانو یا بدست خود یا پشت باز زند بچیزیکه اگر زائل شود
آن چیز بیفتد خواب کننده زیرا چه بر پهلو خفتن سبب استرخای مفاصل است پس از روی عادت خالی نمیشود از برآمدن چیزی ف از ریح
و غیره ص و چیزیکه از روی عادت ثابت است بمنزله چیزی است که از روی حس یقینا ثابت است و تکیه زدن زائل میکند تماسک
بیداری را بسبب زائل شدن مقعد از زمین و باین نوع تکیه زدن در خواب استرخا بنهایت میرسد مگر اینکه تکیه گاه خوابنده را از افتادن باز میدارد
بخلاف خوابیدن در حالت قیام و قعود و رکوع و سجود در نماز و غیر آن و همین صحیح است زیرا چه درینصورت بعض استمساک باقی میماند در تن
می افتاد خوابنده پس استرخا کامل نمیشود و اصل درین باب حدیث پیغمبر صلعم است که فرموده است وضو واجب نیست بر کسیکه بخوابد در حالت
قیام یا قعود یا رکوع یا سجود و جز این نیست که وضو واجب است بر کسیکه بر پهلو بخوابد زیرا چه هرگاه بر پهلو خوابد استرخا عارض میشود بمفاصل او
مسئله اغما ف اعنی مغلوبیت عقل که بیهوشی است ص و جنون ف اعنی مسلوبیت عقل که دیوانگی است ص شکننده وضو است زیرا چه
اغما و جنون در استرخا از خوابیدن بر پهلو زیاده تر است و اغما شکننده وضو است در جمیع احوال ف اعنی حال قیام و قعود و رکوع و سجود

وهو القياس في النوم الا انا عرفناه بالاثر والاغماء فوقه فلا يقاس عليه والقهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود والقياس انها لا تنقض وهو قول الشافعي رح لانه ليس بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثا في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة ولنا قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا وبمثله يترك القياس والاثر ورد في صلوة مطلقة فيقتصر عليها والقهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه وهو على ما قيل يفسد الصلوة دون الوضوء والدابة تخرج من الدبر ناقضة فان خرجت من رأس الجرح او سقط اللحم منه لا ينقض والمراد بالدابة الدودة وهذا لان النجس ما عليها وذلك قليل وهو حدث في السبيلين دون غيرهما فاشبه الجشاء والفساء بخلاف الريح الخارجة من القبل والذكر لانها لا تنبعث عن محل النجاسة حتى لو كانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر فان قشرت نفطة فسال منها ماء او صديد او غيره ان سال عن رأس الجرح نقض وان لم يسل لا ينقض وقال زفر رح ينقض في الوجهين وقال الشافعي رح لا ينقض في الوجهين وهي مسئلة الخارج من غير السبيلين وهذه الجملة نجسة لان الدم ينضج فيصير قيحا ثم يزداد نضجا فيصير صديدا ثم يصير ماء هذا اذا قشرها فخرج بنفسه واما اذا عصرها فخرج بعصره

وهمین قیاس است در خواب ف اعنی مقتضای قیاس است که خواب هم در جمیع احوال مثل اغما ناقض وضو شود بسبب زائل شدن مقعد از زمین و موجود بودن اصل استرخا ص مگر آنکه شناختیم ما عدم وجوب وضو را بر خوابنده در حالت قیام و قعود و رکوع و سجود از حدیث پیغمبر صلعم و اغما از خواب زیاده تر است پس قیاس کرده نشود خواب را بر اغما **مسئلہ ۹** شکننده وضو است خنده قهقهه در هر نمازیکه دران رکوع و سجود بود و قیاس آنست که شکننده وضو نشود و آن قول شافعی است رح زیرا چه آن نجس خارج نیست و از جهت آن قهقهه در نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت و در خارج نماز شکننده وضو نیست و دلیل علمای ما رح قول پیغمبر صلعم انست که هر که خندهٔ قهقهه کند در نماز پس باید که اعاده کند وضو و نماز هر دو را و بامثال این اخبار قیاس متروک میشود و این حدیث بر نماز کامل وارد شده است پس مقتصر خواهد شد بران نه متعدی خواهد شد ف سوی نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت ص و قهقهه خنده ایست که بشنود خنده کننده و نزدیکان او و ضحک آنست که بشنود آنرا خنده کننده نه نزدیکان او و ضحک مفسد نماز است و ناقض وضو نیست **مسئلہ** ابر آمدن کرم از دبر شکننده وضو است و اگر کرم از سر جراحت بر آید یا پارهٔ گوشت از جراحت بیفتد وضو نمیشکند زیرا چه رطوبتیکه بر بدن آن کرم است نجاست قلیل است و بر آمدن نجاست قلیل از سبیلین شکنندهٔ وضو است نه از غیر سبیلین پس نجاست قلیل بدن کرم بر آمده از غیر سبیلین مانند آروغ شکنندهٔ وضو نبود و نجاست قلیل بدن کرم بر آمده از سبیلین مانند تیز نرم شکنندهٔ وضو بود بخلاف ریحیکه از ذکر و فرج بر آید که شکنندهٔ وضو نیست زیرا چه آن ریح از محل نجاست نمی بر آید حتے که اگر ریح بر آید از فرج زنیکه دو راه او یک شده باشد مستحب است مراو را که اعادهٔ وضو کند زیرا چه احتمال است که آن ریح از دبر او آمده باشد **مسئلہ ۱۱** اگر بکند کسی پوست آبله را و آب یا ریم یا غیر آن روان شود از سر آن پس وضو میشکند و اگر روان نشود نمی شکند و زفر رح گفته است که در هر دو صورت وضو می شکند و شافعی رح گفته ست که در هر دو وجه وضو نمیشکند و آن مسئلهٔ خارج از غیر سبیلین است ف که بالا گذشت اعنی زفر رح شرط نمیکند سیلان را در انچه از غیر سبیلین بر آید و نزد شافعی رح شکننده وضو نیست مگر انچه از سبیلین بر آید ص و نزد علمای ما رح تمامی این نجس است زیرا چه خون بعد از پخته شدن ریم میشود و ریم بعد زیادت پختگی رقیق میشود بعد ازان آب میگردد لیکن این وقتی است که بد کندن پوست ف آب و ریم وغیره ص از خود روان شود اما اگر سیلان آن بسبب افشردن بود

فلا ينقض لانه مخرج وليس بخارج والله اعلم **فصل** في الغسل وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل سائر البدن وعند الشافعي رح هما سنتان فيه لقوله عليه السلام عشر من الفطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا كانا سنتين في الوضوء ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا امر بالاطهار وهو تطهير جميع البدن الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج بخلاف الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما منعدمة والمراد بما روى حالة الحدث بدليل قوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء وسنته ان يبدأ المغتسل فيغسل يديه وفرجه ويزيل النجاسة ان كانت على بدنه ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه ثم يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلثا ثم يتنحى عن ذلك المكان فيغسل رجليه هكذا حكت ميمونة رض اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما يؤخر غسل رجليه لانهما في مستنقع الماء المستعمل فلا يفيد الغسل حتى لو كان على لوح لا يؤخر وانما يبدأ بازالة النجاسة الحقيقية كيلا تزداد باصابة الماء وليس على المرأة ان تنقض ضفائرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر لقوله عليه السلام لام سلمة رضي الله عنها يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك وليس عليها بل ذوائبها هو الصحيح لما فيه من الحرج بخلاف اللحية لانه لا حرج في ايصال الماء الى اثنائها **قال** والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة النوم واليقظة وعند الشافعي رح خروج المني كيف ما كان يوجب الغسل

پس آن شکننده نیست زیرا چه آن برآورده شده است نه برامده والله اعلم

فصل در بیان غسل **مسئله ۱** فرض غسل مضمضه و استنشاق و شستن تمام بدن است و نزد شافعی رح مضمضه و استنشاق در غسل سنت است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که ده چیز سنت است و مضمضه و استنشاق در ان مذکور است و ازین جهت آن هردو در وضو سنت است و دلیل علمای ما رح اینست که خدا تعالی فرموده است که اگر شما جنب شوید طهارت کامل کنید و آن امر تطهیر جمیع بدن است مگر آنکه عضویکه رسانیدن آب بآن متعذر باشد از نص خارج است ف و رسانیدن آب در محل مضمضه و استنشاق متعذر نیست پس در نص داخل باشد ص بخلاف وضو زیرا چه واجب دران شستن روییست ف نه تمام بدن پس قیاس شافعی رح غسل را بوضو صحیح نبود ص و مقابله در میان محل مضمضه و محل استنشاق معدوم است و شافعی رح انچه روایت کرده است ف که مضمضه و استنشاق از جمله ده سنت است ص مراد ازان حالت حدث است ف اعنی اگر حال حدث آن چنان بود که موجب وضو باشد درین صورت آن هردو سنت است ص دلیل آن قول پیغمبر صلعم است که فرموده است که مضمضه و استنشاق فرض است در غسل جنابت و سنت است در وضو **مسئله ۲** سنت غسل آنست که غسل کننده اول هردو دست و فرج خود بشوید و پاک کند نجاست ف حقیقی را ص اگر بر بدن او باشد تا بسبب رسیدن آب منتشر نگردد و بعد ازان وضو کند مانند وضوی نماز مگر آنکه هردو پا را نشوید و بعد ازان بریزد آب بر سر و بر تمامی بدن خود سه بار بعد ازان از جای غسل جدا شود و بشوید هردو پای خود را همچنین روایت کرده است میمونه رضه از غسل پیغمبر خدا صلعم و تاخیر شستن هردو پا ف پیش از جدا شدن از جای غسل ص فائده ندارد حتی که اگر غسل کند بر تخته شستن هردو پا تاخیر کرده نشود **مسئله ۳** واجب نیست بر زن که در غسل واکند موی بافته خود را بشرطیکه برسد آب در بن موهای آن زن زیرا که پیغمبر صلعم فرموده است بام سلمه رض کفایت می کند ترا وقتیکه رسد آب در بن موهای تو و واجب نیست بر زن تر کردن گیسوهای او و همین صحیح است بخلاف ریش چه حرج نیست برسانیدن آب در میان آن **مسئله ۴** از سببهاے موجب غسل انزال منی است بر وجه جهندگی و شهوت از مرد و زن خواه در حالت خواب باشد خواه در حالت بیداری و نزد شافعی رحمة الله علیه خروج منی بهر طوریکه باشد موجب غسل است

لقوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى ولان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة فى اللغة خروج المنى على وجه الشهوة
يقال أجنب الرجل اذا قضى شهوته من المرأة والحديث محمول على الخروج عن الشهوة ثم المعتبر عند ابى حنيفة ومحمد رح انفصاله عن
مكانه على وجه الشهوة وعند ابى يوسف رح ظهوره ايضا اعتبارا للخروج بالمزايلة اذ الغسل يتعلق بهما ولهما انه متى وجب من وجه
فالاحتياط فى الايجاب والتقاء الختانين من غير انزال لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل اولم
ينزل ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره وقد يخفى عليه لقلته فيقام مقامه وكذا الايلاج فى الدبر لكمال السببية
ويجب على المفعول به احتياطا بخلاف البهيمة وما دون الفرج لان السببية ناقصة والحيض لقوله تعالى حتى يطهرن
بالتشديد وكذا النفاس بالاجماع وسن رسول الله عليه السلام الغسل للجمعة والعيدين وعرفة والاحرام
صاحب الكتاب نص على السنية وقيل هذه الاربعة مستحبة وسمى محمد رح الغسل فى يوم الجمعة حسنا
فى الاصل وقال مالك واجب لقوله عليه السلام من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله عليه السلام من توضأ
يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل وبهذا يحمل ما رواه على الاستحباب أو على النسخ ثم هذا الغسل للصلوة

بمای قول پیغمبر صلعم که آب از آب است یعنی غسل بسبب خروج آب منی است ودلیل علما آنست که امر خدا تعالی برای تطهیر شامل است جنب را ودر لغت
جنابت عبارت است از خروج منی بر وجه شهوت چه میگویند که جنب شد مرد وقتیکه قضای شهوت کند از زن وحدیث مذکور محمول است
بر خروج منی بر وجه شهوت وبعد ازان ف باید دانست ص که نزد طرفین وقت انفصال منی از مکان خود شهوت شرط است
ونزد ابی یوسف رح هم در وقت انفصال وهم وقت ظهور آن شهوت شرط است زیراچه وجوب غسل متعلق است بران هردو ف یعنی
انفصال وخروج بشهوت ص ودلیل طرفین انیست که هرگاه غسل بوجهی واجب شد پس احتیاط آنست که واجب گردانیده شود غسل را
بهرصورت مسئله ۵ اگر غائب شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود اگرچه انزال نشود زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه غائب
شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود خواه انزال کند یا نکند وبجهت آنکه دخول حشفه سبب انزال منی است ونفس منی از چشم انزال
کننده غائب است وگاهی بسبب قلت آن مخفی می ماند پس دخول حشفه را که سبب انزال منی است قائم مقام انزال نموده می شود وهمچنین
غسل واجب می شود بسبب دخول حشفه در دبر چه دخول حشفه در دبر نیز سبب کامل انزال است ودرین صورت بر مفعول نیز غسل واجب میشود
بنابر احتیاط بخلاف وطی بهیمه ودخول در چیزیکه سوای فرج باشد زیراچه دخول حشفه درین صورتها سبب ناقص است برای انزال ش
پس دخول حشفه را قائم مقام انزال کرده نشود ص مسئله ۶ از موجبات غسل است حیض برای قول خدا تعالی که نزدیکی نکنید
زن های خود را تا که طهارت کامله حاصل نشود وآنها را وهمچنین از موجبات غسل است نفاس ف یعنی پاکی زن از خونی که بعد زادن
می برآید ص بسبب انعقاد اجماع بران مسئله ۷ سنت کرد رسول صلعم غسل جمعه وهردو عید وغسل روز عرفه وغسل احرام را
وصاحب کتاب تصریح کرد بمسنون بودن این چهار غسل وبقول بعضی این چهار غسل مستحب است ومحمد رح گفته است که غسل جمعه حسن
است ومالک رح گفته است که آن غسل واجب است بجهت قول علیه السلام که هر که بیاید برای نماز جمعه باید که غسل کند ودلیل علمای ما
انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وضو کند در روز جمعه کافیست مر او را وهر که غسل کند افضل است وبسبب این حدیث محمول خواهد
حدیثی که روایت کرده است آن را مالک رح بر استحباب یا بر نسخ وبعد ازان باید دانست که غسل روز جمعه سنت است بلا...

عند ابي يوسف رح وهو الصحيح لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها وفيه خلاف الحسن رح والعيدان بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتاذي بالرائحة واما في عرفة والاحرام فسنبينه في المناسك ان شاء الله تعالى **قال** وليس في المذي والودي غسل وفيهما الوضوء لقوله عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضوء والودي الغليظ من البول يتعقب الرقيق منه خروجا فيكون معتبرا به والمني خاثر ابيض ينكسر منه الذكر والمذي رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله والتفسير ماثور عن عائشة رضي الله عنها

باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز به

الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته ومطلق الاسم يطلق على هذه المياه ولا يجوز بما اعتصر من الشجر والثمر لانه ليس بماء مطلق والحكم عند فقده منقول الى التيمم والوظيفة في هذه الاعضاء تعبدية فلا تتعدى الى غير المنصوص عليه اما الماء الذي يقطر من الكرم فيجوز التوضي به لانه ماء خرج من غير علاج ذكره في جوامع ابي يوسف رح وفي الكتاب اشارة اليه حيث شرط الاعتصار ولا يجوز بماء غلب عليه غيره فاخرجه عن طبع الماء

نزد ابی یوسف رح وهمین صحیح است زیراچه نماز جمعه فاضلتر است از روز جمعه ونیز طهارت مخصوص است بنماز ودران خلاف حسن رض است وروزهای عیدین مانند روز جمعه است زیراچه در روزهای عیدین اجتماع مسلمانان میشود پس دران روزها هم غسل مستحب باشد برای دفع اذیت مسلمانان از بوی بد واما استحباب غسل در روز عرفه وبرای احرام پس بیان آن عنقریب درکتاب الحج خواهد آمد انشاء الله تعالے **مسئله** از برآمدن مذی وودی غسل واجب نمیشود وجز این نیست که دران واجب میشود وضو بجهت قول پیغمبر صلعم که هر مردی که مذی برآید از وی پس برو وضو واجب است وودی بول غلیظ است که بر می آید بعد برآمدن بول رقیق وآن منی غلیظ سفید است که بسبب خروج آن آلت منکسر وسست میگردد وپس اعتبار کرده میشود آنرا با بول وودی منی رقیق مائل بسفیدیست که غالبا وقت ملاعبت مرد با زن می برآید واین تفسیر از عائشه رضی الله عنها منقول است والله اعلم

باب در بیان آبی که بآن وضو وغسل رواست وآبی که بآن غسل ووضو روا نیست **مسئله** طهارت از حدث ف اعنی وضو وغسل ص رواست بآب باران وآب بیابانها وچشمها ودریا وچاهها بجهت قول خدا تعالی که نازل کردیم از آسمان ماء طهورا ف اعنی آب پاک کننده را ص وقول پیغمبر صلعم که آب طهور است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه تغیر گرداند رنگ آنرا یا مزه یا بوی آنرا وبجهت قول علیه السلام در حق دریا که طهور است آب آن وحلال است میته آن ومطلق ماء ف اعنی آب ص شامل است تمامی آبها را **مسئله ۱** روا نیست طهارت بآبیکه افشرده شود از شجر یا ثمر زیراچه آن آب مطلق نیست وحکم قرآن وقت نایابی آب منقول است بسوی تیمم ف چه او تعالے فرموده است که اگر آب نیابید تیمم کنید وحکم این اعضا اعنی وضو وغسل تعبدیست نه قیاسی ص پس متعدی نشود بسوی غیر منصوص علیه ف اعنی آب شجر وثمر بقیاس انکه در ازاله نجاست حقیقی ملحق میشود بآب مطلق در جواز وضو وغسل بآن که امر تعبدیست ملحق بآب مطلق نگردد ص **مسئله ۲** رواست وضو بآبیکه میچکد از درخت انگور زیراچه آن آب از خود بغیر عمل برآمده است مذکور است این مسئله در جوامع ابی یوسف رح وعبارت قدوری نیز بآن مشعر است که افشردن را ف ودر عدم جواز طهارت ص شرط کرده است **مسئله ۴** روا نیست وضو بآبیکه بران غیر آن غالب شود وآب را از طبع آن ف که رقت وسیلان است ص بیرون کند

كالاشربة والخل وماء الورد وماء الباقلى والمرق وماء الزردج لانه لا يسمى ماء مطلقا والمراد بماء الباقلى ما تغير بالطبخ فان تغير بدون الطبخ يجوز التوضي به ويجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه كماء المد والماء الذي اختلط به الزعفران او الصابون او الاشنان قال رض اجرى في المختصر ماء الزردج مجرى المرق والمروي عن ابي يوسف رح انه بمنزلة ماء الزعفران هو الصحيح كذا اختاره الناطفي والامام السرخسي وقال الشافعي رح لا يجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض لانه ماء مقيد الا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا يخلو عنها عادة ولنا ان اسم الماء باق على الاطلاق الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة واضافته الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين ولان الخلط القليل لا يعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه كما في اجزاء الارض فيعتبر الغالب والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح فان تغير بالطبخ بعد ما خلط به غيره لا يجوز التوضي به لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء الا اذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة كالاشنان ونحوه لان الميت يغسل بالماء الذي اغلي بالسدر بذلك وردت السنة الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه وكل ماء وقعت فيه النجاسة لم يجز الوضوء به قليلا كانت النجاسة او كثيرا وقال مالك رح يجوز ما لم يتغير احد اوصافه لما روينا وقال الشافعي رح يجوز اذا كان الماء قلتين لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا ولنا حديث المستيقظ من منامه وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة

چون شربت بنفشه وغیره و سرکه و گلاب و آب باقلا و شوربا و آب زرد معصفر زیرا چه براین چیزها اطلاق لفظ آب بدون قید نمی شود ومراد از آب باقلا آبی است که دران جوش داده شود باقلا را وازان متغیر گردد و آب باقلا که بدون جوش دادن ف مثلا از خیسانیدن ص متغیر گردد وضو بآن جائز است در مختصر قدوری آب زرد معصفر را بمنزله شوربا اعتبار کرده است و از ابی یوسف رح مرویست که آن بمنزله آب زعفران است وهمین صحیح است وهمچنین است مختار ناطفی و امام سرخسی و شافعی رح گفته است که وضو روا نیست بآب زعفران ومانند آن از چیزیکه از جنس زمین نبود زیرا چه آن آب مقید است لهذا گفته میشود آنرا آب زعفران ف نه مطلق آب ص بخلاف اجزای زمین که آب خالی نمی باشد ازان از روی عادت ودلیل علمای ما انیست که اطلاق اسم مطلق آب بران باقی است وازینجهت برای آن نام دیگر مقرر نشده است و اضافت آن بسوی زعفران مانند اضافت آب است بسوی چاه وچشمه ونیز مخلوط شدن چیز قلیل معتبر نیست زیرا چه احتراز ازان ممکن نیست مانند اجزای زمین پس اعتبار غالب راست واعتبار غلبه باجزا است نه بتغیر رنگ وهمین صحیح است واگر بعد امیزش چیز دیگر باب بسبب جوش دادن متغیر گردد آن آب وضو بآن جائز نبود زیرا چه آن آب در معنی باران فرود آمده از آسمان باقی نمی ماند چه آتش آنرا متغیر گردانیده مگر آنکه جوش داده شود دران آب چیزی را که مقصد ازان مبالغه در نظافت و پاکی بود مثل اشنان ومانند آن زیرا چه مرده را غسل میدهند بآبیکه گرم میکنند با سدره و بآن حدیث وارد است مگر آنکه آن چیز بر آب غالب شود وچنان گردد که گو یا پست با آب آمیخته است زیرا چه درین هنگام اسم آب ازان زائل میشود **مسئله ۵** آب غیر جاری که دران نجاست افتد وضو بآن روا نیست قلیل باشد آن نجاست یا کثیر و مالک رح گفته است که وضو بآن رواست مادامیکه یکی از اوصاف آب متغیر نگردد بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد ف که آب پاک است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه تغیر دهد رنگ یا مزه یا بوی آنرا ص شافعی رح گفته است که وضو بآن رواست بشرطیکه آن آب دو قله باشد وقله دو صد و پنجاه من شرعیست ودلیل شافعی رح انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که آب هرگاه بمقدار دو قله بود تحمل نجاست نمی کند ودلیل علمای ما یکی آن حدیث است که درحق بیدار شونده از خواب وارد است دوم آنکه او صلعم فرموده است که بول نکند کسی در آب دائم ف اعنی غیر جاری ص ونه غسل جنابت کند کسی دران

من غير فصل والذي رواه مالك ورد في بير بضاعة وماؤه كان جاريا في البساتين وما رواه الشافعي ضعفه ابو داؤد وهو يضعف عن احتمال النجاسة والماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم ير لها اثر لانها لا تستقر مع جريان الماء والاثر هو الطعم او الرائحة او اللون والجاري ما لا يتكرر استعماله وقيل ما يذهب بتبنة والغدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الآخر اذا وقعت نجاسة في احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر لان الظاهر ان النجاسة لا تصل اليه اذ اثر التحريك في السراية فوق اثر النجاسة ثم عن ابي حنيفة رح انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو قول ابي يوسف رح وعنه بالتحريك باليد وعن محمد رح بالتوضي ووجه الاول ان الحاجة اليه في الحياض اشد منها الى التوضي وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس وعليه الفتوى والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح وقوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع وعن ابي يوسف رح انه لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجاري **قال** وموت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها وقال الشافعي يفسد لان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة

و درين هيچ تفصيل نفرموده است ف كه بقدر دو قله باشد يا كمتر ازان ص وحديثيكه روايت كرده است آنرا مالك رح وارد است در بير بضاعه كه آب آن در بستانها جاري بود ف وآن چاهي است قديم در مدينه وبضاعه نام زني است كه صاحب آن چاه بود ص وحديثيكه روايت كرده است آنرا شافعي رح تضعيف آن كرده است ابو داؤد رحمة الله عليه وگفته است كه در اسناد آن ضعف است يا آنكه ف معني حديث آنست ص كه از تحمل نجاست ضعيف ميشود ف ونجس ميگردد ص **مسئله ۶** آبي كه جاريست اگر دران نجاست افتد وضوء بآن جائز است بشرطيكه اثر نجاست دران پيدا نباشد زيرا چه نجاست در آب جاري مستقر نمي ماند واثر نجاست بوي آنست يا مزه يا رنگ آن وآب جاري آنست كه استعمال آن مكرر نمي شود وبقول بعض آب جاري آنست ف كه بزور رواني خود برگ ص كاه را ببرد **مسئله ۷** غدير عظيم ف اعني حوض بزرگ ص كه از جنبانيدن آب يكطرف آن آب طرف ديگر نجنبد اگر بيك جانب آن نجاست افتاده است وضو بجانب ديگر آن زيرا چه ظاهر است كه نجاستيكه افتاده است بيكجانب آن نميرسد بجانب ديگر چه اثر جنبانيدن آب قوي تر است در سرايت از اثر نجاست وازابي حنيفه رح مرويست كه تحريك يكجانب غدير به تحريك جانب ديگر معتبر است بغسل وهمين قول ابي يوسف رح است ونيز مرويست ازابي يوسف رح كه تحريك آب بدست معتبر است وازمحمد رح مرويست كه تحريك بوضو معتبر است ووجه روايت ابي حنيفه رح اينست كه حاجت بسوي حوض براي غسل زياده تر است از حاجت بسوي آن براي وضو وبعض فقها اندازه كرده اند غدير عظيم را از روي مساحت ده در ده از گز كرباس از براي توسعه بر آدميان وفتوي برين است ودر عمق غدير عظيم معتبر همين است كه غدير بحالي بود كه از برداشتن آب بغرفه زمين آن مكشوف نگردد وهمين صحيح است وآنچه مذكور شده در كتاب قدوري كه اگر نجاست بيك جانب افتد بجانب ديگر وضو جائزست دران اشارت است بسوي آنكه نجس ميشود جاي افتادن نجاست وازابي يوسف رح مرويست كه جاي افتادن نجاست نيز نجس نميشود مگر وقتيكه اثر نجاست دران جا ظاهر باشد مانند آب جاري **مسئله ۸** اگر بميرد در آب جانوريكه خون سائل ندارد مثل مگس وپشه وزنبور وكژدم ومانند آن پس آن آب نجس نمي شود وشافعي رح گفته است كه نجس ميگردد زيرا چه اين چيزها حرام است وحرمت آن بجهت كرامت ف وبزرگي ص نيست وآن علامت نجاست است بخلاف كرم سركه وكرم ثمر زيرا چه دران ضرورت است

ولنا قوله علیه السلام فیه هذا هو الحلال اکله وشربه والوضوء منه ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت
حتی حل المذکی لانعدام الدم فیه ولا دم فیها والحرمة لیست من ضرورتها النجاسة کالطین وموت ما یعیش فی الماء فیه لا یفسده
کالسمک والضفدع والسرطان وقال الشافعی رح یفسده الا السمک لما مر ولنا انه مات فی معدنه فلا یعطی له حکم النجاسة کبیضة
حال مخها دما ولانه لا دم فیها اذ الدموی لا یسکن فی الماء والدم هو النجس وفی غیر الماء قیل غیر السمک یفسده لانعدام المعدن
وقیل لا یفسده لعدم الدم وهو الاصح والضفدع البحری والبری سواء وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن وما یعیش
فی الماء ما یکون توالده ومثواه فی الماء ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد **قال** الماء المستعمل لا یطهر الاحداث خلافا لمالک
والشافعی رحمهما یقولان ان الطهور ما یطهر غیره مرة بعد اخری کالقطوع وقال زفر وهو احد قولی الشافعی ان کان المستعمل
متوضیا فهو طهور وان کان محدثا فهو طاهر غیر طهور لان العضو طاهر حقیقة وباعتبار یکون الماء طاهرا
لکنه نجس حکما وباعتباره یکون الماء نجسا فقلنا بانتفاء الطهوریة وبقاء الطهارة عملا
بالشبهین وقال محمد رح وهو روایة عن ابی حنیفة رح هو طاهر غیر طهور لان ملاقاة الطاهر

ودلیل علمای ما رح یکی قول پیغمبر است صلعم در حق آن آب که حلال است خوردن آن وروا است وضو بآن ودوم اینکه نجس کننده نیست مگر آمیزش
خون مسفوح باجزای آب وقت مردن آن جانور حتی که حلال میشود جانور مذبوح بسبب انعدام خون در آن ودر جانوران مذکور خون سائل نیست
وحرام را ضرور نیست که نجس شود مانند خاک ف که حرام است وناپاک نیست ص **مسئله** واگر بمیرد در آب جانوری که زندگانی میکند
در آب مانند ماهی وغوک وخرچنگ پس آن آب ناپاک نمیشود وشافعی رح گفته است که ناپاک میشود مگر بسبب مردن ماهی ودلیل او بالا گذشت ف
وآن اینکه آن جانوران حرام اند مگر ماهی ص ودلیل علمای ما یکی اینست که آن جانوران در معدن خود مرده اند پس حکم کرده نشود به نجاست آن چنانکه اگر
زرده بیضه خون گردد ف چه اگر اینچنین بیضه را کسی در آستین خود گرفته نماز گذارد جائز است بخلاف آنکه اگر شیشه پر از شراب یا بول را در آستین گیرد
ونماز گذارد جائز نبود ص دوم اینکه در جانوران مذکور خون نیست زیرا چه جانوریکه خون سائل دارد در آب ماندن نمی تواند وموجب نجاست نیست
مگر خون واگر بمیرد ف از این قسم جانوران ص در غیر آب ف مانند شیر ص وطعام پس قول بعض علما آنست که مردن غیر ماهی ناپاک میگرداند آنرا زیرا چه
آن چیزها ف معدن آن نیست ص وبقول بعض ف در غیر آب نیز بموت آن جانوران ص ناپاک نمیشود زیرا چه در جانور مذکور خون نیست وهمین صحیح است
وغوک بحری وبری برابر است وبقول بعض از مردن غوک بری آب ناپاک میشود زیرا چه در آن خون است وآب معدن آن نیست ومراد از جانوری که زندگانی
در آب میکند آنست که توالد وزندگانی آن در آب بود اما جانوری که زندگانی آن در آب بود وتوالد وتناسل آن در آب نبود مردن آن در آب
موجب ناپاکی آب بود ص **مسئله** روا نیست استعمال آب مستعمل در طهارت احداث بخلاف مالک وشافعی رح وآنها میگویند که طهوریت ف که
صفت آب است عبارت است ص از اینکه غیر خود را مکرر طاهر کند مانند قطوع که ف عبارت است از چیزیکه بار بار قطع بدان حاصل شود
مثل شمشیر ص وزفر رح گفته است وآن یکی از دو قول شافعی است رح که اگر استعمال کننده آن آب با وضو بود پس آب مستعمل طهور است واگر بی وضو
است پس آن آب طاهر است وطهور نیست زیرا چه عضو مسلمان پاک است حقیقی وباین اعتبار باید که آب مستعمل طاهر باشد
ونجس است حکماً وباین اعتبار باید که آب مستعمل نجس باشد پس حکم کرده شد که آب مستعمل طاهر است وطهور نیست تا رعایت هر دو
اعتبار شود وبقول محمد رح وآن روایتی است از ابی حنیفه رح آب مستعمل طاهر است وطهور نیست زیرا چه ملاقات طاهر که آب است

الطاهر لا توجب التنجس الا انه اقيمت به قربة فتغيرت به صفته كمال الصدقة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رح هو نجس لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ولانه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية فيعتبر بماء ازيلت به النجاسة الحقيقية ثم في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح نجاسة غليظة اعتبارا بالمستعمل في الحقيقة وفي رواية ابي يوسف رح عنه وهو قوله نجاسة خفيفة لمكان الاختلاف والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القربة قال رض وهذا عند ابي يوسف رح وقيل هو قول ابي حنيفة ايضا وقال محمد رح لا يصير مستعملا الا باقامة القربة لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام اليه وانها تزال بالقربة وابو يوسف رح يقول اسقاط الفرض مؤثر ايضا فيثبت الفساد بالامرين ومتى يصير الماء مستعملا الصحيح انه كما زال عن العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده والجنب اذا انغمس في البئر لطلب الدلو فعند ابي يوسف رح الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء بحاله لعدم الامرين وعند محمد رح كلاهما طاهران الرجل لعدم اشتراط الصب والماء لعدم نية القربة وعند ابي حنيفة رح كلاهما نجسان الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة

باطاهر که عضو است موجب نجس گشتن آن آب نیست ولیکن هرگاه بآب مستعمل عبادت حاصل شود پس صفت طهوریت آن متغیر میگردد مانند مال صدقه ف بسبب حاصل شدن عبادت بآن مال متغیر میگردد وصفت آن وطیب نمی ماند ومثل چرک شمرده میشود ولهذا حرام است در حق هاشمی ص وبقول شیخین رح آب مستعمل نجس است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر آئینه بول نکند کسی از شما در آب دایم ف اعنی غیر جاری ص ونه غسل جنابت کند کسی دران وبجهت اینکه بآب مستعمل ازاله نجاست حکمی نموده شده است پس قیاس کرده خواهد شد بر آبی که بآن ازاله نجاست حقیقی میشود وبروایت حسن از ابی حنیفه رح آب مستعمل نجس است به نجاست غلیظه بنا بر قیاس آن بر آبی که مستعمل شود در ازاله نجاست حقیقی وبروایت ابی یوسف از ابی حنیفه رح که نیز قول ابی یوسف رح است آب مستعمل نجس است به نجاست خفیفه زیراچه در طهارت ونجاست آن اختلاف است مسئله ۱ آب مستعمل همان است که زائل کرده شود بآن حدث را یا استعمال کرده شود در بدن بر وجه عبادت قال رض که این قول ابی یوسف رح است وبعضی گفته که نیز قول ابی حنیفه است رح ومحمد رح گفته است که آب مستعمل نمیشود مگر باستعمال آن بر وجه قربت وعبادت زیراچه آب مستعمل نمیشود مگر بسبب انتقال نجاست گناه بسوی آن ونجاست گناه انتقال نمیکند بسوی آب مگر وقتیکه استعمال کرده شود بر وجه عبادت وابو یوسف رح میگوید که بسبب اسقاط فرض نیز مستعمل میگردد وبجهت سقوط حدث از اعضای وضو مسئله ۲ گفتگو کرده اند علما درینکه آب کدام وقت مستعمل میشود صحیح آنست که هرگاه از بدن زائل میشود مستعمل میگردد زیراچه پیشتر از زوال حکم کرده نمی شود بمستعمل بودن آن بسبب ضرورت ف ورنه طهارت حاصل نشود ص وبعد انفصال از بدن ضرورت مذکوره باقی نمی ماند مسئله ۳ وقتیکه غوطه زند شخص جنب در چاه برای جستن دلو مثلا پس نزد ابی یوسف رح آن شخص بحال خود بود ف اعنی جنب باشد ص زیراچه نزد ابی یوسف رح برای اسقاط فرض ف اعنی غسل جنابت ص ریختن ف آب بر سر وبدن ص شرط است وآن متحقق نیست در صورت مذکوره وآب چاه نیز بحال خود ماند بسبب انعدام اسقاط فرض ونیت عبادت ونزد محمد رح شخص جنب وآب چاه هر دو پاک بود سبب پاکی جنب اینست که نزد او رح ریختن آب شرط نیست وسبب پاکی آب چاه اینکه نیت عبادت یافته نشد ونزد ابی حنیفه رح شخص جنب وآب چاه هر دو ناپاک است اما آب بجهت آنکه شخص جنب اسقاط فرض از بعض اعضا ف اعنی پای خود کرد ص باول ملاقات ف ورسیدن بآب وازان جنابت از پای او زائل گردید

والرجل لبقاء الحدث فی بقیة الاعضاء وقیل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل وعنه ان الرجل طاهر لان الماء لا یعطی له حکم الاستعمال قبل الانفصال وهو وفق الروایات عنه **قال** وکل اهاب دبغ فقد طهر وجازت الصلوة فیه والوضوء منه الا جلد الخنزیر والآدمی لقوله علیه السلام ایما اهاب دبغ فقد طهر وهو بعمومه حجة علی مالک رح فی جلد المیتة ولا یعارض بالنهی الوارد عن الانتفاع من المیتة وهو قوله علیه السلام لا تنتفعوا من المیتة باهاب لانه اسم لغیر المدبوغ وحجة علی الشافعی رح فی جلد الکلب ولیس الکلب بنجس العین الا تری انه ینتفع به حراسة واصطیادا بخلاف الخنزیر لانه نجس العین اذ الهاء فی قوله تعالی فانه رجس منصرف الیه لقربه وحرمة الانتفاع باجزاء الآدمی لکرامته فخرجا عما رویناه ثم ما یمنع النتن والفساد فهو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا لان المقصود یحصل به فلا معنی لاشتراط غیره ثم ما یطهر جلده بالدباغ یطهر بالذکاة لانه یعمل عمل الدباغ فی ازالة الرطوبات النجسة وکذلک یطهر لحمه وهو الصحیح وان لم یکن ماکولا وشعر المیتة وعظمها طاهر وقال الشافعی رح نجس لانه من اجزاء المیتة ولنا انه لا حیوة فیهما ولهذا لا یتألم بقطعهما فلا یحلهما الموت اذ الموت زوال الحیوة وشعر الانسان وعظمه طاهر وقال الشافعی رح نجس

ص واما شخص جنب پس ناپاک است بسبب باقی بودن حدث جنابت در باقی اعضای او وبقول بعض فقها ناپاکی شخص جنب بسبب چسپیدن آب مستعمل در بدن اوست وبروایت دیگر از ابی حنیفه رح شخص جنب پاک باشد زیراچه آب مستعمل نمی شود مگر بعد انفصال از بدن وفقها گفته اند که این روایت موافق تر است بفقه نسبت بروایات دیگر **مسئله ۱۴** هر پوست غیر مدبوغ که دباغت نموده شود پاک میگردد وجائز می شود نماز دران وبرآن ف و وضو از دلو آن ص سوای پوست آدمی وخوک زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر پوست که دباغت داده شود پاک میگردد واین حدیث بسبب عموم خود حجت است بر مالک رح ف درباب جائز بودن نماز بر پوست مردار نزد او ص وحدیث مذکور معارض نشود آن نهی را که وارد است درباره انتفاع از مرده وآن قول علیه السلام است که نفع نگیرید از مرده باهاب ف اعنی پوست آن ص زیراچه اهاب پوست غیر مدبوغ است ونیز حدیث مذکور حجت است بر شافعی رح ف درباب پاک نبودن پوست سگ بعد از دباغت نزد او مانند پوست خوک ص زیراچه سگ مانند خوک نجس عین نیست لهذا جائز است انتفاع به سگ باینطور که نگهداشته می شود برای نگاهبانی وشکار بخلاف خوک که آن نجس عین است وضمیر غائب در قول خدا تعالی که آن ناپاک است راجع بسوی خوک است بسبب قرب آن وحرمت انتفاع باجزای آدمی بسبب بزرگی اوست پس آدمی وخوک از حدیث مذکور مستثنی است وبعد ازان ف باید دانست ص که چیزیکه باز میدارد پوست را از بدبو شدن وفاسد گشتن همان دباغت است اگرچه آن چیز هیچ قیمت نداشته باشد مثل در آفتاب نهادن وخاک مالیدن زیراچه مقصود همین قدر حاصل میشود پس شرط کردن غیر آن مثل ف استعمال برگ کنار وغیره چیزهای عفص ص وجه ندارد **مسئله ۱۵** هر پوستیکه بدباغت پاک میشود پس بسبب ذبح آن جانور نیز پاک میشود زیراچه ذبح در زائل کردن رطوبات نجسه کار دباغت میکند وهمچنین پاک میشود بسبب ذبح گوشت مذبوح اگرچه خوردن آن حرام باشد وهمین صحیح است **مسئله ۱۶** موی مرده واستخوان آن پاک است وبقول شافعی رح ناپاک است زیراچه آن از اجزای مردارست ودلیل علمای ما انیست که اجزای مذکوره ذی حیات نیست واز نجهت تألم حاصل نمیشود ببریدن آن پس موت بآن اجزا عارض نمیشود چه موت عبارت از زوال حیات است **مسئله ۱۷** موی انسان واستخوان آن پاک است ونزد شافعی رح ناپاک است

لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلا يدل على نجاسته **فصل** في البير واذا وقعت في البير نجاسة نزحت وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها باجماع السلف ومسائل البير مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان وقعت فيها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانًا والقياس ان تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان ان آبار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها فتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر اليه في المروي عن ابي حنيفة رح وعليه الاعتماد ولا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخثي والبعر لان الضرورة تشمل الكل وفي الشاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين قالوا يرمي البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة ولا يعفى القليل في الاناء على ما قيل لعدم الضرورة وعن ابي حنيفة رح انه كالبير في حق البعرة والبعرتين فان وقع فيها خرء الحمام او العصفور لا يفسده خلافا للشافعي رح له انه استحال الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاجة ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته لا الى نتن رائحة فاشبه الحمأة فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عند ابي حنيفة رح وابي يوسف وقال محمد رح لا ينزح الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا واصله ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده نجس عندهما

زیرا چه انتفاع بآن وبیع آن جائز نیست وعلمای ما رح می گویند که عدم جواز انتفاع وبیع آن بنا بر کرامت وبزرگی اوست پس دلیل نجاست آن نشود

فصل دربیان احکام آب چاه **مسئله** اگر بفتید در چاه نجاستے ف غیر حیوان ص کشیده شود تمامی آب آن براے پاک کردن آن چاه وبرین اجماع سلف است ومسائل چاه ها مبنی است بر اتباع آثار نه بر قیاس پس اگر بفتید در چاه یک پشک یا دو پشک شتر یا گوسفند بسبب آن آب چاه ناپاک نمیگردد واین از روی استحسان است وقیاس آنست که ناپاک شود بجهت افتادن نجاست در آب قلیل ووجه استحسان آنست که دهانه چاه های صحرا مرتفع نمی باشد ومواشی گرد آن ف میگردد وپشک می افگند ص وباد می اندازد آنرا در چاه پس بسبب این ضرورت اعتبار نکرده شود نجاست قلیل را ودر نجاست کثیر ضرورت نیست واز ابی حنیفه رح مرویست که نجاست کثیر آنست که نظر کننده آنرا کثیر داند وهمین روایت معتبر است نه آنچه مرویست که آن مفوض است برای کسیکه بآن مبتلا شود وفرق نیست درمیان پشک شتر وسرگین اسپ وگاؤ ودرمیان تر وخشک وشکسته وناشکسته آن زیرا چه ضرورتیکه مذکور شد این همه را شامل است واگر گوسپند یک پشک یا دو پشک انداز ودر آوندیکه دران شیر دوشیده می شود پس درینصورت فقها گفته اند که آن پشک را باید انداخت وشیر را باید نوشید بجهت ضرورت **مسئله ۲** - اگر نجاست قلیل بفتید در اوند آب پس آن آب ناپاک میگردد بجهت عدم ضرورت واز ابی حنیفه رح مرویست که آوند شیر مانند چاه است در حق افتادن یک یا دو پشک **مسئله ۳** اگر بفتید در چاه پنجال کبوتر یا گنجشک آب ناپاک نمیگردد وشافعی رح میگوید که ناپاک می شود زیرا چه آن پنجال در آخر بدبو می شود پس مانند پنجال ماکیان باشد ودلیل علمای ما رح آنیست که مسلمانان متفق اند بنگهداشتن کبوتران در مساجد واکثر طاقهای سازند در مساجد برای نگهداشتن کبوتران با آنکه امر شارع است بتطهیر مساجد وآن پنجال در آخر بدبو نمی شود پس مانند خاک بود **مسئله ۴** اگر بول کند گوسفند در چاه پس نزد شیخین رح تمامی آب چاه باید کشید ومحمد رح میگوید که نباید کشید آب آن چاه مگر وقتیکه بول بر آن غالب شود ودرین هنگام آن آب طهور نمی ماند واصل آن اینست که نزد محمد رحمه الله بول جانوران ماکول اللحم پاک است ونزد شیخین رحمهما الله ناپاک است ودلیل محمد رحمه الله آنست

ان النبی علیه السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل و البانها و لهما قوله علیه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه من غیر فصل و لانه یستحیل الی نتن و فساد فصار کبول ما لا یوکل لحمه و تاویل ما روی انه عرف شفاؤهم وحیا ثم عند ابی حنیفة لا یحل شربه للتداوی لانه لا یتیقن بالشفاء فیه فلا یعرض عن الحرمة و عند ابی یوسف یحل للتداوی للقصة و عند محمد یحل للتداوی و غیره لطهارته عنده و ان ماتت فیها فارة او عصفورة او سودانیة او صعوة او سام ابرص نزح منها عشرون دلوا الی ثلثین بحسب کبر الدلو و صغرها یعنی بعد اخراج الفارة لحدیث انس رضی انه قال فی الفارة اذا ماتت فی البیر و اخرجت من ساعتها ینزح منها عشرون دلوا و العصفورة و نحوها تعادل الفارة فی الجثة فاخذت حکمها و العشرون بطریق الایجاب و الثلثون بطریق الاستحباب فان ماتت فیها حمامة او نحوها کالدجاجة و السنور نزح منها ما بین اربعین دلوا الی ستین و فی الجامع الصغیر اربعون او خمسون و هو الاظهر لما روی عن ابی سعید الخدری رض انه قال فی الدجاجة اذا ماتت فی البیر ینزح منها اربعون دلوا هذا البیان الایجاب و الخمسون بطریق الاستحباب ثم المعتبر فی کل بیر دلوها الذی یستقی به منها و قیل دلو یسع فیه صاع و لو نزح منها بدلو عظیم مرة مقدار عشرین دلوا

که پیغمبر صلعم امر کرده بود قوم عرنیین را بخوردن بول شتر و شیر آن ف و عرنه موضعی است یا قبیله که قوم عرنیین بآن منسوب است و قصهٔ آن قوم اینست که آنها در مدینه نزد پیغمبر صلعم مسلمان شدند و بسبب عدم موافقت هوای مدینه بیمار شدند در رنگ آنها زرد گشت پس پیغمبر صلعم فرمود که بروید در جائیکه شتر برای صدقه در آنجا است و بخورید بول و شیر شتران و آنها از آن عمل شفا یافتند ص و دلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که احتراز کنید از بول زیرا چه اکثر عذاب قبر بسبب عدم احتراز از انست و درین هیچ فرق نکرده است میان بول ماکول اللحم و غیر آن دوم اینکه بول ماکول اللحم بدبو و متعفن است مانند بول غیر ماکول اللحم و انچه روایت کرده است آنرا محمد رح تاویل آن انیست که پیغمبر صلعم دریافته بود از وحی ف شفای آن قوم در خوردن بول شتر ص و بعد از ان ف باید دانست ص که نزد ابی حنیفه رح خوردن بول ماکول اللحم حلال نیست نه برای تداوی و نه برای غیر آن زیرا چه یقینا معلوم نیست که شفا در ان است پس ارتکاب حرام یقینی برای امر محتمل نباید کرد و نزد ابی یوسف رح خوردن آن بجهت تداوی حلال است بنابر قصهٔ عرنیین و نزد محمد رح خوردن آن حلال است بجهت تداوی و غیر آن زیرا چه بول ماکول اللحم نزد او پاک است مسئله ۵ اگر بمیرد در چاه موش یا گنجشک یا صعوه یا سودانیه یا چلپاسه پس بعد بر آوردن آن جانوران از آن چاه کشیده شود آب از ان چاه بمقدار بیست دلو تا سی دلو بمقدار کلانی و خوردی دلو زیرا چه انس رض حکم کرده بود بکشیدن بیست دلو از چاهیکه موشی در ان افتاده بود و همان ساعت آن موش بر آورده شده بود از چاه و گنجشک و مانند آن مثل موش است در جثه پس حکم آن مانند حکم موش بود و کشیدن آب بمقدار بیست دلو واجب است و بمقدار سی دلو مستحب است مسئله ۶ اگر بمیرد در چاه کبوتر یا مانند آن چون ماکیان و گربه پس کشیده شود آب از ان چاه بمقدار چهل دلو تا شصت دلو و در جامع صغیر مذکور است که کشیده شود آب بمقدار چهل تا پنجاه دلو و همین ظاهر است زیرا چه مرویست که ابو سعید خدری رض گفته است که چهل دلو آب کشیده شود از چاه اگر بمیرد در ان ماکیان و این برای بیان آنست که کشیدن چهل دلو بطریق وجوب است و کشیدن پنجاه دلو بطریق استحباب است و بعد از ان ف باید دانست ص که معتبر در هر چاه دلو همان چاه است که بآن آب کشیده میشود از ان و بقول بعض مراد از ان دلویست که بمقدار صاع باشد و اگر کشیده شود از چاه بدلو عظیم بیکبار مقدار بیست دلو

جاز لحصول المقصود وان ماتت فيها شاة او آدمي او كلب نزح جميع ما فيها من الماء لان ابن عباس وابن الزبير رض افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم فان انتفخ الحيوان فيها او تفسخ نزح جميع ما فيها صغر الحيوان او كبر لانتشار البلة في اجزاء الماء وان كانت البئر معينة بحيث لا يمكن نزحها اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء وطريق معرفته ان تحفر حفرة مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح منها الى ان تمتلئ او ترسل فيها قصبة وتجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء ثم تعاد القصبة فتنظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها عشر دلاء وهذان عن ابي يوسف رح وعن محمد رح ينزح مائتا دلو الى ثلثمائة فكانه بنى قوله على ما شاهد في بلده وعن ابي حنيفة رح في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر الغلبة بشئ كما هو دابه وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء وهذا اشبه بالفقه وان وجدوا في البئر فارة او غيرها ولا يدرى متى وقعت ولم ينتفخ اعادوا صلوة يوم وليلة اذا كانوا توضؤا منها وغسلوا كل شئ اصابه ماؤها وان كانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوة ثلثة ايام ولياليها وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليهم اعادة شئ حتى يتحققوا انها متى وقعت لان اليقين لا يزول بالشك وصار كمن رأى في ثوبه نجاسة

كافی بود برای حصول مقصود **مسئله** اگر بمیرد درچاه گوسفند یا آدمی یا سگ پس کشیده شود تمام آبیکه دران است زیرا چه ابن عباس رض و ابن زبیر رض فتوی داده اند بکشیدن تمام آب وقتیکه مرده بود زنگی درچاه زمزم واگر بمیرد درچاه حیوانی و آماسیده شود یا منفسخ گردد یعنی اجزای آن ازهم پاشد پس کشیدن تمامی آب آن واجب گردد خواه آن حیوان کوچک باشد یا کلان زیرا چه درینصورت رطوبت آن حیوان در اجزاء آب منتشر میگردد و پس اگر آن چاه چشمه دار باشد و کشیدن تمامی آب ازان ممکن نبود پس کشیدن آنقدر آب که در انجا بالفعل موجود است کافی است و برای معرفت مقدار آب چاه چشمه دار دو طریق است یکی آنکه ص کنده شود گوی بمقدار عمق آن چاه و بعد ازان کشیده شود آب ازان چاه و پرکرده شود آن گو در اف دوم انیست ص که چوبی راشل عصا دران چاه بینداز ند وبعد ازان علامت کنند بر موضعیکه آب چاه تا بانجا رسد و بعد ازان بکشند ازان چاه ده دلو آب مثلا و بعد ازان باز بینداز ند آن چوب را دران چاه و ببینند که بسبب کشیدن ده دلو آب چه قدر کم شده است ازان چوب پس باید که بکشند بمقابل هر مقدار ازان ده دلو آب را ف تا آنکه بمقدار چوب آب ازچاه کشیده شود ص واین هردو طریق منقول است از ابی یوسف رح و از محمد رح مرویست که کشیده شود ازان چاه دوصد دلو آب تا سه صد دلو وشاید که قول محمد رح مبنی است بر انچه او مشاهده کرده است در شهر خود ف که بغداد است ص چه اکثر درچاههای بغداد دوصد دلو آب بود تا سه صد ویقول بعض عمل کرده شود بقول دوکس که آنها را بصیرت بود در امر آب واین قول اشبه بفقه است **مسئله** اگر یافته شود درچاه موشی یا غیر آن ومعلوم نبود که آن کدام وقت افتاده است پس اگر آن موش آماسیده یا متفسخ نگردیده باشد باید که اعاده کرده شود نماز یک روز وشب را اگر از آب آن چاه وضو کرده باشد وشسته شود هرچیزرا که آب چاه بآن رسیده باشد واگر آن موش مثلا اماسیده یا منفسخ باشد پس باید که اعادهٔ نماز سه روز وشب کرده شود واین نزد ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که اعادهٔ نماز اصلا واجب نیست مگر وقتیکه به یقین معلوم شود که آن موش ازکدام وقت دران چاه افتاده است پس ازانوقت حکم به نجاست آب آن چاه کرده شود ودلیل صاحبین رح انیست که آب آن چاه از سابق پاک است یقینا وبسبب یافتن موش دران شک افتاد چه معلوم نیست که کدام وقت افتاده است وران یقین زائل نمیشود وبسبب شک وچنان شد که اگر شخصی به بیند نجاستی را درجامه خود

ولا یدری متی اصابته ولابی حنیفة رح ان للموت سببا ظاهرا وهو الوقوع فی الماء فیحال به علیه الا ان الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العهد فقدرناه بیوم ولیلة لان ما دون ذلك ساعات لا یمکن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلی هی علی الخلاف فیقدر بالثلث فی البالی وبیوم ولیلة فی الطری ولو سلم فالثوب بمرأی عینه والبئر غائبة عن بصره فیفترقان

فصل فی الاسآر وغیرها

وعرق کل شیء معتبر بسؤره لانهما یتولدان من لحمه فاخذ احدهما حکم صاحبه وسؤر الآدمی وما یؤکل لحمه طاهر لان المختلط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر ویدخل فی هذا الجواب الجنب والحائض والکافر وسؤر الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغه ثلثا لقوله علیه السلام یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا ولسانه یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی وهذا یفید النجاسة والعدد فی الغسل وهو حجة علی الشافعی رح فی اشتراط السبع ولان ما یصیبه بوله یطهر بالثلث فما یصیبه سؤره وهو دونه اولی والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام

دنداند که این نجاست کدام وقت بجامه او رسیده است پس بر او اعادهٔ نماز اصلا واجب نیست ف درچنین در ینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که ظاهر همین است که آن موش بسبب افتادن در ان چاه مرده است پس ظاهر همین نسبت اعتبار کرده خواهد شد لیکن آماسیدن دلالت میکند بر تقادم پس اندازهٔ آن بسه شبانه روز کرده شد وعدم تفسخ وآماسیدن دلالت میکند بر قرب عهد پس اندازهٔ آن بیک روز و شب نموده شد چه کمتر از ان ساعتها است که ضبط آن ممکن نیست واز مسئله دیدن نجاست در جامه که صاحبین رح آنرا نظیر آورده اند جواب اینست که مسئلهٔ مذکوره متفق علیه نیست بلکه دران نیز اختلاف است اعنی نزد ابی حنیفه رح سه روز اندازه نموده میشود اگر نجاست خشک باشد و بیک روز و شب اندازه نموده میشود اگر آن نجاست تر باشد واگر تسلیم کرده شود که مسئله مذکوره متفق علیها است پس فرق میان آن و میان مسئله که کلام در انست اینست که جامهٔ انسان تحت نظر وی است و چاه از نظر غائب است پس قیاس آن بران صحیح نبود

فصل دربیان پس خورده و عرق **مسئله** اعرق هر حیوان در حکم پس خورده آنست زیرا چه عرق و لعاب دهن هر دو از گوشت متولد است پس حکم هر دو یک خواهد بود **مسئله** پس خوردهٔ آدمی که خواه مسلمان باشد یا کافر یا جنب و حایض وپس خورده هر حیوان ماکول اللحم پاک است زیرا چه مخلوط شده است بآن پس خوردهٔ لعاب دهن آن وآن متولد است از گوشتیکه پاک است پس پاک بود **مسئله** پس خوردهٔ سگ ناپاک است وآوندیکه دران بخورد سگ چیزی سه بار شسته شود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که سه بار شسته شود آوندیکه سگ دران خورده باشد و زبان سگ وقت خوردن آب میرسد بآب ف نه بآوند ص و هرگاه بسبب آب خوردن سگ در آوند ناپاک میشود آوند پس آب مذکور بطریق اولی ناپاک خواهد شد و حدیث مذکور مشتمل است بر دو چیز یکی تنجس آب آوند دوم عدد ثلثه در شستن وقید اخیر ف اعنی وجوب شستن سه بار ص حجت است بر شافعی رح در شرط کردن او هفت بار شستن آوند مذکور و حجت دیگر آنست که هرگاه آوندیکه بول کند دران سگ بشستن سه بار پاک شود پس آوندیکه آب خورد دران سگ بطریق اولی پاک خواهد بود بشستن سه بار وانچه در حدیث آمده است که آوند مذکور را هفت بار باید شست و بآن دلیل گرفته است شافعی رح پس آن محمول است بر ابتداء اسلام اعنی در ابتدای اسلام همین حکم بود ف و بعد از ان بر شستن سه بار حکم قرار یافته است

وسور الخنزير نجس لانه نجس العين على ما مرّ وسور سباع البهائم نجس خلافا للشافعي رح فيما سوى الكلب و الخنزير لان لحمهما نجس ومنه يتولد اللعاب وهو المعتبر في الباب وسور الهرة طاهر مكروه وعن ابي يوسف رح انه غير مكروه لان النبي عليه السلام كان يصغي لها الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ منه ولهما قوله عليه السلام الهرة سبع والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة وما رواه محمول على ما قبل التحريم ثم قيل كراهته لحرمة اللحم وقيل لعدم تحاميها النجاسة وهذا يشير الى التنزه والاول الى القرب من التحريم ولو اكلت الفارة ثم شربت على فوره الماء يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها والاستثناء على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رح ويسقط اعتبار الصب للضرورة وسور الدجاجة المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة وكذا سور سباع الطير لانها تاكل الميتات فاشبه الدجاجة المخلاة وعن ابي يوسف رح انها اذا كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قذر على منقارها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة

مسئلہ ۴ پس خوردهٔ خوک ناپاک است زیراچه خوک نجس عین است چنانچه بالا گذشت **مسئلہ ۵** پس خوردهٔ جانور درنده ناپاک است ف زیراچه گوشت آن ناپاک است ولعاب دهن ازان متولد است ص وشافعی رح میگوید پس خوردهٔ درندگان سوای سگ وخوک پاک است **مسئلہ ۶** پس خوردهٔ گربه پاک است لیکن مکروه است نزد طرفین وازابی یوسف رح مرویست که مکروه نیست زیراکه پیغمبر صلعم آوند وضوی خود را کج میکرد وگربه ازان آب میخورد وبعد ازان پیغمبر صلعم ازان آب وضو میکرد ودلیل صاحبین رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که گربه درنده است ومراد ازان بیان حکم شرعی است ف نه بیان خلقت ص پس معلوم شد ف که پس خوردهٔ آن ناپاک است ص لیکن نجاست ساقط است بعلت طواف یعنی پیغمبر صلعم فرموده است که گربه طواف میکند در خانه های شما ومیگردد دران ف پس اگر پس خوردهٔ آن ناپاک شود حرج لازم آید وباین علت ص نجاست از پس خورده گربه ساقط شد وکراهت باقی ماند وچیزیکه روایت کرده است ابو یوسف رح محمول بر ما قبل تحریم است وبعض فقها گفته اند که کراهت پس خوردهٔ آن بنابر حرمت گوشت آنست پس کراهت تحریمی خواهد بود وبعض فقها گفته اند که کراهت بنابر آنست که گربه از خوردن نجاست احتراز نمیکند پس کراهیت مذکور کراهیت تنزیهی خواهد بود **مسئلہ ۷** اگر بخورد گربه موش را وبعد ازان درهمان ساعت بنوشد آب را ازآوندی پس آن آب ناپاک میگردد ولیکن اگر زمانی درنگ کند وبعد ازان آب خورد پس آن آب ناپاک نمیگردد زیراچه درینصورت آن گربه می شوید دهن خود را از لعاب دهن خود واین حکم نزد ابی حنیفه رح وابی یوسف رح هردو است زیراچه نزد ابی یوسف رح اگرچه برای پاکی ریختن آب شرط است ولیکن درینصورت بسبب ضرورت آن شرط نزد او ساقط است چه گربه بر ریختن آب قادر نیست **مسئلہ ۸** پس خوردهٔ ماکیان بی قید که می چرد مکروه است زیراچه آن ماکیان نجاست می خورد واگر محبوس باشد باین طور که منقار آن بر پای آن نرسد پس درینصورت پس خوردهٔ آن مکروه نیست زیراچه درینصورت نجاست نخورد وهمین حکم سباع طیر است چون باز وغیره زیراچه آن جانور نیخورد مرده را پس آن مانند ماکیان بی قید است وازابی یوسف رح مرویست که آن وقتی است که محبوس باشد باینطور که بداند صاحب آن که نجاست نیست در منقار آن پس درینصورت پس خوردهٔ آن مکروه نیست

واستحسن المشائخ هذه الرواية وسور ما يسكن البيوت كالحية والفارة مكروه لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السور الا انه
سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة والتنبيه على العلة في الهرة وسور الحمار والبغل مشكوك فيه قيل الشك
في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب على الماء وقيل الشك في طهوريته لانه لو وجد الماء لا يجب عليه
غسل رأسه وكذا لبنه طاهر وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان فحش فكذا سوره وهو الاصح ويروى نص محمد رح على طهارته
وسبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته او اختلاف الصحابة رض في نجاسته وطهارته وعن ابي حنيفة رح
انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته فان لم يجد غيرهما يتوضأ بهما ويتيمم ويجوز ايهما
قدم وقال زفر رح لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق ولنا ان المطهر احدهما
فيفيد الجمع دون الترتيب وسور الفرس طاهر عندهما لان لحمه ماكول وكذا عنده في الصحيح لان الكراهة
لاظهار شرفه فان لم يجد الا نبيذ التمر قال ابو حنيفة رح يتوضأ به ولا يتيمم لحديث ليلة
الجن فان النبي عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء وقال ابو يوسف رح يتيمم ولا يتوضأ به

و این روایت را مستحسن شمرده اند مشائخ رح مسئله ۹ پس خورده جانوریکه سکونت میکند در خانه چون مار و موش مکروه است زیراچه
حرمت گوشت آن موجب نجاست پس خوردهٔ آنست ولیکن نجاست آن ساقط است بنابر علت طواف چنانچه سابقا مذکور شد پس کراهیت
آن باقی خواهد ماند مسئله ۱۰ پس خورده خر و استر مشکوک است ولیکن بعض گفته اند که شک است در طهارت آن چه اگر طاهر می بود
طهور می شد مادامیکه لعاب بران غالب نمی شد و بقول بعض شک در طهوریت آنست وهمین اصح است زیراکه اگر کسی بآب مشکوک وضو
کند و بعد ازان آب پاک بدست او آید واجب نمی شود باو که شوید سر خود را که بآب مشکوک آن را مسح کرده بود وهمچنین شیر خر
پاک است و عرق آن مانع جواز نماز نیست اگرچه کثیر باشد پس معلوم شد که پس خوردهٔ آن نیز پاک است و محمد رح تصریح نموده است
بانیکه پس خوردهٔ خر و استر پاک است و بدانکه بسبب شک ف در طهارت و طهوریت آن ص تعارض ادله است اعنی بعض دلیل
دلالت میکند بر اباحت آن و بعض ازان دلالت میکند بر حرمت آن و نیز اختلاف صحابه رض است در نجاست و طهارت آن و از
ابی حنیفه رح مرویست که پس خورده خر نجس است و این بنابر ترجیح دادن حرمت و نجاست است بر حلت و طهارت و بدانکه استر
از نسل خر است پس او نیز بمنزله خر خواهد بود مسئله ۱۱ اگر یافته نشود آب سوای آب مشکوک که پس خوردهٔ خر و استر است پس حکم آن نیست
که جمع کرده شود میان وضو و تیمم اعنی وضو کند بآب مشکوک و تیمم نیز کند خواه اول وضو کند بآب مذکور و بعد ازان تیمم یا بر عکس آن کند
و زفر رح گفته است که جائز نیست مگر همچنین که اول وضو کند بآب مذکور و بعد ازان تیمم نماید زیراچه ف استعمال ص آب مذکور واجب
است پس آن مانند آب مطلق بود و دلیل علماے ما رح اینست که موجب طهارت درین دو صورت یکی ازان دو چیز است پس جمع نمودن
میان آنها مفید است نه ترتیب مسئله ۱۲ پس خوردهٔ اسپ پاک است نزد صاحبین رح زیراکه اسپ ماکول اللحم است وهمچنین است
نزد ابی حنیفه رح بنابر روایت صحیح زیراچه کراهیت گوشت اسپ نزد ابی حنیفه رح بجهت اظهار شرف است نه بجهت نجاست مسئله ۱۳
اگر نیابد شخصی آب را سوای نبیذ تمر پس درینصورت بقول امام ابی حنیفه رح وضو کند بآن آب و تیمم در کار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم وضو
کرده است بآن در لیلة الجن وقتیکه آب بدست نیامده بود و ابو یوسف رح گفته است که درصورت مذکور تیمم کند فقط و وضو نکند

قال

وهو رواية عن ابي حنيفة رح وبه قال الشافعي رح عملا بآية التيمم لانها اقوى وهو منسوخ بها لانها مدنية وليلة الجن كانت مكية وقال محمد رح يتوضأ به ويتيمم لان في الحديث اضطرابا وفي التاريخ جهالة فوجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة رض وبمثله يزاد على الكتاب واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده اعتبارا بالوضوء وقيل لا يجوز لانه فوقه والنبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء وما اشتد منها صار حراما لا يجوز التوضي به وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد رح لا يتوضأ به لحرمة شربه عنده ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس

باب التيمم

ومن لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء والميل هو المختار في المقدار لانه يلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقيقة والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط يأتي من قبله

و آن روایتی است از ابی حنیفه رح و آن قول شافعی رح است و دلیل ایشان آیت تیمم است زیراچه آن قوی تر است از حدیث لیلة الجن یا آنکه حدیث لیلة الجن منسوخ است بآیت تیمم چه حدیث مذکور مدنی است و لیلة الجن مکی است و محمد رح گفته است که در صورت مذکوره وضو کند بنبیذ و هم تیمم نماید برای نماز زیراچه در حدیث لیلة الجن اضطراب است و تاریخ آن نیز مجهول است پس واجب شد جمع میان وضو و تیمم بنابر احتیاط قال رض لیلة الجن متعدد است پس دعوی نسخ آن صحیح نیست و حدیث مذکور مشهور است و بآن عمل نموده اند صحابه رض و بمثل این حدیث زیاده کرده میشود بر کتاب الله ف و انکه مذکور شد حکم وضو است بنبیذ تمر ص و اما غسل بآن پس قول بعض است که نیز جائز است نزد ابی حنیفه رح بنابر قیاس آن بوضو و بقول بعض غسل بآن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیراچه غسل فوق وضو است و نبیذی که در جواز وضو بآن اختلاف است آن نبیذ است که شیرین و رقیق باشد و مانند آب بر اعضا سائل ف و روان ص گردد و اما وقتیکه سخت گردد حرام شود و بآن وضو جائز نبود و نبیذیکه متغیر کند آنرا آتش بطبخ پس آن مادامیکه شیرین و رقیق بود در ان نیز اختلاف مذکور است و اگر بطبخ سخت گردد پس نزد ابی حنیفه رح بآن نیز وضو جائز است زیراچه نزد او رح نوشیدن آن حلال است و نزد محمد رح وضو بآن روا نیست چه آن حرام است نزد او رح و وضو روا نیست بهیچ نبیذ سوای نبیذ تمر که مذکور شد چه همین مقتضای قیاس است ف و نص در ان یافته نشده ص بخلاف نبیذ تمر که در ان حدیثی یافته شده است والله اعلم

باب در بیان تیمم **مسئله ۱**۔ اگر شخصی نیابد آب را در حالیکه او مسافر است یا بیرون شهر است و در میان او و شهر بقدر میل است یا زیاده ازان پس جائز است او را که تیمم کند بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است ف که اگر شما مریض باشید ص یا مسافر و وضو شکند بسبب بول و غائط یا بسبب جماع و نیابید آب را پس تیمم کنید بر روی زمین پاک و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که تراب طهور مسلمان است اگرچه تا ده سال باشد مادامیکه آب نیابد ف و میل سه هزار گام یا چهار هزار گام است و هر گام یک و نیم ذراع و هر ذراع بیست و چهار انگشت است ص دور بودن از شهر بمقدار میل معتبر است زیراچه بسبب رفتن تا شهر برای آب حرج لاحق میشود در حالیکه ف شخص مذکور ناضر است ص آب موجود نیست حقیقة و معتبر در جواز تیمم مسافت مذکور است نه خوف فوت نماز ف اعنی اگر میان او و میان آب کم از مسافت مذکور باشد و لیکن وقت نماز تنگ است باین حالکه اگر برای وضو بطلب آب رود نماز فوت میشود تیمم وی را جائز نیست ص زیراچه موجب تنگی وقت قصور او ست فقط چه اگر میشتر نماز میکرد وقت تنگ نمیشد

ولو کان یجد الماء الا انه مریض فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه یتیمم لما تلونا ولان الضرر فی زیادة المرض فوق الضرر فی زیادة ثمن الماء وذلک یبیح التیمم فهذا اولی ولا فرق بین ان یشتد مرضه بالتحرک اوبالاستعمال واعتبر الشافعی رح خوف التلف وهو مردود بظاهر النص ولو خاف الجنب ان اغتسل ان یقتله البرد او یمرضه یتیمم بالصعید وهذا اذا کان خارج المصر لما بینا ولو کان فی المصر فکذلک عند ابی حنیفة رح خلافا لهما هما یقولان ان تحقق هذه الحالة نادر فی المصر فلا یعتبر وله ان العجز ثابت حقیقة فلابد من اعتباره والتیمم ضربتان یمسح باحدهما وجهه وبالاخری یدیه الی المرفقین لقوله علیه السلام والتیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للیدین وینفض یدیه بقدر ما یتناثر التراب کیلا یصیر مثلة ولابد من الاستیعاب فی ظاهر الروایة لقیامه مقام الوضوء ولهذا قالوا یخلل الاصابع وینزع الخاتم لیتم المسح والحدث والجنابة فیه سواء وکذا الحیض والنفاس لما روی ان قوما جاؤا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم وقالوا انا قوم نسکن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرین وفینا الجنب والحائض والنفساء فقال علیکم بارضکم ویجوز التیمم عند ابی حنیفة ومحمد رح بکل ما کان من جنس الارض

ص مسئله ۱ اگر شخصی آب یابد لیکن بسبب بیماری ترسد که از استعمال آب بیماری زیاده خواهد شد پس وی را تیمم جائز است بجهت آیت قرآن که مذکور شد وبجهت آنکه ضرر زیادتی بیماری فوق تر است از ضرر گرانی بهای آب وبسبب این ضرر تیمم جائز است پس بسبب ضرر زیادتی بیماری بطریق اولی جائز خواهد بود وفرق نیست درمیان زیادتی بیماری که باستعمال آب میشود ودرمیان زیادتی که بسبب حرکت در استعمال آب میشود وشافعی رح میگوید که بسبب بیماری تیمم جائز نیست مگر وقتیکه خوف تلف جان باشد یا تلف عضو وظاهر نص قرآن مخالف آنست ف چه آیت قرآن مطلق است ومقید نیست بانکه مریض را تیمم وقتی جائز است که وی را خوف تلف باشد ص مسئله ۲ اگر صاحب جنابت خائف باشد بانکه اگر غسل خواهد کرد سردی او را خواهد کشت یا بیمار خواهد کرد پس وی را تیمم بخاک جائز است واین حکم درصورتی است که شخص جنب بیرون شهر باشد بمقدار میل یا زیاده ازان بنا بر آنچه مذکور شد در مسئله مریض واگر اندرون شهر باشد پس ف دران اختلاف است ص اعنی نزد ابی حنیفه رح وی را تیمم جائز است ونزد صاحبین رح جائز نیست وصاحبین رح میگویند که تحقق چنین حالت در شهر نادر است پس آن معتبر نیست ودلیل ابی حنیفه رح ف اینست که شخص مذکور عاجز است از استعمال آب ص وعجز او حقیقة ثابت است پس ضرور است که اعتبار آن نموده شود مسئله ۳ تیمم عبارت است از دو ضربت که بیکی ازان مسح کند روی را وبه دوم هر دو دست را تا آرنج بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین فرموده است وبعد از زدن دست بر روی زمین افشاند آنرا ف وبعد ازان مسح کند تا روی او گرد آلود نگردد ص چه آنرا مثله میگویند وآن منع است ودر ظاهر روایت استیعاب اعنی مسح جمیع روی ودست شرط است زیرا چه تیمم قائم مقام وضو است ولهذا فقها گفته اند که تیمم کننده را لازم است که تخلیل اصابع کند واگر انگشتر در انگشت او باشد آن را از انگشت بیرون کند تا مسح تمام وکمال متحقق شود مسئله ۵ حکم تیمم در جنابت وحدث برابر است ف اعنی در هر دو صورت جائز است ص وهمچنین درصورت حیض ونفاس بجهت آنکه مرویست که گروهی ف از اعراب ص نزد پیغمبر صلعم آمدند وگفتند که سکونت میکنیم درین ریگستان وآب میسر نمیشود تا یکیک دو دو ماه ومیان ما جنابت وحیض ونفاس بظهور می آید پیغمبر علیه السلام فرمود که لازم نگهید زمین خود ها را اعنی تیمم جائز است درینصورت مسئله ۶ تیمم جائز است نزد ابی حنیفه ومحمد رح بهر چیزیکه از جنس زمین است

کالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والکحل والزرنیخ وقال ابو یوسف رہ لا یجوز الا بالتراب والرمل وقال الشافعی رہ لا یجوز الا بالتراب المنبت وھو روایة عن ابی یوسف رہ لقوله تعالی فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قاله ابن عباس رض غیر ان ابا یوسف زاد علیه الرمل بالحدیث الذی رویناه ولهما ان الصعید اسم لوجه الارض سمی به لصعوده والطیب یحتمل الطاهر فحمل علیه لانه الیق بموضع الطهارة او هو مراد بالاجماع ثم لا یشترط ان یکون علیه غبار عند ابی حنیفة رہ لاطلاق ما تلونا وکذا یجوز بالغبار مع القدرة علی الصعید عند ابی حنیفة ومحمد رہ لانه تراب رقیق والنیة فرض فی التیمم وقال زفر رہ لیس بفرض لانه خلف عن الوضوء فلا یخالفه فی وصفه ولنا انه ینبئ عن القصد فلا یتحقق دونه او جعل طهورا فی حالة مخصوصة والماء طهور بنفسه علی ما مر ثم اذا نوی الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه ولا یشترط نیة التیمم للحدث او للجنابة هو الصحیح من المذهب فان تیمم نصرانی یرید به الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفة ومحمد رہ وقال ابو یوسف رہ هو متیمم لانه نوی قربة مقصودة بخلاف التیمم لدخول المسجد ومس المصحف لانه لیس بقربة مقصودة ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا فی حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام قربة مقصودة یصح بدونها بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة وان توضأ لا یرید به الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ خلافا للشافعی بناء علی اشتراط النیة

چون تراب و ریگ و گچ و آہک و سرمہ و زرنیخ وابو یوسف رح گفتہ است کہ تیمم جائز نیست مگر بہ تراب و ریگ و شافعی رح گفتہ است جائز نیست مگر بہ ترابیکہ صلاحیت روئیدگی دارد و این یک روایت است از ابی یوسف رح نیز زیراچہ در قرآن مجید آمدہ است کہ تیمم کنید بر صعید طیب و آن عبارت است از ترابیکہ صلاحیت روئیدگی دارد و ہمچنین گفتہ ہست ابن عباس رض ولیکن ابو یوسف رح تیمم بہ ریگ نیز جائز داشتہ بنابر حدیثیکہ مذکور شد وطرفین رح میگویند کہ صعید نام روی زمین است و وجہ تسمیہ آنست کہ خاک طرف بالا صعود میکند و در لفظ طیب احتمال است کہ بمعنی پاک باشد پس بران محمول خواہد شد چہ ہمین مناسب است بمقام طہارت یا آنکہ ہمین مراد است باجماع برآنکہ زمینی کہ بران تیمم کردہ میشود پاک می باید ف پس بران حمل نمودن اولی است ص مسئلہ ۷ تیمم جائز است برروی زمین و شرط نیست کہ بران غبار باشد زیراچہ آیت قرآن کہ مذکور شد مطلق است و دلالت نمیکند بر شرط مذکور و ہمچنین تیمم جائز است بر عین غبار باوجود قدرت تیمم برروی زمین نزد طرفین رح زیراچہ غبار تراب رقیق است مسئلہ ۸ نیت در تیمم فرض است و زفر رح گفتہ ہست کہ فرض نیست زیراچہ تیمم قائم مقام وضو است پس در وصف وضو مخالف وضو نشود و دلیل علمای ما رح یکی انیست کہ تیمم مشعر است از معنی قصد پس متحقق نمی شود تیمم بدون نیت دوم انیست کہ تراب طہور گردانیدہ شدہ است درحالت مخصوص ف کہ عبارت است ص از عدم قدرت بر استعمال آب پس نیت دران ضرور است ف بخلاف آب کہ آن طہور ہست بنفسہ ص و نیت طہارت یا نیت استباحت نماز کافی است برای جواز تیمم و شرط نیست کہ نیت تیمم برای حدث یا برای جنابت کند و ہمین صحیح است پس اگر تیمم کند نصرانی بہ نیت مسلمان شدن و بعد ازان مسلمان شود آن تیمم جائز نیست نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح جائز است زیراچہ او نیت کردہ است عبادتی را کہ مقصود است بخلاف تیمم برای درآمدن در مسجد و برای مس مصحف چہ آن عبادت مخصوصہ نیست و دلیل طرفین رح انیست کہ تراب طہور گردانیدہ شدہ است مگر درحالتیکہ ارادہ کند انسان عبادت مقصودہ را کہ بدون طہارت صحیح نمیشود و مسلمان شدن اگرچہ عبادت است لیکن صحیح می شود بدون طہارت بخلاف آنکہ اگر تیمم نماید برای سجدۂ تلاوت چہ این تیمم جائز است زیراچہ سجدہ عبادتی است کہ بغیر طہارت جائز نمیشود و اگر وضو کند نصرانی بنیت مسلمان شدن بعد ازان مسلمان شود وضوی او جائز است و نزد شافعی رحمہ اللہ جائز نیست بنابر انیکہ نزد او رحمہ اللہ نیت در وضو شرط است

فان تیمم مسلم ثم ارتد والعیاذ بالله ثم اسلم فهو علی تیممه وقال زفر رح یبطل تیممه لان الکفر ینافیه فیستوی فیه الابتداء والانتهاء کالمحرمیة فی النکاح ولنا ان الباقی بعد التیمم صفة کونه طاهرا فاعتراض الکفر علیه لا ینافیه کما لو اعترض علی الوضوء وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیة منه وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء لانه خلف عنه فاخذ حکمه وینقضه ایضا رؤیة الماء اذا قدر علی استعماله لان القدرة هی المراد بالوجود الذی هو غایة لطهوریة التراب وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما والنائم عند ابی حنیفة رح قادر تقدیرا حتی لو مر النائم المتیمم علی الماء بطل تیممه عنده والمراد ما یکفی للوضوء لانه لا معتبر بما دونه ابتداء فکذا انتهاء ولا یتیمم الا بصعید طاهر لان الطیب ارید به الطاهر ولانه آلة التطهیر فلا بد من طهارته فی نفسه کالماء ویستحب لعادم الماء وهو یرجوه ان یؤخر الصلوة الی آخر الوقت فان وجد الماء یتوضأ والا یتیمم ویصلی لیقع الاداء باکمل الطهارتین فصار کالطامع فی الجماعة وعن ابی حنیفة وابی یوسف رح فی غیر روایة الاصول ان التاخیر حتم لان غالب الرأی کالمتحقق ووجه الظاهر ان العجز ثابت حقیقة فلا یزول حکمه الا بیقین مثله ویصلی بتیممه ما شاء من الفرائض والنوافل

مسئله ۹ اگر تیمم کند مسلمانی وبعد ازان مرتد شود وبعد ازان باز مسلمان شود پس تیمم او که در حالت اسلام کرده بود باقی است وزفر رح گفته است که آن تیمم باطل میگردد زیرا چه کفر منافی آنست پس برابر است دران حالت ابتدا وبقا چنانکه محرمیت منافی نکاح است لهذا ابتدای نکاح با محارم وبقای آن برابر است حتی که اگر زنی شیر دهد زوجه پسر خود را که صغیره است نکاح باطل میگردد چنانچه اگر شیر میداد پیش از نکاح صحیح نمی شد نکاح ودلیل علمای ما ره آنست که باقی در حالت ارتداد صفت طهارت است یعنی بودن او طاهر و پاک و عارض شدن کفر منافی آن نیست چنانکه در صورت وضو ف اعنی اگر شخصے بعد از وضو مرتد گردد وبعد ازان باز مسلمان شود وضوی او باقی می ماند ص وجز این نیست که ابتدای تیمم صحیح نمی شود از کافر بسبب عدم تحقق نیت که شرط تیمم است مسئله ۱۰ هر چیزیکه شکننده وضو است شکننده تیمم است چه تیمم قائم مقام وضو است ونیز تیمم می شکند بسبب یافتن آن مقدار آب که برای وضو کفایت میکند وقتیکه قادر باشد بر استعمال آن مسئله ۱۱ بسبب خوف درنده چون شیر وغیره تیمم جائز است وهمچنین بسبب خوف عدو چون راهزن وغیره وبسبب خوف تشنگی تیمم جائز است زیرا چه بسبب این عوارض انسان از استعمال آب عاجز میگردد مسئله ۱۲ شخصے که بسبب نیافتن آب تیمم کرده بود برای غسل اگر در حالت خواب بر لب آب بگذرد تیمم او می شکند نزد ابی حنیفه رح زیرا که نزد او رحمه الله شخص خفته قادر است بر استعمال آب حکما ومراد ازان آبیست که بمقدار وضو بود زیرا چه کمتر ازان در ابتدا معتبر نیست پس در انتها نیز معتبر نبود مسئله ۱۳ تیمم جائز نیست مگر بر زمین پاک زیرا چه از صعید طیب که در آیت قرآن مذکور است زمین پاک مراد است ونیز آن زمین آلت طهارت است پس ضرور است که خود نیز پاک باشد مانند آب مسئله ۱۴ شخصیکه نزد او آب موجود نیست اگر او را امید آب نباشد پس بنا بر ظاهر روایت ص مستحب است او را که تاخیر کند در ادای نماز تا آخر وقت پس اگر آب بدست آید وضو کند ورنه تیمم کرده نماز گذارد تا که ادای نماز کاملترین دو طهارت واقع شود واین مصلی مانند آنکس بود که امید جماعت داشته باشد بادای نماز واز شیخین رح در غیر روایت اصول آمده است که تاخیر واجب است از آنکه ظن غالب بمنزله متحقق است ووجه ظاهر روایت آنست که عجز از استعمال آب حقیقة متحقق است پس حکم آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه وجود آب یقینی باشد مسئله ۱۵ جائز است متیمم را که نماز کند بتیمم خود هر چه خواهد از فرائض ونوافل

وعند الشافعی رح يتيمم لكل فرض لانه طهارة ضرورية ولنا انه طهور حال عدم الماء فيعمل عمله ما بقي شرطه ويتيمم الصحيح في المصر اذا حضرت
جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلوة لانها لا تقضى فيتحقق العجز وكذا من حضر العيد فخاف ان اشتغل بالطهارة
ان يفوته العيد يتيمم لانها لا تعاد وقوله والولي غيره اشارة الى انه لا يجوز للولي وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وهو الصحيح لان للولي
حق الاعادة فلا فوات في حقه وان احدث الامام او المقتدي في صلوة العيد يتيمم ويبني عند ابي حنيفة رح وقالا لا يتيمم
لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا يخاف الفوت وله ان الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلوته
والخلاف فيما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته
فيفسد ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضأ فان ادرك الجمعة صلاها والا صلى الظهر اربعا لانها تفوت الى خلف
وهو الظهر بخلاف العيد وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لم يتيمم ويتوضأ ويقضي ما فاته لان الفوات الى خلف
وهو القضاء والمسافر اذا نسي الماء في رحله فتيمم وصلى ثم ذكر الماء لم يعدها عند ابي حنيفة ومحمد رح

و شافعی رح گفته است که برای هر نماز فرض تیمم علحده ضرور است زیرا چه تیمم طهارت ضروریست و علمای ما میگویند که تراب طهور است درحالیکه آب نباشد
پس تراب عمل خواهد کرد مانند عمل آب مادامیکه قدرت بر استعمال آب نباشد مسئله ۶ اگر شخصے صحیح البدن که او ولی جنازه نیست تیمم کند در شهر
برائے نماز جنازه صحیح است درصورتیکه ویرا خوف این باشد که اگر مشغول شود بوضو نماز جنازه فوت خواهد شد و وجه آن اینست که نماز جنازه قضا کرده
نمیشود پس عجز از وضو که شرط جواز تیمم است درصورت مذکوره متحقق است و همچنین تیمم صحیح است شخصی را که خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود
بوضو نماز عید او فوت خواهد شد و باید دانست که آنچه مذکور شد که ولی غیر آن شخص است اشارت است بسوی اینکه ولی جنازه را تیمم روا نیست برای
نماز جنازه و این را روایت کرده است حسن رض از ابی حنیفه رح و همین صحیح است زیرا چه ولی را میرسد که بعد از نماز کردن دیگران اعاده نماید نماز
جنازه را پس اگر مشغول بوضو شود نماز جنازه در حق او فوت نمیشود مسئله ۷ اگر بشکند وضوی امام یا مقتدی در نماز عید جائز است او را که
تیمم نماید و بنا کند ف اعنی باقی نماز را ادا نماید ص و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که این جائز نیست زیرا چه لاحق
آنرا گویند که دریابد در پس امام اول نماز را نه آخر نماز را و لاحق را میرسد که باقی نماز را ادا کند بعد از فراغت امام پس خوف فوت نماز در حق او
متحقق نیست و ابو حنیفه رح میگوید که خوف آن باقی است زیرا چه روز عید روز ازدحام است پس خوف آنست که عارض شود چیزیکه موجب
فساد نماز است و این اختلاف درصورتیست که نماز عید را شروع کرده باشد با وضو اما درصورتیکه شروع کند آنرا بتیمم پس درینصورت جائز است
او را که بنا کند بتیمم بالاتفاق زیرا چه اگر واجب گردانیده شود بوی وضو پس در حکم آن خواهد بود که متیمم درمیان نماز خود آب بیابد پس نماز او
فاسد خواهد گردید مسئله ۸ اگر شخصے خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو نماز جمعه فوت خواهد شد پس ویرا تیمم جائز نیست ف
بلکه لازم است که وضو کند ص و بعد از آن اگر یابد جمعه را بگذارد آنرا ورنه نماز ظهر گذارد زیرا چه اگرچه فوت میشود نماز جمعه ولیکن خلف آن نماز
ظهر است بخلاف نماز عید ف که آنرا خلف نیست ص مسئله ۹ اگر شخصے خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو وقت نماز
باقی نخواهد ماند پس ویرا تیمم روا نیست ف بلکه لازم است ص که وضو کند و نماز را قضا کند زیرا چه قضا خلف اوست مسئله ۱۰
اگر مسافر فراموش کند آب را که همراه اوست و تیمم کرده نماز گذارد و بعد از آن یاد آید او را آب مذکور پس نزد طرفین رح اعاده نماز بر وے واجب نیست

وقال ابو یوسف رح یعیدها والخلاف فیما اذا وضعه بنفسه او وضعه غیره بامره وذکره فی الوقت وبعده سواء له انه واجد
للماء فصار کما اذا کان فی رحله ثوب فنسیه ولان رحل المسافر معدن للماء عادة فیفترض الطلب ولهما انه لا قدرة بدون العلم
وهو المراد بالوجود وماء الرحل معدن للشرب لا للاستعمال ومسئلة الثوب علی الاختلاف ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی
خلف والطهارة بالماء تفوت الی خلف وهو التیمم ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنه ان بقربه ماء لان الغالب
عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا وان غلب علی ظنه ان هناک ماء لم یجز له ان
یتیمم حتی یطلبه لانه واجد للماء نظرا الی الدلیل ثم یطلب مقدار الغلوة ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع
عن رفقته وان کان مع رفیقه ماء طلب منه قبل ان یتیمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه یتیمم لتحقق العجز
ولو تیمم قبل الطلب اجزاه عند ابی حنیفة رح لانه لا یلزمه الطلب من ملک الغیر وقالا لا یجزیه لان الماء مبذول عادة
ولو ابی ان یعطیه الا بثمن المثل وعنده ثمنه لا یجزیه التیمم لتحقق القدرة ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم

و ابو یوسف رح میگوید که اعاده نماید نماز مذکور را و این اختلاف در صورتیست که آن مسافر نهاده باشد آب را بدست خود یا نهاده باشد غیر او بامر وی
و یاد آمدن آب در وقت نماز و بعد از گذشتن آن وقت برابر است و دلیل ابی یوسف رح یکی انیست که آن مسافر قادر است بر استعمال آب و آب در
حق او موجود است پس چنان شد که شخصی فراموش کند جامه را که همراه اوست ف و برهنه نماز گذارد و بعد از ان یاد آید وی را آنجامه و در نصورت اعاده
نماز لازم است بر وی پس همچنین در ینجا نیز ص دوم انیست که همراه مسافر آب میباشد عادة پس فرض است بر وی که تلاش آن نماید و دلیل طرفین رح
انیست که قدرت بدون علم نمیشود و همان قدرت مراد از وجود است و همراه مسافر آب برای خوردن مهیا میباشد نه برای استعمال و مسئله ف
فراموش کردن جامه که نظیر آورده است آنرا ابو یوسف رح ص پس جواب آن انیست که مسئله مذکوره مختلف فیهاست و اگر مسلم داشته شود
که متفق علیهاست پس فرق میان آن و میان مسئله که کلام دران ست انیست که در مسئله مذکوره فرض ستر عورت فوت شده است و چیزی
دیگر قائم مقام آن نیست و در مسئله که کلام در انست وضو فوت شده است و تیمم قایم مقام آنست مسئله ۲۱ اگر تیمم کننده را ظن غالب نباشد
بانیکه در مکان نزدیک از وآب است پس واجب نیست بر وی که تلاش آب نماید زیرا چه غالبا در صحرا و بیابانها آب نمیباشد و چیزی دلالت نمیکند
براین که در انمکان آب است پس آب در حق آن شخص موجود نیست لهذا تیمم او صحیح خواهد بود و اگر او را ظن غالب باشد بانیکه در فلان جا آب است
پس او را تیمم جائز نیست تا آنزمان که تلاش آن نماید زیرا چه آب در حق او موجود است بنظر دلیل بعد ازان باید دانست که بران مسافر لازم است
که تلاش نماید آب را بمقدار غلوه ف که یک تیر پرتاب است و آن سه صد ذراع یا چهار صد ذراع است ص و بمقدار میل نرود تا از رفیقان جدا نگردد مسئله ۲۲
اگر باشد آب همراه رفیق شخصی پس طلب کند آب را از رفیق مذکور پیش از تیمم زیرا چه غالب انیست که از آب کسی بخیلی نمیکند پس اگر آب ندهد وی را رفیق او و بعد از طلب
پس تیمم کند چه در ین هنگام عجز او از یافتن آب متحقق گشت و اگر تیمم کند آن شخص پیش از طلب کردن آب از رفیق خود پس آن تیمم صحیح بود نزد ابی حنیفه رح زیرا چه
بر انسان واجب نیست طلب کردن از ملک غیر و صاحبین رح گفته اند که آن تیمم صحیح نیست زیرا چه آب عادة مبذول است پس غالب همین است که اگر میخواست
آب را از رفیق خود آب میداد و را و اگر نه دهد آن رفیق آب را مگر بعوض بهای آن و نزد او بهای مناسب آن موجود است پس در نصورت او را تیمم جائز نیست زیرا چه
در نصورت او قادر است بر تحصیل آب و اگر آن رفیق آب ندهد مگر بهائی که در ان غبن فاحش است پس لازم نیست وی را که آن بها بدهد و آب بگیرد زیرا چه در ان ضرر او ست والله اعلم !

باب المسح على الخفين

المسح على الخفين جائز بالسنة والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا لكن من رآه ثم لم يمسح آخذا بالعزيمة كان مأجورا ويجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على ما نبين ان شاء الله وبحدث متأخر لان الخف عهد مانعا ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء كان رافعا وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا ويجوز للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها قال وابتداؤها عقيب الحدث لان الخف مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت المنع والمسح على ظاهرهما خطوطا بالاصابع يبدأ من قبل الاصابع الى الساق لحديث مغيرة رض ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة وكأني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله عليه السلام خطوطا بالاصابع ثم المسح على الظاهر حتم حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه وساقه لانه معدول به عن القياس فيراعى جميع ما ورد به الشرع والبداية من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وهو الغسل وفرض ذلك مقدار ثلث اصابع من اصابع اليد وقال الكرخي من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لآلة المسح

باب دربیان مسح موزه **مسئله ۱** مسح برموزه جائز است چه احادیث درین باب مشهور است حتی که گفته اند که هر که مسح موزه را جائز نداند پس او مبتدع است واگر جائز داند ولیکن مسح نکند بلکه موزه از پا بکشد وبشوید پایها را پس درین مضائقه نیست بلکه این عمل موجب اجر است **مسئله ۲** مسح برموزه جائز است از هر حدث که موجب وضو است بشرطیکه پوشیده باشد موزه را بر وضوی کامل در وقت حدث ف اعنی ضرور نیست ص که اول وضو تمام کند وبعد ازان موزه بپوشد بلکه اگر هر دو پای شسته موزه بپوشد بعد ازان باقی وضو را تمام کند وبعد ازان حدث عارض شود ووضو بشکند پس جائز است او را که وضو کند ومسح نماید بر موزه ، وجه تخصیص قدوری جواز مسح بحدثیکه موجب وضو است اینست که جنب را جائز نیست که در غسل جنابت مسح کند بر موزه ف وباقی بدن را بشوید ص بنا بر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی ، ووجه تخصیص حدث متاخر آنست که موزه مشروع است برای آنکه مانع سرایت حدث شود بسوی قدم نه رافع حدث شود پس اگر روا داریم مسح را برای حدثیکه سابق است مانند زن مستحاضه که پوشد موزه را در وقت سیلان خون وبعد ازان بدر رود وقت نماز ومانند متیمم که پوشد موزه را وبعد ازان به بیند آب را پس هر آئنه رافع حدث خواهد شد وآن غیر مشروع است پس مدت اعتبار نموده خواهد شد از وقت منع وکیفیت مسح بر موزه اینست که مسح کند بر ظاهر موزه بانگشتان دست وشروع کند از جانب انگشتان پای وبکشد تا بساق بآن طور که از کشیدن دست خطوط پیدا شود زیرا چه همین کیفیت منقول است از پیغمبر صلعم در حدیثیکه روایت کرده است آنرا مغیره رض که نبی علیه السلام هر دو دست خود را بر هر دو موزهٔ خود نهاد وکشید آنرا از انگشتان خود بسوی بالا بیک مسح وگویا که من میدیدم بر موزه آن سرور علیه السلام اثر مسح را بخطوط انگشتان وباید دانست که مسح کردن بر ظاهر موزه واجب است لهذا اگر مسح کند کسی بر باطن موزه یا بر عقب آن یا بر ساق آن جائز نبود زیرا چه مسح بر موزه جائز است بر خلاف قیاس پس بطوریکه در شرع آمده است بهمان طور جائز خواهد بود ف خلاف آن جائز نخواهد بود ص وباید دانست که شروع نمودن از جانب انگشتان پای مستحب است بقیاس اصل که شستن است ف وواجب نیست حتی که اگر از جانب ساق شروع کند وبکشد تا بانگشتان پای جائز است ص **مسئله ۳** فرض در مسح موزه مقدار سه انگشت است از انگشتان دست وکرخی رح گفته است که بمقدار سه انگشت پای است واول اصح است بقیاس آلهٔ مسح که غالباً بسه ف انگشتان دست میشود

ولا یجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل وان کان اقل من ذلک جاز وقال زفر والشافعی رح

لا یجوز وان قل لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادة فیلحقهم الحرج فی النزع

وتخلو عن الکثیر فلا حرج والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح لان الاصل فی القدم هو الاصابع

والثلث اکثرها فاقیم مقام الکل واعتبار الاصغر للاحتیاط ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی ویعتبر

هذا المقدار فی کل خف علی حدة فیجمع الخرق فی خف واحد ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدهما لا یمنع

قطع السفر بالآخر بخلاف النجاسة المتفرقة لانه حامل للکل وانکشاف العورة نظیر النجاسة ولا یجوز المسح لمن وجب علیه الغسل

ص **مسئله ۴** مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف کثیر باشد و آن عبارت است از مقداریکه ظاهر شود بسبب آن پای بمقدار سه انگشت پای واگر کمتر ازان باشد پس مسح جائز است بیمان و زفر و شافعی رح گفته اند که مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف باشد اگرچه قلیل بود زیرا چه قدر از پای ظاهر خواهد شد شستن آن واجب خواهد شد پس شستن باقی نیز واجب خواهد شد ف چه جمع میان شستن و مسح در شرع نیامده است ص و دلیل علمای ما اینست که موزه از شگاف قلیل خالی نمی باشد عادةً پس اگر شگاف قلیل مانع جواز مسح بر موزه باشد پس بسبب کشیدن موزه از پای حرج لازم می آید و از شگاف کثیر خالی می باشد پس در کشیدن موزه که دران شگاف کثیر باشد حرج لازم نمی آید و شگاف کثیر عبارت است از مقداریکه بسبب آن ظاهر می شود پای مقدار سه انگشت خرد پای و همین صحیح است و وجه آن اینست که اصل در قدم انگشتان است و سه انگشت اکثر آن است پس قائم مقام کل خواهد بود و اعتبار سه انگشت کوچک پای برای احتیاط است **مسئله ۵** اگر در موزه شگاف باشد باین طور که دران سر انگشت می در آید ولیکن در وقت مشی هیچ چیز از قدم ظاهر نمی شود پس آن شگاف اعتبار ندارد ف بلکه آن در حکم موزه ایست که دران شگاف نباشد اصلاً ص **مسئله ۶** مقدار شگاف کثیر که مذکور شد پس آن در هر موزه علیحده معتبر است پس اگر در یک موزه شگاف متفرق باشد باینطور که اگر جمع کرده شود بمقدار شگاف کثیر رسد پس جمع نموده خواهد شد و درین صورت مسح بران موزه جائز نخواهد شد واگر اندک اندک در هر دو موزه شگاف باشد باینطور که اگر جمع نموده شود بمقدار اکثر میرسد پس آن جمع نموده نخواهد شد زیرا چه هر واحد از دو موزه علیحده است حتی که شگاف یک موزه مانع آن نیست که موزه دیگر را پوشیده مشی نماید بخلاف نجاست متفرق بجاهای متعدد ف یعنی اگر اندک اندک نجاست در جامه باشد باین طور که اگر جمع نموده شود بمقدار کثیر رسد پس آن جمع نموده میشود و نماز بآن جائز نمیشود ص زیرا چه لابس آن جامه حامل نجاستها است و باید دانست که انکشاف عورت نظیر نجاست است یعنی اگر اندک اندک از چند جا کشف عورت شود باینطور که اگر جمع نموده شود بمقدار یک ربع عضو کامل میرسد پس اعتبار نموده میشود و لهذا نماز درینصورت جائز نمیشود **مسئله ۷** شخصیکه غسل واجب است بر وی مسح بر موزه جائز نیست ف باید دانست که صورت مسئله اینست که مسافری وضو کند و موزه بپوشد و بعد ازان جنب گردد و تیمم نماید برای جنابت و بعد ازان بیابد آنقدر آب را که برای وضو کفایت کند نه برای غسل پس او وضو خواهد کرد و جائز نیست برای که مسح بر موزه نماید بلکه لازم است که هر دو پای را بشوید

لحدیث صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ایام ولیالیہا الا عن جنابة ولکن عن بول وغائط او نوم ولان الجنابة لا تتکرر عادة فلا حرج فی النزع بخلاف الحدث لانہ یتکرر وینقض المسح کل شئ ینقض الوضوء لانہ بعض الوضوء وینقضہ ایضا نزع الخف لسرایة الحدث الی القدم حیث زال المانع وکذا نزع احدہما لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفة واحدة وکذا مضی المدة لما روینا فاذا تمت المدة نزع خفیہ وغسل رجلیہ وصلی ولیس علیہ اعادة بقیة الوضوء وکذا اذا نزع قبل المدة لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین کانہ لم یغسلہما وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق لانہ لا معتبر بہ فی حق المسح وکذا باکثر القدم ہو الصحیح ومن ابتدأ المسح وہو مقیم فسافر قبل تمام یوم ولیلة مسح ثلثة ایام ولیالیہا عملا باطلاق الحدیث ولانہ حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ آخرہ بخلاف ما اذا استکمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدث قد سری الی القدم

ص و وجہ آن یکی انیست کہ صفوان رض روایت کردہ است کہ رسول خدا صلعم میفرمودہ مایان کہ در ایام سفر تا سہ شبانہ روز برنکشیم موزہ را از پاے خود و مسح نمائیم نہ بسبب جنابت بلکہ بسبب بول و غائط و وجہ دوم انیست کہ موجب غسل چون جنابت وغیرہ مکرر نمی شود عادۃً مانند حدث پس در کشیدن موزہ بسبب جنابت ف وغیرہ ص حرج نیست بخلاف حدث کہ آن در یک روز چند بار می شود مسئلہ ۸ ہر چیز یکہ شکنندۂ وضو است پس آن چیز شکنندہ مسح بر موزہ است چہ مسح از بعض اجزای وضو است وکشیدن ہر دو موزہ از پای نیز شکنندۂ مسح موزہ است زیراچہ بسبب کشیدن موزہ از پای حدث سرایت میکند در قدم چہ موزہ مانع آن سرایت بود وہر گاہ مانع زائل گشت حدث سرایت خواہد کرد در قدم وہمچنین کشیدن یک موزہ شکنندۂ مسح موزہ است زیراچہ شستن یک پای ومسح بر موزۂ پای دیگر جمع کردن است درمیان شستن ومسح در وضوی واحد وہمچنین گذشتن مدت مسح نیز شکنندۂ مسح موزہ است چنانچہ بالا گذشت پس اگر مدت مسح تمام شود واجب است بر مسح کنندہ کہ موزہ را بکشد وہر دو پای بشوید فقط ونماز گذارد وواجب نیست بر وکہ باقی وضو را اعادہ نماید وہمچنین اگر بکشد موزہ را از پای پیش از گذشتن مدت مسح واجب می شود بر وشستن ہر دو پای فقط واعادۂ باقی وضو واجب نمیگردد زیراچہ بسبب کشیدن موزہ حدث سابق سرایت میکند در قدم وہمچنان می شود کہ گویا آن ہر دو قدم را نہ شستہ بود ف پس شستن آن واجب می شود ص و باید دانست کہ حکم کشیدن موزہ ثابت می شود وقتیکہ برآید قدم تا بساق موزہ اگرچہ از ساق بیرون نیامدہ باشد زیراچہ ساق موزہ در حق مسح اعتبار ندارد وہمچنین حکم است وقتیکہ برآید تا بساق موزہ اکثر قدم وہمین صحیح است مسئلہ ۹ اگر شخصے شروع کرد مسح موزہ را در حالتیکہ او مقیم است وبعد ازان مسافر گشت پیش از گذشتن روز وشب پس ویرا جائز است کہ مسح کند تا سہ شبانہ روز زیراچہ مسح مذکور در حدیث متعلق است بمدت ووقت وچیزیکہ متعلق بوقت می شود پس معتبر در ان آخر آن وقت می شود وچون شخص مذکور در آخر وقت مسافر گشت حکم سفر جاری نمودہ خواہد شد در حق او واگر شخص مذکور مدت یک روز وشب را تمام کند وبعد ازان مسافر شود پس از وقتیکہ مسح شروع کردہ بود سہ روز وشب مسح نخواہد کرد بلکہ بعد از سفر سہ روز وشب از سر نو خواہد گرفت زیراچہ چون مدت یکروز وشب تمام شد وبعد ازان سفر اختیار کرد پس بسبب گذشتن مدت مذکورہ حدث سرایت نمود در قدم او

والخف ليس ببدل عنه ولو اقام وهو مسافر ان استكمل مدة الاقامة نزع لان رخصة السفر لا تبقى بدونه وان لم يستكمل اتمها لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه خلافا للشافعي رح فانه يقول البدل لا يكون له بدل ولنا ان النبي عليه السلام مسح على الجرموقين ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا فصار كخف ذي طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث لان الحدث حل بالخف فلا يتحول الى غيره ولو كان الجرموق من كرباس لا يجوز المسح عليه لانه لا يصلح بدلا عن الرجل الا ان تنفذ البلة الى الخف ولا يجوز المسح على الجوربين عند ابي حنيفة رح الا ان يكونا مجلدين او منعلين وقالا يجوز اذا كانا ثخينين لا يشفان لما روي ان النبي عليه السلام مسح على جوربيه ولانه يمكنه المشي فيه اذا كان ثخينا وهو ان يستمسك على الساق من غير ان يربط بشئ فاشبه الخف وله انه ليس في معنى الخف لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان منعلا وهو محمل الحديث وعنه انه رجع الى قولهما وعليه الفتوى

مسئلہ ۱۰ اگر شروع کرد شخصے مسح موزہ را در حالیکہ مسافر است وبعد ازان مقیم گشت پس اگر او بعد از گذشتن یک روز وشب مقیم شدہ است لازم است کہ موزہ از پای بکشد وپای بشوید زیراچہ مسح تا سہ روز وشب جائز نیست مگر بسبب سفر وچون سفر باقی نماند پس جواز مسح تا سہ روز وشب باقی نخواہد ماند واگر آن شخص پیش از گذشتن یک روز وشب مقیم گردد تمام خواہد کرد یک روز وشب را زیراچہ این مدت مسح مقیم است وآن شخص مقیم گشت **مسئلہ ۱۱** - اگر بپوشد شخصے جرموق را بالای موزہ جائز ست ویرا کہ مسح کند بر جرموق ف وبدانکہ ص جرموق معرب برموک است وآن عبارت است از چیزیکہ بالای موزہ می پوشند برای محافظت موزہ وساق آن کوتاہ می باشد از ساق موزہ وشافعی رح میگوید کہ مسح بر جرموق جائز نیست زیراچہ مسح بر موزہ بدل شستن پای است ومسح بر جرموق بدل مسح موزہ است پس آن جائز نخواہد بود چہ بدل را بدل نمی باشد ودلیل علمای ما رح یکی اینست کہ پیغمبر صلعم مسح کردہ است بر جرموق ودوم اینست کہ جرموق تابع موزہ است در استعمال وغرض پس آن مانند موزہ دوتو است ف ومسح جائز است بر موزہ دوتو ہمچنین ص جائز خواہد بود بر جرموق وجرموق بدل پای است نہ بدل موزہ بخلاف آنکہ اگر بپوشد کسی جرموق را بعد از حدث چہ درینصورت مسح بر جرموق جائز نیست زیراچہ حدث سرایت کردہ است بر موزہ پس انتقال نخواہد کرد بسوی جرموق **مسئلہ ۱۲** اگر جرموق از کرباس باشد پس بران مسح جائز نیست چہ آن صلاحیت این ندارد کہ بمنزلہ موزہ اعتبار نمودہ شود لیکن اگر مسح کند بر جرموق کرباس باین طور کہ رطوبت آن بموزہ برسد پس جائز است **مسئلہ ۱۳** مسح بر جراب نزد ابی حنیفہ رح جائز نیست مگر وقتیکہ مجلد یا منعل باشد وصاحبین رح گفتہ اند کہ مسح بر جراب جائز است بشرطیکہ ثخین وبطبر باشد خواہ آن ف جراب از کرباس باشد یا از چرم یا از ابریشم ص بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر علیہ السلام مسح کردہ است بر ہر دو جراب خود وبجہت آنکہ ہرگاہ جراب ثخین باشد بانیطور کہ محکم وثابت باشد بر ساق در وقت رفتار بی آنکہ بچیزی چون ریسمان مثلاً بستہ شود پس آنرا پوشیدہ مشی ممکن است وہرگاہ چنین شد پس آن مانند موزہ خواہد بود ف ومسح بران جائز خواہد بود مانند موزہ ص ودلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ جراب مذکور مانند موزہ نیست زیراچہ آنرا پوشیدہ ہمیشہ مشی ممکن نیست مگر وقتیکہ منعل باشد ومحمل حدیث ہمان است وبر قول صاحبین رح فتوی است وابوحنیفہ رح نیز رجوع نمودہ است بسوی قول صاحبین رح ف وبدانکہ منعل بسکون نون عبارت است از جرابیکہ در اسفل آن چرم باشد مانند نعل ومجلد آنست کہ در اعلی واسفل آن چرم باشد

مسئلہ ۱۴

ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة والبرقع والقفازين لانه لا حرج في نزع هذه الاشياء والرخصة لدفع الحرج ويجوز المسح على الجبائر وان شدها على غير وضوء لانه عليه السلام فعل ذلك وامر عليا رضه به ولان الحرج فيه فوق الحرج في نزع الخف فكان اولى بشرع المسح ويكتفى بالمسح على اكثرها ذكره الحسن ولا يتوقت لعدم التوقيف بالتوقيت وان سقط الجبيرة عن غير برء لا يبطل المسح لان العذر قائم والمسح عليها كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا وان سقطت عن برء بطل لزوال العذر وان كان في الصلوة استقبل لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل

باب الحيض والاستحاضة

اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها وما نقص من ذلك فهو استحاضة لقوله عليه السلام اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو حجة على الشافعي رح في التقدير بيوم وليلة وعن ابي يوسف رح انه يومان والاكثر من اليوم الثالث اقامة للاكثر مقام الكل قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع واكثره عشرة ايام والزائد استحاضة لما روينا وهو حجة على الشافعي رح في التقدير بخمسة عشر يوما ثم الزائد والناقص استحاضة لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به

ص مسئله ۴ جائز نیست مسح بر دستار و کلاه و برقع و دستانه زیرا چه حرج نیست در کشیدن این چیزها و اجازت مسح ف نداده است صاحب شرع ص مگر بسبب دفع حرج مسئله ۵ مسح جائز است بر جبیره اگرچه بی وضو بسته باشد آنرا بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و علی رضه را نیز بآن امر کرده است و بجهت آنکه در وا کردن جبیره زیاده حرج است نسبت کشیدن موزه پس بطریق اولی مسح جائز خواهد بود بر جبیره و بدانکه مسح نمودن بر اکثر جبیره کافی است ف و استیعاب آن شرط نیست ص بنا بر روایت حسن رضه و بدانکه مسح بر جبیره مقید بمدت نیست چه دران بیان مدت نیامده است از جانب شرع ف و باید دانست که جبیره عبارت است از چوبهائیکه بر استخوان شکسته می بندند ص مسئله ۶ اگر بیفتد جبیره بی آنکه جراحت به شود پس مسح باطل نمیگردد ف بلکه مسحیکه بران نموده بود باقی می ماند زیرا چه عذرے که بنا بران مسح نموده بود ص ثابت و باقیست و بدانکه مسح بر جبیره بمنزله شستن ما تحت آنست مادامیکه عذر باقیست مسئله ۷ اگر بیفتد جبیره بعد از به شدن جراحت پس مسح آن باطل می شود بسبب زوال عذر لهذا اگر جبیره بیفتد بسبب به شدن جراحت در اثنای نماز واجب می شود بر صاحب جبیره که نماز از سر نو ادا کند زیرا چه او قادر شد بر اصل پیش از حصول مقصود از بدل والله اعلم

باب در حیض و استحاضه ف بدانکه حیض در لغت بمعنی خروج است و در شرع عبارت است از خون رحم که می بر آید از راه فرج زن بغیر سبب مرض و ولادت و استحاضه عبارت است از خون غیر رحم که بر می آید از راه فرج و اما خون رحم که از راه فرج بر می آید بسبب ولادت فرزند آنرا نفاس می نامند ص مسئله ۱ اقل مدت حیض سه شبانه روز است و انچه کم باشد ازان پس استحاضه است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که اقل مدت حیض سه شبانه روز است در حق زن خواه باکره باشد یا ثیبه ف اعنی بشوهر رسیده باشد ص و اکثر مدت آن ده شبانه روز است و شافعی رح گفته است که اقل مدت حیض یک روز و شب است و حدیث مذکور حجت است برا و رح و از ابی یوسف رح مرویست که اقل مدت حیض دو روز و اکثر روز سوم است چه اکثر شی قائم مقام کل میشود و جواب آن انیست که کم نمودن از اندازهٔ شرعی که در حدیث مذکور است بقیاس و عقل روا نیست مسئله ۲ اکثر مدت حیض ده شبانه روز است و انچه بران زیاده باشد استحاضه است بنا بر حدیثیکه مذکور شد و شافعی رح گفته است که اکثر مدت حیض پانزده روز است و حدیث مذکور حجت است برا و رح و بدانکه انچه مذکور شد که کم از سه روز و زیاده از ده روز استحاضه است پس وجه آن انیست که انچه در شرع مقدر است کم و زیاده ازان بآن لاحق گردانیده نمیشود

وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرة حيض حتى ترى البياض خالصا وقال ابو يوسف رح لا تكون الكدرة من الحيض الا بعد الدم لانه لو كان من الرحم لتأخر خروج الكدر عن الصافي ولهما ما روى ان عائشة رض جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا وهذا لا يعرف الا سماعا وفم الرحم منكوس فيخرج الكدر اولا كالجرة اذا ثقب سفلها واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الاقراء تكون حيضا ويحمل على فساد الغذاء وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة تحمل على فساد المنبت فلا تكون حيضا والحيض يسقط عن الحائض الصلوة ويحرم عليها الصوم وتقضي الصوم ولا تقضي الصلوات لقول عائشة رض كانت احدانا على عهد رسول الله عليه السلام اذا طهرت من حيضها تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات ولان في قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم ولا تدخل المسجد وكذا الجنب لقوله عليه السلام فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعي رح في اباحة الدخول على وجه العبور والمرور ولا تطوف بالبيت لان الطواف في المسجد

مسئله ۳ انچه می بیند آن زن در ایام حیض از خون خواه خون سرخ باشد یا زرد و یا تیره حیض است تا آن زمانیکه به بیند رنگ سفید خالص را و نزد ابی یوسف رح خون تیره حیض شمرده نمی شود مگر وقتیکه اول خون صاف برآید بعد ازان تیره و اگر از اول روز تیره برآید پس نزد او رح حیض نیست ف چه آن از رحم برنیامده است ص زیرا چه آن اگر از رحم بر می آمد هر آئینه مؤخر بیرون می آمد از خون صاف ف بجهت آنکه خون صاف اول بیرون می شود و بعد ازان مکدر و تیره بر می آید ص و دلیل ابی حنیفه و محمد رح انیست که مرویست که عائشه صدیقه رضی الله عنها سوای سفید خالص را حیض گردانیده است و این امر معلوم نمیشود مگر بسبب شنیدن ف از پیغمبر علیه السّلام پس ظاهر انیست که آنرا عائشه صدیقه رض از پیغمبر علیه السّلام شنیده است ص وجواب از دلیل ابی یوسف رح انیست که دهن رحم منکوس است یعنی در جانب پائین است لهذا تیره و مکدر را اول بیرون می آید چنانچه اگر سوراخ نموده شود در اسفل سبوی اول دردی بر می آید بعد ازان آب صاف مسئله ۴ اگر خون سبز به بیند زن پس صحیح درینصورت انیست که اگر زن مذکوره صاحب حیض است و آئسه نیست پس آن خون حیض است و رنگ آن بسبب غذای فاسد سبز گشته است و اگر زن مذکوره کبر سن داشته باشد و سوای سبز رنگ نمی بیند پس درینصورت آن خون حیض نیست بلکه آن از فساد منبت رطوبت است مسئله ۵ بسبب حیض نماز ساقط و معاف می شود و روزه حرام میگردد و بر زن حائضه واجب است که روزه قضا کند نه نماز بجهت آنکه عائشه صدیقه رض گفته است که در عهد پیغمبر علیه السلام چون یکی از زنان از حیض پاک می شد او روزه را قضا میکرد و نماز را قضا نمیکرد و بجهت آنکه در قضا نمودن نماز حرج است بسبب تضاعف آن ف زیرا چه اگر در هر ماه ده روز حیض شود پس پنجاه نماز در هر ماه قضا کردن واجب شود ص و دران حرج است و در قضا نمودن روزه حرج نیست ف زیرا چه در مدت یازده ماه ده روز قضا کردن مشکل نیست ص مسئله ۶ زن حائض را در آمدن در مسجد روا نیست و همچنین جنب را چه پیغمبر صلعم فرموده است که من حلال نمیگردانم دخول مسجد را در حق حائض و جنب و نزد شافعی رح آنها را دخول مسجد بطریق عبور و مرور مباح است ولیکن حدیث مذکور حجت است برو رح چه حدیث مذکور مطلق است ف و دلالت میکند برانیکه آنها را دخول مسجد مطلقاً روا نیست ص مسئله ۷ زن حائض را روا نیست که طواف خانهٔ کعبه نماید زیرا چه طواف کننده در وقت طواف در مسجد میگردد ف و زن مذکوره را دخول مسجد روا نیست

ولا يأتيها زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وليس للحائض والجنب والنفساء قرأة القران لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القران وهو حجة على مالك فى الحائض وهو باطلاقه يتناول ما دون الاية فيكون حجة على الطحاوى فى اباحته وليس لهم مس المصحف الا بغلافه ولا اخذ درهم فيه سورة من القران الا بصرته وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القران الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان فى حكم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فيفترقان فى حكم القرأة وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها حيث يرخص فى مسها بالكم لان فيه ضرورة ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان لان فى المنع تضييع حفظ القران وفى الامر بالتطهير حرجا بهم وهذا هو الصحيح واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يحل وطيها حتى تغتسل لان الدم يدر تارة وينقطع اخرى فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطيها لان الصلوة صارت دينا فى ذمتها فطهرت حكما ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلث لم يقربها حتى تمضى عادتها وان اغتسلت لان العود فى العادة غالب فكان الاحتياط فى الاجتناب

ص مسئلہ ۸ مرد را جائز نیست کہ وطی کند زن حائض را زیرا چہ در قرآن مجید آمدہ است کہ نزدیکی مکنید با زنان در حالت حیض تا زمانیکہ پاک گردند آنہا مسئلہ ۹ خواندن قرآن روا نیست مر زن حائض را و جنب را زیرا چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ زن حائض و جنب را نباید کہ بخواند چیزی از قرآن مجید و ہمچنین جائز نیست خواندن قرآن مر زن صاحب نفاس را چہ او بمنزلہ ف زن حائض است ص و نزد امام مالک رح زن حائض را جائز است خواندن قرآن و حدیث مذکور حجت است بروی و بدانکہ حدیث مذکور بسبب اطلاق آن دلالت میکند برانکہ آنہا را خواندن کمتر از یک آیت نیز روا نیست و طحاوی رح گفتہ است کہ آنہا را خواندن کمتر از آیت روا است و حدیث مذکور حجت است بر او رح و ہمچنین روا نیست آنہا را گرفتن درہمی کہ دران سورۂ از قرآن نوشتہ باشد مگر بہمیان آن و ہمچنین روا نیست انسان را کہ بی وضو مس مصحف نماید مگر بغلاف بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ مس مصحف نکند کسی مگر با وضو و بعد ازان بدانکہ حدث و جنابت ہر دو سرایت میکنند در دست لہذا محدث و جنب ہر دو در مس مصحف روا نیست و جنابت سرایت میکند در دہن نہ حدث لہذا خواندن قرآن جنب را روا نیست و محدث را روا است و بدانکہ مراد از غلاف آنست کہ منفصل باشد از قرآن نہ آنکہ متصل باشد بآن چون جلد آن کہ شیرازہ بستہ شدہ باشد مسئلہ ۱۰ مس مصحف بآستین مکروہ است مر جنب و حائض را در روایت صحیح زیرا چہ آستین تابع اوست و اگر مس کند کتب فقہ را بآستین جائز است زیرا چہ دران ضرورت است بجہت آنکہ اکثر احتیاج می افتد بسوی کتب فقہ مسئلہ ۱۱ دادن مصحف بصبیان برای خواندن مضائقہ نیست و ہمین صحیح است زیرا چہ اگر منع کردہ شود پس آنہا از حفظ قرآن محروم می شوند و اگر امر کردہ شود بآنہا کہ وضو کنند برای مس مصحف پس حرج لاحق میشود بآنہا مسئلہ ۱۲ اگر خون زن حائضہ بند گردد در کمتر از دہ روز پس شوہر وی را حلال نیست کہ وطی کند وی را مگر بعد از غسل زیرا چہ خون حیض گاہی جاری می شود و گاہی بند پس حکم طہارت ثابت نمی شود مگر بعد از غسل و اگر زن مذکورہ غسل نکند و لیکن بگذرد ادنی وقت نماز و آن عبارت است از مقدار وقتیکہ قادر شود دران بر غسل و تحریمہ نماز پس بسبب گذشتن اینقدر وقت نیز حلال میشود وطی آن اگرچہ غسل نکردہ باشد زیرا چہ بسبب گذشتن اینقدر وقت نماز واجب میشود بر ذمہ او پس او حکما پاک شمردہ می شود مسئلہ ۱۳ اگر خون زن حائض بعد از گذشتن سہ روز بند گردد در کمتر از مدت عادت او پس باید کہ وطی نکند او را شوہرش تا آن زمان کہ بگذرد مدت عادت او اگرچہ غسل کردہ باشد زیرا چہ احتمال باز آمدن خون در ایام عادت غالب است پس احتیاط درین است کہ اجتناب کند از وطی آن در ایام عادت

وان انقطع الدم لعشرة ایام حل وطیها قبل الغسل لان الحیض لامزید له علی العشرة الا انه لایستحب قبل الاغتسال للنهی فی القرأة بالتشدید والطهر اذا تخلل بین الدمین فی مدة الحیض فهو کالدم المتوالی قال رض هذه احدی الروایات عن ابی حنیفة رح ووجهه ان استیعاب الدم مدة الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اوله واخره کالنصاب فی باب الزکوة وعن ابی یوسف رح وهو روایة عن ابی حنیفة رح وقیل هو اخر قوله ان الطهر اذا کان اقل من خمسة عشر یوما لایفصل وهو کله کالدم المتوالی لانه طهر فاسد فیکون بمنزلة الدم والاخذ بهذا القول ایسر وتمامه یعرف فی کتاب الحیض و اقل الطهر خمسة عشر یوما هکذا نقل عن ابراهیم النخعی وانه لایعرف الا توقیفا ولا غایة لاکثره لانه یمتد الی سنة وسنتین فلا یتقدر بتقدیر الا اذا استمر بها الدم فیعرف ذلک فی کتاب الحیض ودم الاستحاضة کالرعاف لایمنع الصوم ولا الصلوة ولا الوطی

مسئلہ ۴ اگر خون زن حائض بند شود بگذشتن دہ روز پس وطی آن حلال است پیش از غسل زیرا چہ حیض زیادہ از دہ روز نمی شود ولیکن مستحب انیست کہ تاخیر کند در وطی تا آن زمان کہ غسل کند پس ترک وطی پیشتر از ان مستحب است مسئلہ ۵ الطہر متخلل میان دو خون در مدت حیض بمنزلۂ خون جاری است ف وصورت آن انیست زنیکہ اول حیض آمدہ است آنرا یک روز خون بیند وہشت روز خون نہ بیند و در روز دہم باز خون بیند پس این ہشت روز کہ دران خون ندیدہ است بمنزلۂ خون جاری است ص قال رض این یک روایت است از ابی حنیفہ رح و وجہ آن انیست کہ دوام جریان خون در مدت حیض شرط نیست باجماع پس اول وآخر معتبر ست مانند نصاب در زکوۃ ف یعنی اگر در اول سال وآخر آن نصاب زکوۃ تمام وکمال موجود باشد پس نقصان آن در اثنای سال اعتبار ندارد ص واز ابی یوسف رح مرویست کہ طہر یکہ کمتر از پانزدہ روز ست پس آن فاصل نیست بلکہ بمنزلۂ خون جاری است زیرا چہ طہر مذکور فاسد است پس بمنزلۂ خون جاری خواہد بود واین روایت دیگر است از ابی حنیفہ رح وبعضی گفتہ اند کہ این قول اخیر ابی حنیفہ رح است وعمل نمودن باین قول آسان ترست وتمام تفصیل آن در کتاب الحیض از مبسوط مشروحا مذکورست ف وبدانکہ صورتش انیست کہ زنیکہ یک روز خون بیند وچہاردہ روز خون نہ بیند وباز یک روز خون ببیند پس بنا بر قول ابی یوسف رح وروایت دیگر از ابی حنیفہ رح دہ روز اول حیض است وباقی استحاضہ ص مسئلہ ۶ اقل مدت طہر پانزدہ روز است وچنین مرویست از ابراہیم نخعی رض ف کہ از اکابر تابعین است ص واین امر از عقل وقیاس معلوم نمی شود ف پس معلوم شد کہ تعیین این مقدار با براہیم نخعی رض از پیغمبر صلعم رسیدہ است ص مسئلہ ۷ مقدار اکثر طہر مقرر نیست زیرا چہ طہر گاہی دراز می شود تا یک سال وگاہی تا دو سال پس مقدار اکثر مدت آن مقرر کردہ نمیشود مگر درحق زنیکہ خون او ہمیشہ جاری است وہیچ عادت او برای حیض او ثابت نشدہ است پس درحق او اکثر مدت مقرر نمودہ می شود وتفصیل آن در کتاب الحیض مبسوط ست ف وباید دانست کہ بعضی گفتہ اند کہ اکثر مدت طہر درحق او شش ماہ یک ساعت کم وبعضی گفتہ اند کہ بیست وہفت روز است واین ظاہر ترست وبعضی گفتہ اند کہ پنجاہ وہفت روز ست وبعضی گفتہ اند کہ دو ماہ ست واین قول حاکم شہید ست ودر نہایہ مذکورست کہ برین فتوی است ص مسئلہ ۸ اخون استحاضہ مانند رعاف ست است یعنی مانع روزہ ونماز و وطی نیست

ہندی نکسیر لو بند ۱۲

لقوله عليه السلام توضأي وصلي وان قطر الدم على الحصير وكما عرف حكم الصلوٰة ثبت حكم الصوم والوطى بنتيجة الاجماع ولو زاد الدم على عشرة ايام ولها عادة معروفة دونها ردت الى ايام عادتها والذى زاد استحاضة لقوله عليه السلام المستحاضة تدع الصلوٰة ايام اقرائها ولان الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة فيلحق به وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة ايام من كل شهر والباقى استحاضة لانا عرفناه حيضا فلا يخرج عنه بالشك والله اعلم **فصل** والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذى لا يرقأ يتوضئون لوقت كل صلوٰة فيصلون بذلك الوضوء فى الوقت ما شاؤا من الفرائض والنوافل وقال الشافعى تتوضأ المستحاضة لكل مكتوبة لقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة فلا تبقى بعد الفراغ منها ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوٰة وهو المراد بالاول لان اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلوٰة الظهر اى وقتها ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا فيدار الحكم عليه واذا خرج الوقت بطل وضوءهم

زیراچه پیغمبر صلعم بزن مستحاضه فرموده است که وضو کن و نماز بگذار اگرچه چکیدن خون بر بوریای نماز و ازین حدیث حکم نماز ثابت شد پس حکم روزه نیز معلوم شد و دلیل بر حلت وطی اجماع است **مسئله ۱۹** اگر زنی را خون جاری شود زیاده از ده روز در حال آنکه عادت حیض او کم از ده روز است پس ایام عادت او حیض اعتبار کرده میشود و آنچه زیاده است پس استحاضه است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است زن مستحاضه را باید که ترک کند نماز را در ایام حیض خود و بجهت آنکه زائد بر عادت مانند زائد بر ده روز است پس ملحق خواهد شد بآنچه زائد است از ده روز **مسئله ۲** اگر دختر بالغه شود بانطور که حیض آید او را در ابتدا و جریان خون مستمر ماند پس حیض او ده روز شمرده میشود از هر ماه و باقی استحاضه است زیراچه هرگاه در ابتدا سه روز خون آمد معلوم شد که حیض شده است و بعد از ان هرگاه تا ده روز جاری ماند پس معلوم شد که مدت حیض او ده روز است و بعد از ان چون خون تجاوز کرد از ده روز همیشه خون جاری ماند درین هنگام شک واقع شد در اینکه زیاده بر سه روز حیض است یا استحاضه پس ده روز که حیض قرار داده شده بود بسبب شک مذکور از شمار حیض بیرون نخواهد شد **فصل** در بیان حکم مستحاضه و هر که بمنزله آن باشد **مسئله** از زن مستحاضه و همچنین کسیکه وی را سلس البول یا رعاف دائم عارض شده باشد یا جراحتی داشته باشد که همیشه خون یا ریم از ان جاریست پس حکم آنها انیست که برای هر وقت نماز وضو کند و ادا نماید بآن وضو در وقت مذکور هر نماز که خواهد از فرائض و نوافل و شافعی رح گفته است که واجب است بر زن مستحاضه که برای هر نماز فرض وضو نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مستحاضه را باید که برای هر نماز وضو کند و بجهت آنکه اعتبار طهارت بنا بر ضرورت است که عبارت است از ادای نماز فرض پس بعد از ادای آن طهارت او باقی نخواهد ماند چه درین هنگام ضرورت مذکوره باقی نماند و دلیل علمای ما حنفی انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که مستحاضه را باید که برای هر وقت نماز وضوی تازه کند و همین مراد است از حدیثیکه شافعی رح آورده است زیراچه در حدیث مذکور لام که بر لفظ کل صلوٰة داخل است بمعنی وقت است چه لام برای افاده معنی وقت مستعمل میشود چنانچه میگویند آتیک لصلوٰة الظهر یعنی خواهم آمد نزد تو وقت نماز ظهر و دوم انیست که وقت نماز قائم مقام ادای نماز گردانیده شده است برای آسانی پس مدار حکم بران است **مسئله ۲** وضوی آنها باطل میشود بسبب گذشتن وقتیکه برای آن وضو کرده بودند

واستانفوا الوضوء لصلوة اخرى وهذا عند اصحابنا الثلثة رح وقال زفر رح استانفوا اذا دخل الوقت فان توضؤا حين تطلع الشمس

اجزاهم حتى يذهب وقت الظهر وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف وزفر رح اجزاهم حتى يدخل وقت الظهر وحاصله

ان طهارة المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابى حنيفة ومحمد رح وبدخول الوقت عند زفر وبايهما كان عند ابى يوسف رح وفائدة

الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال كما ذكرنا او قبل طلوع الشمس لزفر رح ان اعتبار الطهارة مع المنافى للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت

فلا تعتبر ولابى يوسف ان الحاجة مقصورة على الوقت فلا يعتبر قبله ولا بعده ولهما انه لا بد من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما

دخل الوقت وخروج الوقت دليل زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده والمراد بالوقت وقت المفروضة حتى لو توضأ المعذور لصلوة العيد له ان يصلى الظهر به عندهما

وهو الصحيح لانها بمنزلة صلوة الضحى ولو توضأ مرة للظهر فى وقته واخرى فيه للعصر فعندهما ليس له ان يصلى العصر به لانتقاضه بخروج وقت المفروضة

وبعد ازان باید که آنها از سر نو وضو نمایند برای نماز دیگر و این نزد علمای ما رح است و زفر رح گفته است که باطل میشود وضوی آنها بسبب داخل شدن وقت نماز نه بسبب گذشتن آن پس اگر وضو نمایند آنها در وقت طلوع آفتاب پس این وضو باقی می ماند تا آن زمان که بگذرد وقت ظهر داخل شود وقت عصر نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف و زفر رح وضوی مذکور باقی می ماند تا آن زمان که داخل شود وقت ظهر و بسبب خروج وقت ظهر وضوی مذکور باطل می شود حاصل کلام اینست که وضوی معذور می شکند بسبب خروج وقت نماز نزد طرفین رح و نزد زفر رح بسبب دخول وقت نماز و نزد ابی یوسف رح بهر واحد بدانکه فائدۀ این اختلاف ظاهر می شود در صورتیکه وضو کند شخصی از معذوران پیش از زوال آفتاب یا پیش از طلوع آفتاب یعنی در صورت اول جائز است ویرا که بوضوی مذکور نماز ظهر ادا کند نزد طرفین رح چه خروج وقت نماز یافته نه شده است و نزد زفر و ابی یوسف رح جائز نیست ویرا که بوضوی مذکور نماز ظهر ادا نماید چه دخول وقت ظهر یافته شده است و در صورت دوم وضوی مذکور باقی می ماند بعد از طلوع آفتاب نزد زفر رح پس اگر شخص مذکور نماز اشراق بگذارد بوضوی مذکور رواست نزد زفر رح چه دخول وقت نماز یافته نه شده است و نزد علمای ما روا نیست چه وضوی مذکور بسبب گذشتن وقت نماز فجر می شکند و بدانکه دلیل زفر رح اینست که اعتبار وضوی آنها با وجود منافی آن بجهت حاجت است بسوی ادای نماز فرض و پیش از رسیدن وقت آن حاجت نیست پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر نخواهد شد برای ادای فرض وقت و دلیل ابی یوسف رح اینکه حاجت مذکوره نیست مگر در وقت نماز پس وضوی آنها پیش از وقت و بعد از وقت معتبر نخواهد شد و دلیل طرفین رح اینست که تقدیم وضو بر وقت نماز ضروریست تا او قادر شود بر ادای نماز بمجرد دخول وقت پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر خواهد شد و خروج وقت دلالت میکند بر زوال حاجت لهذا بسبب خروج وقت وضوی آنها باقی نخواهد ماند و بدانکه مراد از وقت مذکور وقت نماز فرض است پس اگر وضو کند معذوری برای نماز عید پس جائز است ویرا که بآن وضو نماز ظهر بگذارد نزد طرفین رح و همین صحیح است **مسئله** اگر وضو کند معذوری در وقت ظهر دو بار یکبار برای ظهر و بار دیگر برای عصر پس نزد طرفین رح جائز نیست ویرا که بوضوی مذکور نماز عصر بگذارد چه درین صورت خروج وقت متحقق است و باید دانست که درینصورت نزد ابی یوسف رح و زفر رح نیز گذاردن نماز عصر جائز نبود زیرا چه درینصورت خروج وقت و دخول آن هر دو یافته میشود

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه وكذا كل من هو في معناها وهو من ذكرناه ومن به استطلاق بطن وانفلات ريح لان الضرورة بهذا تتحقق وهي تعم الكل **فصل في النفاس** والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة لانه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم والدم الذي تراه الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة وان كان ممتدا وقال الشافعي رح حيض اعتبارا بالنفاس اذ هما جميعا من الرحم ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم كذا العادة والنفاس بعد انفتاحه بخروج الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد رح لانه ينفتح فيتنفس به والسقط الذي استبان بعض خلقه ولد حتى تصير به نفساء وتصير الامة ام ولد به وكذا العدة تنقضي به واقل النفاس لا حد له لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض واكثره اربعون يوما والزائد عليه استحاضة لحديث ام سلمة رض ان النبي عليه السلام وقت للنفساء اربعين يوما وهو حجة على الشافعي رح في اعتبار الستين ولو جاوز الدم الاربعين وكانت ولدت قبل ذلك ولها عادة في النفاس ردت الى ايام عادتها لما بينا في الحيض

و بدانکه مراد از مستحاضهٔ مذکوره آن مستحاضه است که نگذرد بر وقت نماز مگر باین حالت که خون استحاضه جاری باشد دران وهمچنین مراد است از معذوران دیگر که بمنزله مستحاضه اند وباید دانست که هرکه شکم او جاری باشد همیشه یا ریح صادر شود ازو همیشه بمنزله مستحاضه مذکوره است زیراچه ضرورت چنانچه متحقق میشود بسبب استحاضه همچنین متحقق میشود بسبب این عوارض پس حکم همه برابر خواهد بود

فصل دربیان نفاس؛ نفاس خونی است که برآید از رحم بعد زادن وآن ماخوذ است از تنفس رحم بخون یا از خروج نفس بمعنی فرزند یا بمعنی خون **مسئله ۱** خونیکه به بیند آنرا زن حامله پیش از زائیدن یا در وقت زائیدن پیش از برآمدن فرزند پس آن خون استحاضه است اگرچه این خون تا مدت دراز جاری باشد وشافعی رح گفته است که خون مذکور حیض است زیراچه شافعی رح قیاس میکند این را بر نفاس زیراچه آن هردو از رحم است ف چه اگر زنی بزاید دو فرزند از بطن واحد پس نفاس متحقق می شود از تولد فرزند اول نزد شیخین رح باوجودیکه زن مذکوره حامل است بسبب فرزند دوم همچنین خون مذکور حیض خواهد بود باوجود بودن زن مذکوره حامله ص ودلیل علمای ما رح اینکه عادت این ست که دهن رحم بسبب حمل بند میشود ونفاس جاری می شود بعد از واشدن دهن رحم بسبب برآمدن فرزند ولهذا خونیکه جاری می شود بعد از برآمدن بعض اعضای فرزند نفاس است چنانچه مرویست از ابی حنیفه ومحمد رح چه درین هنگام دهن رحم وا می شود **مسئله ۲** جنینیکه بعض اعضاے او درست شده باشد پس آن جنین فرزند شمرده می شود ولهذا بسبب زائیدن آن زن صاحب نفاس میگردد وکنیز ام ولد وهمچنین بسبب آن عدت طلاق منقضی میشود **مسئله ۳** اقل مدت نفاس مقرر نیست زیراچه بسوی مقرر نمودن آن حاجت نیست چه برآمدن فرزند علامت خروج خون است از رحم پس حاجت نیست بانیکه مدتی مقرر نموده شود برای آن تا آن مدت علامت باشد بران چنانچه باین حاجت است در حیض **مسئله ۴** اکثر مدت نفاس چهل روز است وانچه بران زیاده باشد پس آن استحاضه است بجهت آنکه بروایت ام سلمه رض آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم تعین مدت نفاس چهل روز نموده است ونزد شافعی رح اکثر مدت نفاس شصت روز است ف ونزد مالک رح هفتاد روز است ص وحدیث مذکور حجت است برآنها **مسئله ۵** اگر زنی را عادت باشد که خون نفاس او تا ده روز مثلاً جاری میباشد وبعد ازان فرزندی بزاید وزیاده از چهل روز خون او جاری شود پس خون او در ایام عادت او نفاس شمرده میشود وباقی استحاضه بنابر وجهیکه در حیض مذکور شده است

وان لم تکن لها عادة فابتداء نفاسها اربعون یوما لانه امکن جعله نفاسا فان ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسها من الولد الاول عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وان کان بین الولدین اربعون یوما وقال محمد رح من الولد الاخیر وهو قول زفر رح لانها حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفساء کما انها لا تحیض ولهذا انقضی العدة بالاخیر بالاجماع ولهما ان الحامل انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فکان نفاسا والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف الیها فیتناول الجمیع

باب الانجاس وتطهیرها

تطهیر النجاسة واجب من بدن المصلی وثوبه والمکان الذی یصلی علیه لقوله تعالی وثیابک فطهر وقال علیه السلام حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء ولا تضرک اثره واذا وجب التطهیر فی الثوب وجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالة الصلوة یشتمل الکل ویجوز تطهیرها بالماء وبکل مائع طاهر یمکن ازالتها به کالخل وماء الورد ونحو ذلک مما اذا عصر انعصر وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد وزفر والشافعی رح لا یجوز الا بالماء لانه یتنجس باول الملاقات والنجس لا یفید الطهارة الا ان هذا القیاس ترک فی الماء للضرورة ولهما ان المائع قالع والطهوریة بعلة القلع والازالة والنجاسة للمجاورة فاذا انتهت اجزاء النجس یبقی طاهرا وجواب الکتاب لا یفرق بین الثوب والبدن وهذا قول ابی حنیفة رح واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح وعنه انه فرق بینهما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء

واگر او را عادت نفاس معین نباشد پس نفاس او چہل روز اعتبار نمودہ میشود زیرا کہ چہ نفاس او چہل روز گردانیدن ممکن است و آنچہ زیادہ از چہل روز است استحاضہ است **مسئلہ** اگر زنی دو فرزند بزاید توامان پس نفاس او بعد از زائیدن فرزند اول اعتبار نمودہ میشود نزد شیخین رح اگرچہ فصل میان زائیدن فرزند اول و فرزند دوم چہل روز باشد و محمد رح گفتہ است کہ نفاس او بعد از زائیدن فرزند دوم اعتبار نمودہ میشود و ہمین قول زفر رح است زیرا چہ زن مذکورہ بعد از زائیدن فرزند اول حاملہ است **ف** ما دامیکہ فرزند دوم نزائیدہ است **ص** پس درین اثنا صاحب نفاس نخواہد شد چنانچہ حامل حائض نمیشود لہذا عدت او منقضی میشود بعد از زائیدن فرزند دوم و دلیل شیخین رح اینست کہ زن حامل حائض نمیشود بجہت آنکہ دہن رحم او بند می ماند بسبب حمل چنانکہ بالا مذکور شد و در صورت مذکورہ دہن آن وا شدہ است بسبب برآمدن فرزند اول پس خون بعد زائیدن فرزند اول نفاس خواہد بود اما انقضای عدت پس موقوف است بر وضع حمل و وضع متحقق نمی شود ما دامیکہ فرزند دیگر متولد نشود و اللہ اعلم

باب در بیان نجاستہا و تطہیر آن **مسئلہ** واجب است کہ بدن مصلی و جامہ او پاک باشد از نجاست و ہمچنین مکانیکہ بران نماز میگذارد زیرا چہ در اتباع امر قرآن مجید امر کردہ است بتطہیر جامہ از نجاست و ہمچنین در حدیث نیز آمدہ است و ہرگاہ از قرآن و حدیث ثابت باشد کہ تطہیر جامہ واجب است پس واجب خواہد بود تطہیر بدن و مکان مصلی نیز زیرا چہ استعمال در حالت نماز ہمہ را شامل است **مسئلہ** تطہیر بدن و جامہ و مکان از نجاست جائز است بآب و بہر مائعیکہ پاک باشد و ممکن باشد ازالہ نجاست بآن چون سرکہ و گلاب و مانند آن از جنس چیزیکہ ہرگاہ فشردہ شود خارج گردد بسبب فشردن مانند چیزیکہ مذکور شد بخلاف چیزیکہ چنین نہ باشد چون روغن و شیرہ و اینکہ مذکور شد نزد شیخین رح است و محمد و زفر و شافعی رح گفتہ اند کہ تطہیر نجاست جائز نیست مگر بآب زیرا چہ مقتضای قیاس اینست کہ بسبب استعمال آب وغیرہ طہارت حاصل نشود بجہت آنکہ آن آب وغیرہ ناپاک میگردد بمجرد ملاقات آن بآن نجاست و ہرگاہ آن خود نجس گشت پس بسبب آن طہارت حاصل نخواہد شد ولیکن این قیاس ترک نمودہ شد در آب بنا بر ضرورت و دلیل شیخین رح اینست کہ بآب طہارت حاصل میشود بعلت آنکہ بسبب استعمال آن نجاست زائل میگردد و این علت یافتہ میشود در مائعہای دیگر چون سرکہ وغیرہ چہ بسبب استعمال آن نیز نجاست زائل میگردد مانند آب پس بآن نیز طہارت حاصل خواہد شد و آنچہ مذکور شد کہ تطہیر بدن و جامہ جائز است بآب وغیرہ مائعہاے مذکور قول ابی حنیفہ رح است و یک روایت است از ابی یوسف رح و روایت دیگر اینست کہ تطہیر بدن بغیر آب جائز نیست

واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمنى فجفت فدلكه بالارض جاز وهذا استحسان وقال محمد رح لا يجوز وهو القياس الا فى المنى خاصة لان المتداخل فى الخف لا يزيله الجفاف والدلك بخلاف المنى على ما نذكره ولهما قوله عليه السلام فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور ولان الجلد لصلابته لا يتداخله اجزاء النجاسة الا قليلا ثم يجتذبه الجرم اذا جف فاذا زال زال ما قام به وفى الرطب لا يجوز حتى يغسله لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره وعن ابى يوسف رح انه اذا مسحه بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة يطهر لعموم البلوى واطلاق ما يروى وعليه مشائخنا فان اصابه بول فيبس لم يجز حتى يغسله وكذا كل ما لا جرم له كالخمر لان الاجزاء تتشرب فيه ولا جاذب يجذبها وقيل ما يتصل به من الرمل جرم له والثوب لا يجزى فيه الا الغسل وان يبس لان الثوب لتخلخله يتداخله كثير من اجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل والمنى نجس يجب غسله رطبا فاذا جف على الثوب اجزأ فيه الفرك لقوله عليه السلام لعائشة رض فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وقال الشافعى رح المنى طاهر والحجة عليه ما رويناه وقال عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس وذكر منها المنى ولو اصاب البدن قال مشائخنا رح يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد وعن ابى حنيفة رح انه لا يطهر الا بالغسل لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود الى الجرم والبدن لا يمكن فركه

مسئله ۳ اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم دار است چون سرگین و فضلهٔ انسان و خون و منی و بعد ازان خشک گردد پس بسبب مالیدن آن بر زمین پاک میگردد نزد شیخین رح بنا بر استحسان و محمد رح گفته است که پاک نمیگردد و همین موافق قیاس است مگر در منی زیراچه آنچه در می آید در موزه پس آن بسبب خشک شدن و مالیدن بزمین زائل نمیگردد بخلاف منی بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالیٰ و دلیل شیخین رح یکی آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه یکی از شما بیاید در مسجد باید که نگاه کند در زیر نعلهای خود پس اگر دران نجاستی به بیند باید که بمالد آنرا بزمین و این موجب پاکی آنست دوم آنست که بسبب صلابتی و سختی که در چرم است در می آید دران از نجاست مگر قلیل و بعد ازان چون خشک میگردد جرم نجاست جذب میکند آن چرم آن قلیل را و بسبب مالیدن موزه مذکور هرگاه زائل میشود آن جرم نجاست پس زائل میشود آنچه دران قائم است و اگر آن نجاست خشک نباشد بلکه تر باشد پس موزهٔ مذکور پاک نمیشود مگر بشستن زیراچه نجاست تر بسبب مالیدن بر زمین پاک و زائل نمیشود بلکه زیاده میگردد و از ابی یوسف رح مرویست که اگر بمالد آنرا بر زمین بحدیکه اثر نجاست باقی نماند پاک میگردد بجهت عموم بلوی و بجهت حدیث مذکور چه آن مطلق است مقید نیست به نجاست خشک و اکثر مشائخ رح موافق ابی یوسف رح اند **مسئله ۴** اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم دار نیست چون بول و خمر مثلاً و خشک گردد پس آن موزه پاک نمیشود مگر بشستن زیراچه اجزاء نجاست مذکوره در می آید دران و چیزی از جانب خارج جاذب آن نیست تا جذب کند آنرا و بعضی گفته اند که آنچه متصل شود به نجاست مذکوره از تراب و ریگ پس آن چیز جرم آن میگردد **مسئله ۵** اگر نجاست برسد بپارچه پس پاک نمیشود پارچهٔ مذکور مگر بشستن آن اگرچه آن نجاست خشک شده باشد **ف** خواه آن نجاست جرم دار باشد یا جرم دار نباشد **ص** زیراچه در می آید در پارچه بسبب تخلخل آن اجزای کثیر از نجاست پس آن زائل نمی شود مگر بسبب شستن **مسئله ۶** منی نجس است و شستن آن واجب است اگر تر باشد و اگر بپارچه برسد و خشک گردد پس بسبب مالیدن نیز پاک میگردد زیراچه پیغمبر صلعم بعائشه رض فرموده که بشو آنرا اگر تر باشد و بمال آنرا اگر خشک باشد و شافعی رح گفته که منی پاک است و این حدیث حجت است بر او رح و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که شستن پارچه ضرور است از پنج چیز از انجمله یکی منی را شمرده است **مسئله ۷** اگر منی رسد ببدن انسان و خشک گردد پس درینصورت اکثر مشائخ رح گفته اند که نیز پاک میگردد بسبب مالیدن زیراچه چسپیدن منی ببدن کثیر الوقوع است **ف** و اگر بمالیدن پاک نگردد پس حرج لازم می آید **ص** و از ابی حنیفه رح مرویست که بدن بسبب مالیدن پاک نمیگردد زیراچه اجزای منی در می آید در بدن و گرمی بدن جاذب آنست پس آن اجزاء عود نمیکند بسوی جرم

والنجاسة اذا اصابت المرآة او السيف اكتفى بمسحهما لانه لا تتداخلهما النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح وان اصابت الارض نجاسة فجفت
بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها وقال زفر والشافعي لا تجوز لانه لم يوجد المزيل ولهذا لا يجوز التيمم بها ولنا قوله عليه السلام
ذكاة الارض يبسها وانما لا يجوز التيمم لان طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا تتادى بما ثبت بالحديث وقدر الدرهم وما دونه من
النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوة معه وان زاد لم تجز وقال زفر والشافعي قليل النجاسة وكثيرها
سواء لان النص الموجب للتطهير لم يفصل ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وقدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع
الاستنجاء ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف في الصحيح ويروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال
وهو ما يبلغ وزنه مثقالا وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق والثانية في الكثيف وانما كانت نجاسة هذه الاشياء مغلظة لانها
ثبتت بدليل مقطوع به وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب يروى ذلك عن ابي حنيفة رح

مسئله ۸ اگر نجاست برسد بآئینه وشمشیر پاک میگردد بسبب مسح آن زیراچه اجزای نجاست دران در نمی آید وانچه بر ظاهر آنست زائل میگردد
بسبب مسح مسئله ۹ اگر نجاست برسد بزمین وخشک شود بسبب آفتاب واثر آن باقی نماند پس در آنمکان نماز گذاردن جائز است
وزفر وشافعی رح گفته اند که جائز نیست زیراچه موجب ازالهٔ نجاست ازان مکان یافته نشده است ولهذا تیمم بران مکان جائز نیست ودلیل
علمای ما رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که خشک شدن زمین موجب پاکی آنست وانچه گفته اند تیمم بران مکان جائز نیست پس جواب آن
اینست که طهارت زمین شرط جواز تیمم است واین بنص قرآن ثابت است پس طهارت که بسبب خشک شدن آن از حدیث ثابت است
برای تیمم کفایت نخواهد کرد ف زیراچه ثابت بحدیث درینجا ظنی است وثابت بنص قطعی است پس ظنی کفایت نخواهد کرد ص مسئله ۱۰
اگر برسد ببدن یا بپارچه بقدر درهم یا کم ازان نجاست غلیظ چون خون وبول انسان وخمر وسرگین ماکیان وبول خر پس نماز جائز است بآن واگر
نجاست مذکوره زیاده از مقدار درهم باشد پس بآن نماز جائز نیست وزفر وشافعی رح گفته اند که نجاست قلیل وکثیر هردو برابر است زیراچه
نصیکه بسبب آن طهارت واجب است دران تفصیل نیست میان قلیل وکثیر ودلیل علمای ما رح اینست که احتراز از قلیل ممکن نیست پس آن معاف
خواهد شد ولیکن اندازه بقدر درهم بجهت آن نموده شد که مقدار مذکور مناسب موضع استنجا که معاف است ف چه اگر اکتفا کند کسی بر کلوخ
ودر آب استنجا نکند دعند نماز گذاردن رواست باجماع باوجودیکه اثر نجاست بسبب استعمال کلوخ زائل نمی شود پس معلوم شد که آنقدر نجاست
معاف است بجهت آنکه قلیل است وانچه زیاده بران است پس آن کثیر است ص وبعد ازان باید دانست که مرویست که مقدار درهم
از روی مساحت معتبر است وآن عبارت است از مقدار عرض کف دست واین صحیح است ونیز مرویست که مقدار درهم از روی وزن
معتبر است وآن عبارت است از درهم کبیر بوزن مثقال که بیست قیراط است وبعضی میان هردو روایت توفیق داده اند وگفته اند که مقدار
اول در نجاست رقیق است ومقدار دوم در کثیف وباید دانست که انچه مذکور شد که خون وبول وغیره نجاست غلیظ است پس وجه آن
اینست که نجاست چیزهای مذکوره بدلیل قطعی ثابت است مسئله ۱۱ اگر کم از ربع پارچه آلوده شود به نجاست خفیفه چون بول حیوان ماکول
اللحم پس نماز جائز است بآن واگر ربع پارچه آلوده شود بآن پس نماز دران جائز نیست واین مرویست از ابی حنیفه رحمة الله علیه

لان التقدير فيه بالكثير الفاحش و الربع ملحق بالكل فى بعض الاحكام وعند ربع ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة كالميزر وقيل ربع الموضع الذى اصابه كالذيل والدخريص وعن ابى يوسف رح شبر فى شبر وانما كان مخففا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح لمكان الاختلاف فى نجاسته او لتعارض النصين على اختلاف الاصلين واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر اكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلوة فيه عند ابى حنيفة رح لان النص الوارد فى نجاسته وهو ما روى انه عليه السلام رمى بالروثة وقال هذا رجس او ركس لم يعارضه غيره وبهذا يثبت التغليظ عنده والتخفيف بالتعارض وقالا يجزيه حتى يفحش لان للاجتهاد فيه مساغا وبهذا يثبت التخفيف عندهما ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها وهى مؤثرة فى التخفيف بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفه قلنا الضرورة فى النعال وقد اثرت فى التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فتكفى مؤنتها ولا فرق بين ماكول اللحم وغير ماكول اللحم وزفر رح فرق بينهما فوافق ابا حنيفة فى غير ماكول اللحم ووافقهما فى الماكول وعن محمد رح انه لما دخل الرى ورأى البلوى

و وجه آن اینست که کثیر از نجاست خفیفه مانع جواز نماز است و ربع بمنزله کل است در بعضی احکام شرع چون حلق ربع سر در احرام حج و کشف ربع عورت ف پس اگر ربع ص پارچه ف آلوده شود کثیر است و کم از آن قلیل است ص و باید دانست مرویست که مراد از ربع ادنی پارچه ایست که بآن نماز جائز است چون ازار مثلاً و بعضی گفته اند که مراد ربع آن موضع است از پارچه که نجاست بآن رسیده است چون دامن و تریز مثلاً و از ابی یوسف رح مرویست که ربع پارچه عبارت است از مقدار پارچه که طول آن یک بدست باشد و باید دانست که بول حیوان ماکول اللحم نزد ابی یوسف رح بجهت آن خفیفه است که در پاکی و ناپاکی آن اختلاف است و نزد ابی خنیفه رح بجهت آنکه دران دو نص متعارض است ف یکی دلالت میکند بر اینکه آن ناپاک است و آن قول پیغمبر صلعم است که از بول احتراز نمایند چنانچه سابق مذکور شده است و دیگر دلالت میکند که پاک است و آن قصه عرنیین است که سابق مذکور شده است و اما نزد محمد رح بول ماکول اللحم پاک است چنانچه سابق مذکور شده است ص مسئله ۱۲ اگر برسد بپارچه مقدار زاید از یک درهم از سرگین اسپ یا گاو پس دران نماز جائز نیست نزد ابی خنیفه رح زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که سرگین اسپ نجس است و دلیل دیگر معارض آن نیست پس آن نجاست غلیظه است نزد او رح چه نجاست خفیفه نزد او آنست که دران دو دلیل متعارض باشند و صاحبین رح گفته اند که در پارچه مذکوره نماز جائز است زیرا چه نجاست مذکوره خفیفه است نزد ایشان رح بجهت آنکه دران اختلاف است و بجهت آنکه دران ضرورت است بنا بر آنکه اکثر راه ها پر می باشد از سرگین گاو و اسپ و این ضرورت موجب تخفیف است بخلاف بول خر چه دران ضرورت نیست زیرا چه زمین آن را جذب میکند و علما در جواب آن میگویند که ضرورتیکه ذکر کرده اند آن را صاحبین رح در سرگین گاو و اسپ پس آن ضرورت در نعل و موزه است پس بنا بر ضرورت مذکوره یکبار تخفیف اعتبار نموده شده است در تطهیر نعل و موزه باینطور که نعل و موزه پاک میگردد بسبب مالیدن آن بر زمین پس کفایت کرده خواهد شد بآن ف و رعایت ضرورت مذکوره بار دیگر باینطور که سرگین گاو و اسپ نجاست خفیفه اعتبار نموده شود در کار نیست و باید دانست ص که هیچ فرق نیست میان سرگین ماکول اللحم و سرگین غیر ماکول اللحم و زفر رح فرق نموده است میان آن هر دو یعنی زفر رح موافق ابی خنیفه رح است در سرگین غیر ماکول اللحم و موافق صاحبین رح است در سرگین ماکول اللحم و مرویست که محمد رح وقتیکه در آمد در ملک ری و دید که مواشی دران ملک بسیار است و احتراز از سرگین دشوار است و موجب حرج

افتی ان الکثیر الفاحش لا یمنع ایضا وقاسوا علیها طین بخارا وعند ذلک رجوعه فی الخف یروی وان اصابه بول الفرس لم یفسده حتی یفحش عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وعند محمد رح لا یمنع وان فحش لان بول ما یؤکل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند ابی یوسف ولحمه ماکول عندهما واما عند ابی حنیفة رح فالتخفیف لتعارض الآثار وان اصابه خرء ما لا یؤکل لحمه من الطیور اکثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوٰة فیه عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یجوز فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وهو الاصح هو یقول ان التخفیف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا یخفف ولهما انها تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذر فتحققت الضرورة ولو وقع فی الاناء قیل یفسده وقیل لا یفسده لتعذر صون الاوانی عنه وان اصابه من دم السمک او من لعاب البغل والحمار اکثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوٰة فیه اما دم السمک فلانه لیس بدم علی التحقیق فلا یکون نجسا وعن ابی یوسف رح انه اعتبر فیه الکثیر الفاحش فاعتبره نجسا واما لعاب البغل والحمار فلانه مشکوک فیه فلا یتنجس به الطاهر فان انتضح علیه البول مثل رؤس الابر فذلک لیس بشئ لانه لا یستطاع الامتناع عنه

فتوی داد بانکه نجس کثیر از سرگین نیز مانع جواز نماز نیست وفقها گفته اند که همبرین قیاس است طین بخارا یعنی گلهای کوچه شهر که دران نجاستها آمیخته باشد ص وباید دانست که مرویست که محمد رح بعد ازان که داخل شد در ملک ری وحکم کرد که کثیر فاحش از سرگین مانع جواز نماز نیست پس رجوع کرد از قول خود که موزه پاک نمیشود مگر بشستن بآب وقائل شد بآنکه پاک میگردد موزه بسبب مالیدن بزمین از نجاست جرم دار چون سرگین مسئله ۱۲ اگر آلوده شود پارچه ببول اسپ پس نماز بآن پارچه روا نیست وقتیکه آن کثیر باشد واین نزد شیخین رح است ونزد محمد رح نماز بآن پارچه رواست اگرچه بول کثیر باشد زیراچه بول ماکول اللحم پاک است نزد محمد رح ونجاست خفیفه است نزد ابی یوسف رح واسپ حلال است نزد صاحبین رح ونزد ابی حنیفه رح نیز بول اسپ نجاست خفیفه است بجهت تعارض آثار واحادیث مسئله ۱۳ اگر آلوده شود پارچه به پخال طیریکه ماکول اللحم نیست پس بآن پارچه نماز روا است نزد شیخین رح اگرچه پخال مذکور اکثر از درهم باشد ومحمد رح گفته ف که بآن پارچه نماز ص روا نیست ف درصورتیکه مقدار درهم باشد وبدانکه ص بعضی گفته اند که این اختلاف در نجاست است ف اعنی پخال مذکور پاک است نزد شیخین رح ونزد محمد رح نجاست غلیظه است ص وبعضی گفته اند که در مقدار است اعنی پخال مذکور نجاست خفیفه است نزد شیخین رح ف پس اگر ربع پارچه آلوده شود بآن پس دران پارچه نماز جائز نخواهد بود نزد شیخین رح ص قال رض که همین صحیح است ومحمد رح میگوید که پخال مذکور نجاست خفیفه نیست زیراچه دران هیچ ضرورت وحرج نیست بسبب آنکه عموم دران بلوی نیست پس نجاست خفیفه نخواهد شد وشیخین رح میگویند که پخال مذکور از هوا می افتد واحتراز ازان متعذر است پس ضرورت متحقق است دران ف لهذا نجاست خفیفه اعتبار نموده شد ص واگر پخال مذکور در آوند آب بیفتد پس در نسخ بعضی گفته اند که آب مذکور ناپاک می شود وبعضی گفته اند که ناپاک نمیشود زیراچه محافظت آوند از افتادن پخال مذکور دشوار ومتعذر است مسئله ۱۵ اگر آلوده شود پارچه بخون ماهی پس نماز بآن پارچه جائز است اگرچه آن خون اکثر از مقدار درهم باشد زیراچه خون ماهی خون نیست حقیقةً پس نجس نخواهد بود ومرویست که ابو یوسف رح گفته است که اگر ربع پارچه آلوده شود بخون ماهی نماز دران روا نیست پس معلوم شد که نزد او رح خون ماهی نجاست خفیفه است مسئله ۱۶ اگر آلوده شود پارچه بلعاب خر واستر پس نماز دران رواست اگرچه لعاب مذکور اکثر از مقدار درهم باشد زیراچه لعاب خر واستر مشکوک است پس پارچه که پاک بود یقینا بسبب آن ناپاک نخواهد شد چه یقین زائل نمیشود بسبب شک ص مسئله ۱۷ اگر برسد بپارچه از تراشه بول بمقدار سر سوزن پس اینقدار بول هیچ اعتبار ندارد چه احتراز ازان ممکن نیست

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية فما كان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته لان الحرج مدفوع وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين وان زال بالغسل مرة واحدة وفيه كلام وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لانه هو المستخرج **فصل** في الاستنجاء الاستنجاء سنة لان النبي عليه السلام واظب عليه ويجوز فيه الحجر وما قام مقامه يمسحه حتى ينقيه لان المقصود هو الانقاء فيعتبر ما هو المقصود وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي رح لا بد من الثلث لقوله عليه السلام وليستنج منكم بثلثة احجار ولنا قوله عليه السلام من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن

مسئله ۱۸ باید دانست که نجاست بر دو نوع است یکی مرئی دوم غیر مرئی پس اگر نجاست مرئی برسد ببدن یا بپارچه آن پاک میگردد بسبب زائل شدن عین آن نجاست اگرچه باقی ماند اثر آن که ازالهٔ آن دشوار است زیراچه نجاست تابع عین آنست پس زائل خواهد شد نجاست بسبب زوال عین آن ولیکن اگر باقی ماند اثر آن که ازالهٔ آن متعذر است پس دران مضائقه نیست زیراچه در ازالهٔ آن حرج است و باید دانست که ازین مسئله معلوم شد که بعد از زوال عین نجاست مرئی از پارچه مثلاً شستن آن شرط نیست اگرچه عین آن زائل شده باشد بسبب شستن یکبار و درین اختلاف مشائخ است ف بعضی گفته اند که بعد از زوال عین آن از پارچه سه بار باید شست آن را و بعضی گفته اند دو بار باید شست و بعضی گفته اند که اگر بسبب شستن یک بار عین و اثر آن هر دو زائل گردد پس بعد از آن شستن درکار نیست ص **مسئله ۱۹** اگر نجاست غیر مرئی برسد ببدن یا بپارچه پاک میگردد از ان بسبب شستن آن تا آن زمان که حاصل شود مر غاسل را ظن غالب بانیکه آن پاک گشت زیراچه بکرر شستن ضرور است برای اخراج نجاست ولیکن حاصل شدن یقین بزوال آن دشوار است لهذا ظن غالب اعتبار نموده شد چنانچه در استقبال قبله ظن غالب معتبر است ص و باید دانست که اصل مسئله همین است که مذکور شد ولیکن فقها گفته اند که اگر سه بار شوید پارچه را پاک میگردد بنابر آنکه بسبب شستن سه بار ظن غالب بطهارت آن حاصل میشود پس این سبب ظاهر را قائم مقام ظن غالب نموده آید تا کار آسان شود بر مردمان و موید آنست حدیث مستیقظ از منام و باید دانست که بنابر ظاهر روایت ضرور است که هر بار بفشارد آن پارچه را زیراچه افشردن سبب اخراج است والله اعلم

فصل در بیان استنجا **مسئله ۱** استنجا بکلوخ سنت است زیراچه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است ف و باید دانست ص که استنجا جائز است بسنگ و انچه مانند آنست و باید که مسح کند بآن موضع استنجا را تا آنکه صاف گردد زیراچه مقصود ف از استعمال سنگ و مانند آن ص صاف کردن است پس حصول مقصود ف معتبر است ص قال رض ف که در استعمال ص آن عدد معین چون سه مثلاً مسنون نیست و شافعی رح گفته است که در استنجا ضرور است که سه کلوخ استعمال نماید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که استعمال کلوخ نماید در استنجا باید که استعمال نماید سه کلوخ و دلیل علمای ما حنفیه آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که استنجا نماید باید که استعمال طاق نماید و آن دلالت میکند بر نفی وجوب سه کلوخ پس اگر استعمال طاق نماید مستحسن است

ومن لا فلاحرج وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع وغسله بالماء افضل لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا وانزلت فى اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء ثم هو ادب وقيل سنة فى زماننا ويستعمل الماء الى ان يقع فى غالب ظنه انه قد طهر ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا فيقدر بالثلث فى حقه وقيل بالسبع ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز الا الماء وفى بعض النسخ الا المائع وهذا يحقق اختلاف الروايتين فى تطهير العضو بغير الماء على ما بينا وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به فى موضع الاستنجاء فلا يتعداه ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابى حنيفة وابى يوسف رح لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع ولا يستنجى بعظم ولا بروث لان النبى عليه السلام نهى عن ذلك ولو فعل يجزيه لحصول المقصود ومعنى النهى فى الروث النجاسة وفى العظم كونه زاد الجن ولا بطعام لانه اضاعة واسراف ولا بيمينه لان النبى عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين

كتاب الصلوة

باب المواقيت

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانى وهو المعترض فى الافق

واگر استعمال طاق نکند پس بر وی حرج وگناه نیست واطلاق طاق بر واحد نیز میشود وحدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح متروک الظاهر است زیرا چه اگر استنجا کرده شود بسنگیکه برای آن سه طرف بود بالاجماع جائز است مسئله ۲ شستن موضع استنجا بعد ف از استعمال کلوخ ص افضل است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که در مسجد قبا مردان اند که دوست میدارند تطهیر وطهارت را واین آیت نازل شده است در شان قومیکه بعد از استنجا بکلوخ استعمال آب می نمودند ف ومی شستند موضع استنجا را ص بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که شستن بعد از استنجا بکلوخ از آداب است وبعضی گفته اند که سنت است در زمانهٔ ما وباید دانست که در استعمال آب نیز همین شرط است که بشوید تا آن زمان که حاصل شود مراو را ظن بغالب باینکه آن موضع پاک گشت واندازه نکرده شده است بعدد ف بانطور که سه بار بشوید یا پنج بار ص ولیکن در حق صاحب وسواس اندازه نموده شده است بسه بار وبعضی گفته اند که بهفت بار ف وباید دانست که اینکه مذکور شد که شستن بعد از استنجا بکلوخ افضل است وقتی ست که نجاست از مخرج تجاوز نموده باشد ص واما اگر تجاوز نماید نجاست از مخرج آن پس درینصورت اکتفا بکلوخ جائز نیست بلکه ص شستن آن فرض است به آب ودر بعض نسخ بچیز سائل ف نزد شیخین رح بشرطیکه آنچه تجاوز نموده است از مخرج بمقدار درهم باشد ص زیرا چه اعتبار آن موضع ساقط است بجهت آنکه دران اکتفا نمودن بکلوخ جائز است ونزد محمد رح شستن آن فرض است اگر آنچه تجاوز نموده است از مخرج مع آنچه بر موضع مخرج است بمقدار درهم باشد واین نزد محمد رح بنا بر قیاس آن بر مواضع دیگر است مسئله ۳ استنجا نباید کرد باستخوان ونه بسرگین ف گاو واسپ ص زیرا چه پیغمبر نهی کرده است ازان ولیکن معهذا اگر استنجا نماید باستخوان یا سرگین کفایت میکند بجهت آنکه آنچه مقصود است ازان حاصل میشود ف وباید دانست ص که نهی از استنجا بسرگین بنا بر انیست که سرگین نجس است ف ونهی از ص استنجا باستخوان بنا بر آنست که استخوان طعام جنیان است مسئله ۴ استنجا بطعام چون نمک مثلا نباید کرد زیرا چه آن تضییع مال است واسراف مسئله ۵ استنجا بدست راست نباید کرد زیرا چه پیغمبر نهی فرموده است از استنجا نمودن بدست راست والله اعلم

كتاب دربیان نماز ف وآن مشتمل است بر چند باب

ص باب اول دربیان اوقات نماز مسئله ۱ ف بدانکه اول وقت نماز ص فجر از ابتدای صبح صادق است وآن سفیدی است که ظاهر میشود در افق

واخر وقتها مالم تطلع الشمس لحديث امامة جبرئيل عليه السلام انه ام رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول حين طلع الفجر وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا وكادت الشمس تطلع ثم قال في اخر الحديث ما بين هذين الوقتين وقت لك ولامتك ولا معتبر بالفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو طولا ثم يعقبه الظلام لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل وانما الفجر المستطير في الافق اي المنتشر فيها واول وقت الظهر اذا زالت الشمس لامامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول حين زالت الشمس واخر وقتها عند ابي حنيفة رح اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وقالا اذا صار الظل مثله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفيء الزوال هو الفيء الذي يكون للاشياء وقت الزوال لهما امامة جبرئيل ع في اليوم الاول للعصر في هذا الوقت ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت بالشك واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين واخر وقتها مالم تغرب الشمس لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها واول وقت المغرب اذا غربت الشمس واخر وقتها مالم يغب الشفق وقال الشافعي رح مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات لان جبرئيل عليه السلام ام في يومين في وقت واحد ولنا قوله عليه السلام اول وقت المغرب حين تغرب الشمس واخر وقتها حين يغيب الشفق وما رواه كان للتحرز عن الكراهة

وآخر وقت آن قریب طلوع آفتاب است زیراچه جبرئیل علیه السلام امامت کرد پیش پیغمبر صلعم دو روز در نماز فجر باینطور که روز اول در ابتدای صبح صادق نماز کرد و در روز دیگر وقتیکه روز روشن شد قریب طلوع آفتاب وبعد ازان گفت جبرئیل علیه السّلام به پیغمبر صلعم که ما بین این هر دو وقت وقت نماز فجر است برای تو وامت تو واعتبار نیست صبح کاذب را وآن سفیدی است که ظاهر میشود طولاً وبعد ازان می آید تاریکی بجهت قول نبی صلعم نباید که بفریبد شما را اذان بلال ونه فجر مستطیل وفجر نیست مگر منتشر در افق مسئله۲ ف اول وقت نماز ص ظهر از ابتدای زوال آفتاب است بجهت امامت جبرئیل علیه السلام در وقت مذکور در روز اول وآخر وقت آن نزد ابی حنیفه رح وقتی است که در انوقت سایه هر شی سوای سایه اصلی دوچند آن شی میگردد وصاحبین رح گفته اند که آخر وقت آن وقتی است که در انوقت سایه هر شی بمقدار آن شی میگردد سوای سایه اصلی واین یک روایت است از ابی حنیفه رح ونیز باید دانست که سایه اصلی عبارت از سایه هر شی در وقت زوال ودلیل صاحبین رح انیست که جبرئیل علیه السلام امامت کرد در نماز عصر در روز اول وقتیکه سایه هر شی مثل آن میگردد ودلیل ابی حنیفه رح انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که ادا کنید نماز ظهر را در وقت سرد چه شدت گرمی از جوش جهنم است وسخت ترین گرمی در دیار آنها در همین وقت است ف واین حدیث دلالت میکند براینکه وقت ظهر باقی بماند تا زمانیکه سایه هر شی دوچندان میگردد زیراچه در وقتی که سایه هر شی مثل آن میشود ص گرمی شدید میشود در دیار عرب وهرگاه احادیث در انقضای وقت ظهر متعارض گشت پس شک واقع شد در آن بسبب شک منقضی نخواهد شد مسئله۳ اول وقت ف نماز ص عصر بعد از خروج وقت ظهر است مطابق هر دو قول وآخر وقت آن نزدیک غروب آفتاب است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که یافت در وقت یک رکعت نماز عصر را قبل از غروب آفتاب پس بدرستیکه دریافت نماز عصر را مسئله۴ اول وقت نماز مغرب بعد از غروب آفتاب است وباقی می ماند تا آنزمان که شفق غائب نگردد وشافعی رح گفته است ف که وقت نماز مغرب ص آن مقدار است که سه رکعت نماز دران گذارده شود زیراچه جبرئیل علیه السلام در هر دو روز امامت نماز مغرب کرد در وقت واحد ودلیل علمای ما انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که اول وقت نماز مغرب وقتی است که آفتاب غروب می شود وآخر آن وقتی است که غائب می شود شفق وجواب از دلیل شافعی رح انیست که جبرئیل علیه السّلام برای احتراز از کراهیت هر دو روز در وقت واحد امامت کرد

ثم الشفق هو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرة عند ابی حنیفة رہ وعندهما هو الحمرة وهو روایة عن ابی حنیفة وهو قول الشافعی رہ لقوله علیه السلام الشفق الحمرة ولابی حنیفة رہ قوله علیه السلام واٰخر وقت المغرب اذا اسود الافق وما رواه موقوف علی ابن عمر رض ذکره مالك فی الموطا وفیه اختلاف الصحابة واول وقت العشاء اذا غاب الشفق واٰخر وقتها ما لم یطلع الفجر لقوله علیه السلام واٰخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر وهو حجة علی الشافعی رہ فی تقدیره بذهاب ثلث اللیل اول وقت الوتر بعد العشاء واٰخره ما لم یطلع الفجر لقوله علیه السلام فی الوتر فصلوها ما بین العشاء الی طلوع الفجر قال رض هذا عندهما وعند ابی حنیفة رہ وقته وقت العشاء الا انه لا یقدم علیه عند التذکر للترتیب

فصل ویستحب الاسفار بالفجر لقوله علیه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقال الشافعی یستحب التعجیل فی کل صلوة والحجة علیه ما روینا وما نرویه والابراد بالظهر فی الصیف وتقدیمه فی الشتاء لما روینا ولروایة انس رض قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظهر واذا کان فی الصیف ابرد بها وتاخیر العصر ما لم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء لما فیه من تکثیر النوافل

بعد ازان ف باید دانست ص که نزد ابی حنیفه رح شفق عبارت است از سفیدی که پیدا میشود در افق ف بعد زائل شدن سرخی ص ونزد صاحبین رح عبارت است از سرخی مذکور واین یک روایت است از ابی حنیفه رح ونیز همین قول شافعی رح است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که شفق همان سرخی است ودلیل ابی حنیفه رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت مغرب وقتی است که دران وقت سیاه میگردد افق وحدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح موقوف بر ابن عمر است رض ذکر کرده است آنرا مالک رح در موطا **مسئله ۵** اول وقت نماز عشا وقتی است که غائب شود شفق وآخر وقت آن قریب طلوع صبح ف صادق ص است چه پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت عشا قریب طلوع فجر است وشافعی رح گفته است که آخر وقت آن تا ثلث شب است وحدیث مذکور حجت است بر او **مسئله ۶** اول وقت وتر بعد از ف گذاردن نماز ص عشا است وآخر آن وقت آخر عشا است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بگذارید نماز وتر را بعد از گذاردن نماز عشا تا وقت طلوع فجر قال رض این نزد صاحبین رح است ونزد ابی حنیفه رح وقت نماز وتر همان وقت عشا است ولیکن مقدم کرده نشود وتر را بر عشا ف اعنی ترتیب شرط است میان نماز عشا ونماز وتر ص بشرط یاد ف پس اگر پیش از گذاردن نماز عشا نماز وتر گذارد با وجودیکه یاد است او را که نماز عشا نکرده است پس نماز وتر صحیح نمیشود بلکه اعادهٔ آن بعد از گذاردن نماز عشا لازم است والله اعلم ص **فصل مسئله** مستحب است که نماز فجر شروع کند مصلی وقتیکه صبح روشن گردد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که دران اجر عظیم است وشافعی رح گفته است که تعجیل در هر نماز مستحب است ف اعنی در ایام تابستان ص وحجت است بر شافعی رح حدیثیکه روایت کردیم آنرا وحدیثیکه عنقریب روایت خواهیم کرد **مسئله ۲** مستحب است گذاردن ف نماز ص ظهر در وقتیکه سرد شود ف وشدت گرمی فرو نشیند ص ودر ایام زمستان مستحب است تعجیل آن بجهت آنکه انس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم در ایام زمستان تعجیل میکرد در نماز ظهر ف ومیگذارد آن را در اول وقت ص ودر ایام تابستان تاخیر میکرد وهرگاه سردی شد وقت ف وشدت گرمی فرو نشست ص نماز ظهر میگذارد **مسئله ۳** در ایام زمستان وتابستان تاخیر نماز عصر مستحب است تا آن وقت که آفتاب متغیر نگردد زیرا چه در تاخیر آن تکثیر نوافل است ٥٦

لكراهتها بعده والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين هو الصحيح والتاخير اليه مكروه ويستحب تعجيل المغرب لان تاخيرها

مكروه لما فيه من التشبه باليهود وقال عليه السلام لا يزال امتی بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء وتاخير العشاء الى ما قبل

ثلث الليل لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتی لاخرت العشاء الى ثلث الليل ولان فيه قطع السمر المنهی عنه بعده وقيل فی الصيف

تعجل كيلا تتقلل الجماعة والتاخير الى نصف الليل مباح لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب وهو قطع السمر بواحد

فيثبت الاباحة الى النصف والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر قبله ويستحب فی الوتر لمن يألف صلوة الليل

اخر الليل فان لم يثق بالانتباه اوتر قبل النوم لقوله عليه السلام من خاف ان لا يقوم اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم اخر الليل فليوتر اخر الليل

چه بعد از گذاردن نماز عصر گذاردن نماز نفل مکروه است واگر تعجیل نموده شود انسان از گذاردن نفل باز خواهد ماند ف وبدانکه مراد از تغیر آفتاب ص

تغیر قرص آنست وآن عبارت است ازانیکه حالت آفتاب چنان گردد که در دیدن آن چشم خیره نشود ف وتوانند نگاه کردن بسوی آن ص

وهمین صحیح است ف وبدانکه ص نماز عصر تا وقت تغیر آفتاب مکروه است مسئله ۴ تعجیل ف نماز ص مغرب ف همیشه ص مستحب است

زیرا چه تاخیر آن مکروه است بنابرآن که دران مشابهت با یهود است ونیز پیغمبر صلعم فرموده است که همیشه امت من در خیر است مادامیکه

تعجیل نماز مغرب می نماید وتاخیر نماز عشا مسئله ۵ تاخیر نماز عشا ف تا بقریب ص ثلث شب مستحب است زیرا چه پیغمبر صلعم

فرموده است که اگر برامت من شاق نمی شد هر آئنه تاخیر می کردم در گذاردن نماز عشا تا ثلث شب ونیز سمر ف وقصه ص بعد از

گذاردن نماز عشا منهی است ودر تاخیر آن اجتناب از ارتکاب این منهی حاصل میشود ف زیرا چه اگر گذارده شود نماز عشا بعد از گذشتن

قریب ثلث شب پس درینوقت سمر وقصه منقطع میگردد چه آدم درینوقت قصد آرام وخواب میکند ومشغول بسمر وقصه نمی شود ص

وبعضی گفته اند که درایام تابستان تعجیل باید کرد در گذاردن نماز عشا تا تقلیل جماعت نشود ف چه تاخیر آن باعث تقلیل جماعت است

بسبب آنکه شب درایام تابستان کوتاه می شود وبدانکه ص تاخیر ف نماز عشا ص تا نصف شب مباح است زیرا چه درینصورت

دلیل کراهیت ودلیل استحباب هردو یافته می شود بجهت آنکه تاخیر چنانچه باعث تقلیل جماعت است همچنین موجب انقطاع سمر وقصه است

ومیان این هردو دلیل تعارض است لهذا گفته شد که تاخیر تا بنصف شب مباح است نه مکروه ونه مستحب واما تاخیر نماز عشا تا به زیاده

از نصف شب مکروه است زیرا چه این تاخیر باعث تقلیل جماعت است وانقطاع سمر وقصه ف که دلیل استحباب است ص

بیشتر از آن حاصل میشود مسئله ۶ تاخیر نماز وتر وگذاردن آن در آخر شب مستحب است درحق کسیکه بنماز تهجد مالوف است ف واو

برای تهجد می خیزد غالباً ص واما کسیکه ویرا این حالت نیست پس مستحب درحق او همین است که نماز وتر دراول شب بعد از نماز

عشا گذارد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه خایف باشد ازانیکه بیدار نخواهد شد در آخر شب پس باید ویرا که نماز

وتر گذارد دراول وهرکرا رجای غالب است که او در آخر شب بیدار خواهد شد پس باید که نماز وتر گذارد در آخر شب

واذا كان يوم غيم فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب تاخيرها وفي العصر والعشاء تعجيلها لان في تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر وفي تاخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه ولا توهم في الفجر لان تلك المدة مديدة وعن ابي حنيفة رح التاخير في الكل للاحتياط الا ترى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله **فصل** في الاوقات التي تكره فيها الصلوة لا تجوز الصلوة عند طلوع الشمس ولا عند قيامها في الظهيرة ولا عند غروبها لحديث عقبة بن عامر رض قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله عليه السلام ان نصلي وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب حتى تغرب والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن غير مكروه والحديث باطلاقه حجة على الشافعي رح في تخصيص الفرائض بمكة وحجة على ابي يوسف رح في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال **قال** ولا صلوة جنازة لما روينا ولا سجدة تلاوة لانها في معنى الصلوة الا عصر يومه عند الغروب لان السبب هو الجزء القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل لوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في اخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد اداها كما وجبت بخلاف غيرها من الصلوات لانها وجبت كاملة فلا تتادى بالناقص قال رض والمراد بالنفي المذكور في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة حتى لو صلاها فيه او تلا سجدة فيه فسجدها جاز لانها اديت ناقصة كما وجبت اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة

مسئله، در روز ابر مستحب است تاخیر نماز فجر و ظهر و مغرب و تعجیل نماز عصر و عشا زیراچه در تاخیر نماز عشا ف در چنین روز ص تقلیل جماعت می شود بنا بر باران و در تاخیر نماز عصر در روز مذکور احتمال است که نماز عصر واقع شود در وقت مکروه و این احتمال در نماز فجر نیست چه آن وقت دراز است ف و باید دانست که ص از ابی حنیفه رح مرویست که در روز مذکور تاخیر هر نماز مستحب است بنا بر احتیاط زیراچه بعد از گذشتن وقت نماز گذاردن جائز است ف بطریق قضا ص وگزاردن نماز پیش از وقت اصلا جائز نیست والله اعلم

فصل در بیان اوقاتیکه گذاردن نماز دران مکروه است مسئله ا جائز نیست گذاردن نماز در سه وقت ف یکی ص وقت طلوع آفتاب ف دوم ص وقت قیام آفتاب که عین نصف روز است ف سوم ص وقت غروب آفتاب بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از گذاردن نماز درین سه وقت و همچنین نهی فرموده است از گذاردن نماز جنازه دران و باید دانست که در وقت غروب آفتاب نماز جائز نیست مگر نماز عصر همان روز و این جائز است زیراچه این نماز بصفت نقصان واجب شده است بنا بر آنکه سبب وجوب آن ناقص است پس ادا خواهد شد بصفتیکه واجب شده است بیان آن انیست که وقت نماز سبب وجوب نماز است بنا برانچه مقرر است ولیکن مجموع وقت سبب آن نیست چه اگر مجموع وقت سبب وجوب نماز میشد پس واجب می شد ادای نماز بعد از گذشتن وقت زیراچه سبب مقدم می شود بر مسبب پس ثابت شد که جزوی از اجزای آن سبب وجوب نماز است ولیکن جزو اول سبب آن نمی تواند شد و گرنه لازم می آمد که ادای نماز در آخر وقت قضا باشد پس در حقیقت سبب وجوب نماز جزو مقارن ادا است و در صورت مذکور جزو مقارن ادا ناقص است بجهت آنکه وقت پرستش آفتاب است و هرگاه چنین شد پس واجب میشود دران وقت ادای ناقص لهذا ادای نماز مذکوره دران وقت جائز است بجهت آنکه جزو این نیست که در ادای نماز وقت مذکور ناقص است و هرگاه چنین شد ادای ناقص واجب است بنا بر آنکه سبب آن ناقص است پس ادای ناقص که واجب است یافته میشود در وقت مذکور بخلاف نمازهای دیگر چه دران ادای کامل واجب است پس با دای ناقص ادا نخواهد شد مسئله۲ نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت دران اوقات مذکوره مکروه است پس اگر نماز جنازه گذارد کسی در اوقات مذکوره یا سجدهٔ تلاوت کند دران جائز میشود زیراچه بصفت نقصان متحقق میشود چنانچه بصفت نقصان واجب شده است چه سبب وجوب آن حضور جنازه و تلاوت قرآن است و آن یافته شده است در اوقات مذکوره ف در صورتیکه کلام دران است

ویکره ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب لما روی انه علیه السلام نهی عن ذلک ولا باس بان یصلی فی هذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوة ویصلی علی الجنازة لان الکراهة کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول به لا لمعنی فی الوقت فلم تظهر فی حق الفرائض وفیما وجب لعینه کسجدة التلاوة وظهر فی حق المنذور لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفی حق رکعتی الطواف وفی الذی شرع فیه ثم افسده لان الوجوب لغیره وهو ختم الطواف وصیانة المؤدی عن البطلان ویکره ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر لانه علیه السلام لم یزد علیهما مع حرصه علی الصلوٰة ولا یتنفل بعد الغروب قبل الفرض لما فیه من تاخیر المغرب ولا اذا خرج الامام للخطبة یوم الجمعة الی ان یفرغ من خطبته لما فیه من الاشتغال عن استماع الخطبة

باب الاذان

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها للنقل المتواتر وصفة الاذان معروفة وهو کما اذن الملک النازل من السماء ولا ترجیع فیه وهو ان یرجع فیرفع صوته بالشهادتین بعد ما خفض بهما وقال الشافعی رح فیه ذلک لحدیث ابی محذورة ان النبی علیه السلام امره بالترجیع ولنا انه لا ترجیع فی المشاهیر وکان ما رواه تعلیما فظنه ترجیعا ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح الصلوٰة خیر من النوم مرتین لان بلالا رض قال الصلوٰة خیر من النوم حین وجد النبی علیه السلام راقدا

ص مسئله ۳ بعد از گذاردن نماز فجر تا طلوع آفتاب نماز نفل مکروه است و همچنین بعد از گذاردن نماز عصر تا غروب آفتاب بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم ازان نهی فرموده است ولیکن ف باید دانست ص که قضا کردن نماز و ادای نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت درین دو وقت مضائقه نیست زیراچه کراهیت نماز ف درین دو وقت ص برای حق نماز فرض است ف اعنی نماز نفل در وقت مذکور نباید کرد ص تا آن وقت چنان گردد که گویا مشغول نماز فرض شد و اثر این معنی ظاهر نخواهد شد در حق قضای نماز فرض و نه در حق چیزیکه واجب بعینه است چون سجدهٔ تلاوت واما در حق غیر آن چون نماز نذر و دوگانه طواف و نماز نفل که بعد از شروع دران فاسد کرده باشد آنرا مصلی پس ظاهر خواهد شد زیراچه وجوب نماز نذر بنا بر سببی است که از جانب مصلی ست و همچنین دوگانه طواف و قضای نفل مذکور واجب بغیره است چه وجوب دوگانه طواف برای ختم طواف است و وجوب قضا برای صیانت مودی است یعنی تا آنچه ادا نموده بود ضائع و باطل نگردد مسئله ۴ بعد از طلوع صبح صادق گذاردن نماز نفل سوای دو رکعت سنت فجر مکروه است زیراچه پیغمبر صلعم زیاده از دو رکعت مذکور نماز نفل نکرده است باوجودیکه کمال شوق میداشت در عبادت نماز مسئله ۵ بعد از غروب آفتاب پیش از گذاردن نماز مغرب نماز نفل نباید کرد چه اگر درین وقت مشغول نفل شود تاخیر نماز مغرب لازم می آید مسئله ۶ وقتیکه امام روز جمعه بالای منبر رود برای خطبه تا آن زمانیکه فارغ شود ازان نماز نفل نباید کرد زیراچه اگر درین وقت مشغول شود بنماز نفل پس از شنیدن خطبه غافل خواهد شد ف و حالانکه درین وقت شنیدن خطبه واجب است واللّٰه اعلم

باب دوم در بیان اذان ف اعنی بانگ نماز ص مسئله ۱ اذان سنت است برای نماز پنجگانه و نماز جمعه نه برای نماز دیگر سوای نمازهای مذکوره زیراچه همین ثابت است بنقل متواتر و کلمات اذان و ترتیب میان آنها مشهور و معروف است ف و حاجت بیان آن نیست ص اعنی چنانکه اذان داد آن فرشتهٔ نازل از آسمان ولیکن ترجیع نیست دران نزد علمای ما رح و ترجیع عبارت است ازینکه اول چهار بار شهادتین را بآواز پست بگوید و بعد ازان چهار بار بلند بگوید و این نزد شافعی رح سنت است بجهت حدیث ابی محذوره رض که نبی صلعم امر کرد او را بترجیع و دلیل علمای ما رح آنست که در احادیث مشهوره ترجیع نیست و آنچه روایت کرده است ابو محذوره رح آن تعلیم بود ولیکن ظن کرد ابو محذوره رح ترجیع و باید دانست که در اذان نماز فجر بعد از حی علی الفلاح الصلوٰة خیر من النوم دو بار بگوید زیراچه بلال رض وقتیکه دید پیغمبر صلعم را که در خواب اند گفت این کلمه را دو بار

فقال علیه السلام ما احسن هذا یا بلال اجعله فی اذانک وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة والاقامة مثل الاذان الا انه یزید
فیها بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتین هکذا فعل الملک النازل من السماء وهو المشهور ثم هو حجة علی الشافعی رح فی قوله انها
فرادی فرادی الا قوله قد قامت الصلوة ویترسل فی الاذان ویحدر فی الاقامة لقوله علیه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت
فاحدر وهذا بیان الاستحباب ویستقبل بهما القبلة لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة ولو ترک الاستقبال
جاز لحصول المقصود ویکره لمخالفة السنة ویحول وجهه للصلوة والفلاح یمنة ویسرة لانه خطاب للقوم فیواجههم
وان استدار فی صومعته فحسن ومراده اذا لم یستطع تحویل الوجه یمینا وشمالا مع ثبات قدمیه مکانهما کما هو السنة بان کانت الصومعة
متسعة فاما من غیر حاجة فلا والافضل للمؤذن ان یجعل اصبعیه فی اذنیه بذلک امر النبی علیه السلام بلالا رض ولانه ابلغ
فی الاعلام وان لم یفعل فحسن لانها لیست بسنة اصلیة والتثویب فی الفجر حی علی الصلوة حی علی الفلاح مرتین بین الاذان والاقامة حسن
لانه وقت نوم وغفلة وکره فی سائر الصلوات ومعناه العود الی الاعلام وهو علی حسب ما تعارفوه وهذا التثویب احدثه علماء الکوفة بعد
عهد الصحابة لتغیر احوال الناس وخصوا الفجر به لما ذکرناه والمتاخرون استحسنوه فی الصلوات کلها لظهور التوانی فی الامور الدینیة وقال ابو یوسف رح

پس پیغمبر صلعم فرمود به بلال رض که این چه خوب کلمه است این را داخل کن در اذان خود و بدانکه تخصیص این کلمه در اذان فجر بجهت آنست که وقت نماز فجر
وقت خواب وغفلت است مسئله ۲ اقامت مثل اذان است مگر این قدر فرق ص است که در اقامت بعد از حی علی الفلاح
قد قامت الصلوة دو بار زیاده است وهمچنین کرد فرشته نازل از آسمان واین نقل مشهور آمده است وآن حجت است بر شافعی رح در آنکه گفته است کلمات
اذان فرادی فرادی است سوای قد قامت الصلوة مسئله ۳ مستحب در اذان نماز ترسل است وآن عبارت است از آنکه بعد از هر کلمه وقف نماید
تا آخر اذان ودر اقامت تحدیر مستحب است وتحدیر ضد ترسل است زیرا چه پیغمبر صلعم بلال رض فرموده که ترسل کن در اذان وتحدیر کن در اقامت
مسئله ۴ باید که مؤذن در وقت اذان واقامت رو بقبله باشد زیرا چه همین منقول است ومعهذا اگر رو بقبله نباشد اذان واقامت
جائز است زیرا چه آنچه مقصود از اذان است درین صورت نیز حاصل میشود ولیکن مکروه است بجهت آنکه مخالف سنت است مسئله ۵ باید
که مؤذن در حالت گفتن حی علی الصلوة روی خود بگرداند بجانب راست ودر حالت گفتن حی علی الفلاح بگرداند روی خود را بجانب چپ زیرا چه
موذن باین کلمه خطاب میکند گروه مسلمانان را پس باید که رو بسوی آنها نماید واگر بسبب وسعت صومعه گردانیدن رو بجانب چپ وراست
مع ثبات هر دو قدم بمکان آن که آن سنت است خارج از استطاعت بود پس دور کردن مؤذن درمیان صومعه وقت گفتن حی علتین مضائقه نیست
مسئله ۶ افضل است که موذن در حالت گفتن اذان دو انگشت سبابه خود را در سوراخ دو گوش گذارد بجهت آنکه باین امر کرده بود پیغمبر صلعم
بلال رض را وکه مؤذن پیغمبر صلعم بود ص وبجهت آنکه این عمل موجب بلند شدن آواز است واگر این عمل نکند مضائقه نیست زیرا چه عمل
مذکور سنت اصلی نیست مسئله ۷ تثویب در وقت نماز فجر احسن است وآن عبارت است از آنکه مابین اذان واقامت حی علی الصلوة
حی علی الفلاح دو بار گفته شود ودر وقت نمازهای دیگر سوای نماز فجر تثویب مکروه است وتخصیص بوقت نماز فجر بجهت آنست که آن وقت وقت
خواب وغفلت است وبدانکه این تثویب را علمای کوفه بعد از عهد صحابه رض احداث نموده اند بجهت آنکه درین زمان احوال مردمان متغیر شده
و سستی آنها در آمدن برای نماز جماعت ظاهر گشت ص وتخصیص تثویب بنماز فجر قول متقدمین است واما علمای متاخرین تثویب را
در هر نماز مستحسن داشته اند زیرا چه در زمان متاخرین سستی مردمان در امور دین زیاده تر ظاهر گشت وابو یوسف رح گفته است

لا ارى بأسا ان يقول المؤذن للامير فى الصلوات كلها السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حى على الصلوة حى على الفلاح الصلوة يرحمك الله واستبعده محمد رح لان الناس سواسية فى امر الجماعة وابو يوسف رح خصهم بذلك لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة وعلى هذا القاضى والمفتى ويجلس بين الاذان والاقامة الا فى المغرب وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا يجلس فى المغرب ايضا جلسة خفيفة لانه لابد من الفصل اذ الوصل مكروه ولا يقع الفصل بالسكتة لوجودها بين كلمات الاذان فيفصل بالجلسة كما بين الخطبتين ولابى حنيفة رح ان التاخير مكروه فيكتفى بادنى الفصل والمكان فى مسئلتنا مختلف وكذا النغمة فيقع الفصل بالسكتة ولا كذلك الخطبة وقال الشافعى يفصل بركعتين اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذكرناه قال يعقوب رأيت ابا حنيفة يؤذن فى المغرب ويقيم ولا يجلس بين الاذان والاقامة وهذا يفيد ما قلناه وان المستحب كون المؤذن عالما بالسنة لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم ويؤذن للفائتة ويقيم لانه عليه السلام قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة وهو حجة على الشافعى فى اكتفائه بالاقامة فان فاتته صلوات اذن للاولى واقام لما روينا وكان مخيرا فى الباقى

كه مضائقه نيست دربنكه موذن براى تثويب هر نماز بگويد مر امير را كه السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حى على الصلوة حى على الفلاح الصلاة يرحمك الله ومحمد رح استبعاد نموده است اين را زيرا چه همه مردمان برابر اند در امر جماعت ف پس تخصيص ذكر امير در تثويب سزاوار نيست ص وابو يوسف رح تخصيص ذكر امير بجهت آن نموده است كه آنها را زياده اشتغال است بامور مسلمانان پس بايد كه تخصيص آنها را اند كرده شود تا فوت نشود از آنها نماز جماعت و بر همين اختلاف است تخصيص ذكر قاضى و مفتى مسئله ٨ بايد كه مؤذن بنشيند ميان اذان و اقامت مگر در وقت مغرب و اين نزد ابى حنيفه رح است و صاحبين رح گفته اند كه در وقت مغرب نيز بنشيند و جلسه خفيفه نمايد بجهت آنكه فصل ميان اذان و اقامت ضرور است زيرا چه وصل ف يعنى بعد از اذان متصل اقامت گفتن ص مكروه است و بسبب سكته فصل متعذر متحقق نميشود زيرا چه سكته يافته مى شود ميان كلمات اذان پس ضرور است كه بجلسه خفيفه فصل نموده شود چنانچه بجلسه خفيفه فصل نموده مى شود ميان دو خطبه و دليل ابى حنيفه رح اينست كه تاخير در نماز مغرب مكروه است پس براى احتراز اين كراهيت اكتفا نموده خواهد شد بادنى فصل ف كه عبارت است از سكته ص پس فصل متحقق خواهد شد بسبب سكته ف خصوصا در صورتيكه مكان اذان و مكان اقامت مختلف باشد ص و در مسئله كه كلام دران است مكان اذان و اقامت مختلف است ف چه مكان اذان بعيد تر است و مكان اقامت مسجد است و اگر بعيد نباشد پس اذان در فناى مسجد گفته ميشود و اقامت در مسجد ص زيرا چه مشروع همين است كه مكان اذان و اقامت مختلف باشد بخلاف خطبه چه دران مكان خطبه اول و مكان خطبه دوم مختلف نيست و شافعى رح گفته است كه ميان اذان مغرب و اقامت آن بدوگانه نماز فصل بايد كرد چنانچه در اقامت نماز ديگر فصل نموده مى شود ميان اذان و اقامت بدوگانه نماز و يعقوب رح گفته است كه ديدم ابا حنيفه را كه اذان ميگفت در مغرب و تكبير اقامت ميگفت بلا جلسه مسئله ٩ مستحب اينست كه مؤذن عالم باشد بسنت چه پيغمبر صلعم فرموده است كه بايد كه اذان بگويد براى شما كسيكه بهتر باشد از ميان شما مسئله ١٠ براى نماز قضا نيز اذان و اقامت سنت است چه پيغمبر صلعم باذان و اقامت قضا كرده بود نماز فجر صبح ليلة التعريس را و آن حجت است بر شافعى رح در اكتفا كردن او صرف باقامت مسئله ١١ اگر فوت شود چند نماز پس هرگاه قضا كرده شود بايد كه اذان و اقامت گفته شود براى اول نماز يكه قضا كرده شود از نمازهاى مذكوره و در باقى نمازها مصلى مختار است

ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان شاء اقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار وهم حضور قال رض وعن محمد رح
انه يقام لما بعدها قالوا يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا وينبغي ان يؤذن ويقيم على طهر فان اذن على غير وضوء جاز لانه ذكر وليس بصلوة فكان
الوضوء فيه استحبابا كما في القرأة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة ويروى انه لا تكره الاقامة ايضا
لانه احد الاذانين ويروى انه يكره الاذان ايضا لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه ويكره ان يؤذن وهو جنب رواية واحدة ووجه الفرق
على احدى الروايتين هو ان للاذان شبها بالصلوة فيشترط الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما عملا بالشبهين وفي الجامع الصغير اذا اذن
على غير وضوء واقام لا يعيد والجنب احب الي ان يعيد وان لم يعد اجزاه اما الاول فلخفة الحدث واما الثاني ففي الاعادة بسبب الجنابة روايتان
والاشبه ان يعاد الاذان دون الاقامة لان تكرار الاذان مشروع دون الاقامة وقوله ان لم يعد اجزاه يعني الصلوة لانها جائزة
بدون الاذان والاقامة **قال** وكذلك المرأة تؤذن معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة ولا يؤذن لصلوة قبل
دخول وقتها ويعاد في الوقت لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي رح يجوز للفجر في النصف الاخير
من الليل لتوارث اهل الحرمين والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال رض لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا

اگر خواهد برای هر یک ازانها اذان واقامت بگوید تا قضا بر صورت ادا متحقق شود واگر خواهد اختصار نماید بر اقامت زیرا چه اذان برای
استحضار است ونمازیان حاضر اند ف پس اذان گفتن ضرور نیست ص قال مرویست از محمد رح که سوای نماز اول برای نمازهای دیگر اکتفا
باید کرد بر اقامت وفقها گفته اند که احتمال است که این قول جمیع علما باشد مسئله ۱۲ سزاوار انیست که مؤذن در حالت گفتن اذان واقامت باوضو
باشد لیکن اگر بی وضو اذان بگوید جائز است زیرا چه اذان ذکر است ونماز نیست ووضو برای آن مستحب است چنانچه وضو مستحب است
برای خواندن قرآن مسئله ۱۳ ابی وضو اقامت گفتن مکروه است زیرا چه اگر مؤذن بی وضو اقامت بگوید فصل لازم می آید میان اقامت ونماز
ف چه او بعد از گفتن اقامت مشغول وضو خواهد شد ص ومرویست که بی وضو اقامت گفتن نیز مکروه نیست زیرا چه اقامت مثل اذان
است ومرویست که بی وضو اذان گفتن نیز مکروه است زیرا چه مؤذن هرگاه بی وضو اذان بگوید لازم می آید که او بخواند مردمان را بسوی
نماز وخود مستعد نیست برای آن مسئله ۱۴ در حالت جنابت اذان گفتن مکروه است باتفاق روایات زیرا چه اذان را مشابهتی است با نماز
پس باید که مؤذن در حالت اذان گفتن پاک باشد از جنابت که حدث غلیظ است نه از حدثیکه موجب وضو است چه آن خفیف است ومحمد رح
در جامع صغیر گفته است که اگر مؤذن بی وضو اذان یا اقامت بگوید پس اعادهٔ آن در کار نیست زیرا چه این حدث شدید نیست واگر در حالت جنابت
بگوید پس واجب نزد من انیست که اعاده نماید آنرا ومعهذا اگر اعاده نماید نماز جائز می شود زیرا چه نماز جائز است بدون اذان واقامت لیکن باید
دانست که در صورتیکه مؤذن در حالت جنابت اذان واقامت بگوید پس در اعادهٔ آن دو روایت است یکی آنکه مذکور شد دوم اینکه اعادهٔ
اذان باید کرد نه اعادهٔ اقامت وهمین ترجیح دارد زیرا چه تکرار اذان مشروع است نه تکرار اقامت وهمچنین اگر زن اذان بگوید پس مستحب است که
اعاده کرده شود تا اذان بر وجه سنت متحقق شود مسئله ۱۵ اذان برای نماز پیش از وقت آن نباید گفت واگر پیش از وقت نماز اذان بگوید
باید که بعد از رسیدن وقت نماز اعاده نماید زیرا چه اذان برای اعلام است واذان پیش از وقت تجهیل است وابو یوسف رح گفته است
که اذان برای نماز فجر پیش از وقت بعد از نصف شب جائز است زیرا چه عمل اهل مکه ومدینه بر این است وقول شافعی رح موافق قول
ابی یوسف رح ست ودلیل علمای ما رح انیست که پیغمبر صلعم بلال رض فرموده است که اذان فجر مگو تا آنزمان که خوب ظاهر شود بر تو وقت فجر

والمسافر يؤذن ويقيم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما فان تركهما جميعا يكره ولو اكتفى بالاقامة جاز لان الاذان لاستحضار الغائبين والرفقة حاضرون والاقامة لاعلام الافتتاح وهم اليه محتاجون فان صلى في بيته في المصر يصلى باذان واقامة ليكون الاداء على هيئة الجماعة وان تركهما جاز لقول ابن مسعود اذان الحي يكفينا

باب شروط الصلوٰة

التي تتقدمها يجب على المصلى ان يقدم الطهارة من الاحداث والانجاس على ما قدمناه قال الله تعالى وثيابك فطهر وقال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ويستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اى ماتوارى عورتكم عند كل صلوٰة وقال عليه السلام لاصلوٰة لحائض الا بخمار اى لبالغة وعورة الرجل ماتحت السرة الى الركبة لقوله عليه السلام عورة الرجل مابين سرته الى ركبته ويروى مادون سرته حتى تجاوز ركبته وبهذا يتبين ان السرة ليست من العورة خلافا لما يقوله الشافعى رح والركبة من العورة خلافا له ايضا وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى وعملا بقوله عليه السلام الركبة من العورة وبدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها لقوله عليه السلام المرأة عورة مستورة واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما قال رض وهذا تنصيص على ان القدم عورة ويروى انها ليست بعورة وهو الاصح فان صلت وربع ساقها مكشوف تعيد الصلوٰة عند ابى حنيفة ومحمد رح وان كان اقل من الربع لاتعيد وقال ابو يوسف رح لاتعيد ان كان اقل من النصف لان الشئ انما يوصف بالكثرة اذا كان مايقابله اقل منه اذ هما من اسماء المقابلة وفى النصف عنه روايتان فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول فى ضده ولهما ان الربع يحكى حكاية الكمال

مسئله ۱۶ اذان واقامت سنت است درحق مسافر نیز زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است بدو پسر ابی ملیکه رض که هرگاه مسافر شوید پس اذان و اقامت بگوئید واگر مسافر ترک کند اذان واقامت هردورا پس این مکروه است واگر اکتفا نماید براقامت جائز است زیراچه اذان برای استحضار غائبان است ودر سفر رفیقان حاضر می باشند واقامت تنبیه است براینکه امام افتتاح نماز میکند وباین محتاج اند حاضران نیز مسئله ۷ اگر شخصی نماز گذارد درخانهٔ خود که درشهر است پس باید که اذان واقامت بگوید تاکه ادای نماز برصورت جماعت شود واگر هردورا ترک کند جائز است بجهت قول ابن مسعود رض که اذان درمسجد محله کفایت میکند والله اعلم

باب سوم دربیان شرائط نماز مسئله ا ف یکی ازان اینست ص که بدن وجامهٔ مصلی ازحدث ونجاست پاک باشد زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید باین امر کرده است ف ودوم ص ستر عورت است زیراچه درقرآن مجید ودرحدیث امر آن آمده است ف وباید دانست ص که عورت مرد اززیر ناف تا هردو زانوی وی است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که عورت مرد از پائین ناف تا هردو زانوی وی است وازین حدیث معلوم شد که ناف عورت نیست ونزد شافعی رح ناف عورت است وباید دانست که زانو عورت است نزد علمای ما چه پیغمبر صلعم فرموده است که زانو از عورت است ونزد شافعی رح زانو عورت نیست وعورة زن حره جمیع بدن وی است مگر روی وهردو کف دست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که زن عورت است که ستر آن واجب است ولیکن ازین حدیث استثنا نموده شده است روی وهردو کف دست او بنا برضرورت چه بسوی کشف این عضوها حاجت است وپوشیدن آن موجب حرج است قال رض که انچه مذکور شد نص است براینکه هردو قدم زن عورت است ومرویست ازابی حنیفه رح که آن عورت نیست وهمین اصح است ف چه بسوی کشف آن نیز حاجت است ص پس اگر نماز گذارد زن درحالیکه ثلث ساق او یا ربع آن مکشوف باشد نماز او جائز نیست ولازم است بروکه اعادهٔ آن نماید واگر کمتر از ربع ساق او برهنه باشد اعادهٔ آن نکند واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که اگر کمتر از نصف ساق او برهنه باشد اعادهٔ نماز درکار نیست زیراچه درینصورت اکثر ساق آن برهنه نشده است چه شئ موصوف نمی شود باینکه اکثر است مگر وقتیکه انچه مقابل آنست کمتر باشد ازان واگر نصف ساق او برهنه باشد پس درینصورت ازابی یوسف رح دو روایت است وطرفین رح میگویند که ربع قائم مقام کل شمرده میشود دراکثر احکام

لما فی مسح الرأس والحلق فی الاحرام ومن رأی وجه غیرہ یخبر عن رویته وان لم یر الا احد جوانبه الاربعة والشعر والبطن والفخذ کذلک یبنی علی هذا الاختلاف لان کل واحد عضو علیحدة والمراد به النازل من الرأس هو الصحیح وانما وضع غسله فی الجنابة لمکان الحرج والعورة الغلیظة علی هذا الاختلاف والذکر یعتبر بانفرادہ وکذا الانثیان وهذا هو الصحیح دون الضم وما کان عورة من الرجل فهو عورة من الامة وبطنها وظهرها عورة وما سوی ذلک من بدنها لیس بعورة لقول عمر رض الق عنک الخمار یا دفار اتتشبهین بالحرائر ولانها تخرج لحاجة مولیها فی ثیاب مهنتها عادة فاعتبر حالها بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للحرج قال ولو لم یجد ما یزیل به النجاسة صلی معها ولم یعد وهذا علی وجهین ان کان ربع الثوب او اکثر منه طاهرا یصلی فیه ولو صلی عریانا لا یجزیه لان ربع الشیء یقوم مقام کله وان کان الطاهر اقل من الربع فکذلک عند محمد رح وهو احد قولی الشافعی رح لان فی الصلوة فیه ترک فرض واحد وفی الصلوة عریانا ترک الفروض وعند ابی حنیفة وابی یوسف رح یتخیر بین ان یصلی عریانا وبین ان یصلی فیه وهو الافضل لان کل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختیار ویستویان فی حق المقدار فیستویان فی حکم الصلوة وترک الشیء الی خلف لا یکون ترکا

چنانچه در مسح وحلق سر در احرام وهمچنین اگر شخصے به بیند روی کسی را وبگوید که روی فلان را دیده ام اگرچه ندیده باشد آن شخص مگر یکجانب را از جانب روی آنکس ودر موی سر زن حره وشکم وران او نیز اختلاف است مانند اختلاف در ساق او که مذکور شد زیرا چه هر واحد از موی وشکم وران عضو علیحده است وباید دانست که مراد از موی سر او آن موی است که از سر فرو هشته باشد وهمین صحیح است وعدم وجوب شستن آن در غسل جنابت باعتبار حرج است نه باعتبار اینکه از بدن زن نیست وهمچنین اختلاف است در عورت غلیظه ولیکن باید دانست که قضیب عضو علیحده است وخایه عضو علیحده است وهمین صحیح است مسئله ۲۱ هر عضو مرد که عورت است آن عضو کنیز نیز عورت است وهمواره آن شکم وپشت او نیز عورت است وباقی بدن او عورت نیست واین ثابت است بقول عمر رض که فرمود بکنیزکی که نام او دفار بود که بینداز معجر را از روی خود آیا میخواهی که مانند زنان حره شوی وسر آن اینست که کنیز با رخت خدمت پوشیده برای خدمت خواجه خود بیرون خانه میگردد وهمین عادت است پس حال او مانند حال محارم اعتبار نموده شد در حق جمیع مردان برای دفع حرج مسئله ۲۲ اگر شخصی نیابد چیزی که بآن ازاله نجاست نماید ف چون آب وغیره ص پس جائز است وی را که بآن نجاست نماز گذارد وبازاعاده آن مراورا درکار نیست وباید دانست که درین مسئله تفصیل است یعنی اگر ربع جامه او یا زیاده ازان پاک است پس لازم است که آن جامه را پوشیده نماز گذارد واگر درینصورت برهنه نماز گذارد جائز نیست زیرا چه ربع از شیء قائم مقام کل آن می شود واگر کمتر از ربع جامه پاک باشد پس درینصورت نیز همان حکم است نزد محمد رح ویک قول شافعی رح نیز مطابق آنست زیرا چه اگر نماز گذارد با جامه مذکور یک فرض ترک میشود ف که آن طهارت جامه است ص واگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک میشود ف چون ستر عورت وقیام ورکوع وسجود چه او برهنه نشسته نماز خواهد کرد ورکوع وسجود بایما ادا خواهد کرد ص وشیخین رح میگویند که درصورت مذکوره شخص مذکور مختار است اگر خواهد نماز برهنه گذارد واگر خواهد جامه مذکور پوشیده نماز گذارد زیرا چه برهنگی ونجاست هر دو مانع جواز نماز است درحالت اختیار وهر دو برابر است در مقدار پس در حکم نماز نیز برابر خواهد شد وانچه محمد رح گفته است که اگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک خواهد شد چون ستر عورت وغیره پس جواب آن اینست که سوای ستر عورت چون رکوع وغیره اگرچه متروک میشود ولیکن خلف آن که ایما است یافته میشود وترک شیء باینطور که خلیفه آن قائم مقام شود گویا ترک آن نیست

والافضلية لعدم اختصاص الستر بالصلوة واختصاص الطهارة بها ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يومى بالركوع والسجود هكذا فعله اصحاب رسول الله عليه السلام فان صلى قائما اجزاه لان فى القعود ستر العورة الغليظة وفى القيام اداء هذه الاركان فيميل الى ايهما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس ولانه لاخلف له والايماء خلف عن الاركان قال وينوى الصلوة التى يدخل فيها بنية لايفصل بينها وبين التحريمة بعمل والاصل فيه قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ولان ابتداء الصلوة بالقيام وهو متردد بين العادة والعبادة ولا يقع التميز الا بالنية والمتقدم على التكبير كالقائم عنده اذا لم يوجد مايقطعه وهو عمل لايليق بالصلوة ولامعتبر بالمتأخرة منها عنه لان مامضى لايقع عبادة لعدم النية وفى الصوم جوزت للضرورة والنية هى الارادة والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلى اما الذكر باللسان فلامعتبر به ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ثم ان كانت الصلوة نفلا يكفيه مطلق النية وكذا اذا كانت سنة فى الصحيح وان كانت فرضا فلابد من تعين فرض كالظهر مثلا لاختلاف الفروض

ولیکن جامۂ مذکور را پوشیده نماز کردن افضل است بجهت آنکه ستر عورت مخصوص بنماز نیست بلکه ستر عورت همیشه فرض است ف چه در حالت نماز و چه در غیر آن ص بخلاف طهارت چه آن مخصوص بنماز است مسئله ۴ هر کہ نیابد جامه را ف که بآن ستر عورت نماید ص پس ف جائز است ویرا که ص برهنه نماز گذارد ولیکن باید که نشسته نماز کند و نماز او جائز است زیرا چه در صورت نشستن ستر عورت غلیظه حاصل میشود و در صورت استادن ادای این ارکان اعنی رکوع و سجود حاصل میشود پس او مختار است بهر حالت که رغبت او باشد اختیار کند آنرا ولیکن اول افضل است بدو وجه ف یکی اینکه ص ستر عورت واجب است بجهت حق نماز و هم بجهت حق انسان ف و دوم اینکه ص اگر برهنه استاده نماز کند ستر عورت فوت میشود و چیزی خلف قائم مقام آن نیست و اگر نشسته نماز کند رکوع و سجود با یما ادا نماید پس این ایما خلف و قائم مقام رکوع و سجود است مسئله ۵ ف سوم ص از شرائط نماز نیت نماز است و باید دانست که معتبر آن نیت است که میان آن و تکبیر تحریمه فاصل نباشد عملیکه منافی نماز است دو وجه فرضیت نیت در نماز ف یکی اینست ص که پیغمبر صلعم فرموده است جز این نیست که اعتبار هر عمل به نیت است ف و دوم اینست ص که ابتدای نماز قیام است و قیام بطریق عبادت هم میشود و هم بطریق عادت و تمیز میان این هر دو نمیشود مگر به نیت و باید دانست که اگر اول تکبیر تحریمه بگوید و بعد از ان نیت نماز کند پس این نیت معتبر نیست زیرا چه آن مقدار نماز که مقدم از نیت یافته میشود عبادت نمی شود سوال پس باید که نیت روزه بعد از طلوع صبح صادق معتبر نباشد و حال آنکه نیت روزه تا بقریب نصف النهار معتبر است جواب نیت روزه بعد از طلوع صبح صادق معتبر است بنا بر ضرورت چه انسان در شب بخوابد و بیدار نمی شود مگر بعد از دمیدن صبح صادق و این اکثر اتفاق میشود مسئله ۶ نیت عبارت است از اراده پس شرط اینست که بداند که کدام نماز خواهد کرد ف اعنی نماز ظهر یا نماز عصر مثلا ص واما ذکر آن بزبان در کار نیست ولیکن اگر بزبان نیز ذکر آن نماید حسن است زیرا چه زبان موافق می شود اراده او را و بعد از ان باید دانست که برای نماز نفل نیت مطلق نماز کفایت میکند و همچنین برای نماز سنت بنا بر روایت صحیح ولا برای نماز فرض پس نیت مطلق نماز کفایت نمیکند بلکه ضرور است که تعیین فرض نماید چون فرض ظهر مثلا زیرا چه نماز فرض بسیار است ف لهذا ص در نیت تعیین آن ضرور است ؂

وان كان مقتديا بغيره ينوي الصلوة ومتابعته لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته فلا بد من التزامه **قال** ويستقبل القبلة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره ثم من كان بمكة ففرضه اصابة عينها ومن كان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحيح لان التكليف بحسب الوسع ومن كان خائفا يصلي الى اي جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد وصلى لان الصحابة رض تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحري فان علم انه اخطأ بعد ما صلى لا يعيدها وقال الشافعي رح يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطاء ونحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحري والتكليف مقيد بالوسع وان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيئتهم في الصلوة

مسئلہ ۷ اگر مصلی مقتدی باشد پس ضرور است ویرا کہ نیت اقتدا و متابعت امام نیز نماید زیراچہ فساد نماز مقتدی لازم می آید بسبب فساد نماز امام پس ضرور است کہ مقتدی التزام آن نماید **مسئلہ ۸** ف چہارم ص از شرائط نماز استقبال قبلہ است ف اعنی رو بسوی قبلہ آوردن ص زیراچہ خدا تعالی در قرآن مجید فرمودہ است کہ بگردانید روی خود ہا را بسوی کعبہ و بعد ازان باید دانست کہ بر اہل مکہ فرض است کہ توجہ روی آنہا ف بمقابل جزوی از اجزای ص خانۂ کعبہ باشد و بر غیر اہل مکہ ف این فرض نیست ص بلکہ فرض بر آنہا اینست کہ روی آنہا بسوی جہت خانہ کعبہ باشد و ہمین صحیح است زیراچہ تکلیف شرعی بقدر وسع و طاقت است. ف و در وسع و طاقت غیر اہل مکہ نیست کہ در نماز روی خود را بمقابل جزوی از اجزای خانۂ کعبہ نماید ص **مسئلہ ۹** ہر کہ بسبب خوف روی بسوی قبلہ نتواند کرد پس جائز است ویرا کہ متوجہ شود در نماز بہر جانب کہ تواند چہ او معذور است پس حال او مانند حال کسی است کہ جانب قبلہ بروی مشتبہ گردد **مسئلہ** اشخصے کہ جانب قبلہ بروی مشتبہ گردد و نیابد کسی را کہ بپرسد ازو قبلہ را پس باید کہ او تحری و اجتہاد نماید ف اعنی خود فکر کند و بہر جانب کہ ظن او غالب شود کہ آن جانب قبلہ است پس بہمان جانب نماز گذارد ص بجہت آنکہ صحابہ رض چنین کردہ اند و رسول خدا صلعم بران مطلع شد و انکار نکرد و بجہت آنکہ عمل کردن بر دلیل ظاہر ف کہ دلیل ظنی است ص واجب است وقتیکہ یافتہ نشود دلیل ف قطعی کہ فوق ازان است ص و استخبار فوق تحری است پس اگر بعد از گذاردن نماز بجانب تحری ظاہر شود بر شخص مذکور کہ او خطا کردہ بود ف و بیقین معلوم شد کہ قبلہ بجانب دیگر است ص پس اعادۂ نماز مذکور برو واجب نیست و شافعی رح گفتہ است کہ اعادۂ نماز مذکور برو واجب است در صورتیکہ معلوم شود کہ پشت بقبلہ نماز کردہ است زیراچہ خطا درین صورت یقینا ظاہر گشت علمای ما میگویند کہ در وسع و طاقت او نیست مگر متوجہ شدن بسوی جہت تحری و تکلیف شرعی نیست مگر بچیزیکہ در وسع و طاقت اوست و اگر مطلع شود بران در اثنای نماز پس بگردد بسوی قبلہ زیراچہ پیشتر در ابتدای اسلام قبلہ نماز بیت المقدس بود و بسوی آن نماز میکردند و بعد ازان حکم شد کہ قبلہ خانہ کعبہ است و نماز بسوی آن باید کرد و خبر این معنی باہل مسجد قبا رسید در حالیکہ آنہا در نماز بودند و آنہا بمجرد شنیدن این خبر در عین نماز رو گردانیدند بسوی خانہ کعبہ و چون خبر بہ پیغمبر صلعم رسید ف کہ اہل مسجد در عین نماز روے گردانیدند بسوی خانہ کعبہ

واستحسنه النبي عليه السلام وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله ومن امّ قوما في ليلة مظلمة فتحرى القبلة وصلى الى المشرق وتحرى من خلفه فصلى كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلفه ولا يعلمون ما صنع الامام اجزأهم لوجود التوجه الى جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة كما في جوف الكعبة ومن علم منهم بحال امامه تفسد صلوته لانه اعتقد امامه على الخطاء وكذا لو كان متقدما على الامام لتركه فرض المقام

باب صفة الصلوة

فرائض الصلوة ستة التحريمة لقوله تعالى وربك فكبر والمراد به تكبيرة الافتتاح والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين والقرأة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والركوع والسجود لقوله تعالى اركعوا واسجدوا والقعدة في آخر الصلوة مقدار التشهد لقوله عليه السلام لابن مسعود رض حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق التمام بالفعل قرأ او لم يقرأ **قال** وما سوى ذلك فهو سنة اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقرأة الفاتحة وضم السورة معها ومراعات الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال والقعدة الاولى وقرأة التشهد في الاخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما يخافت فيه ولهذا يجب عليه سجدتا السهو بتركها هذا هو الصحيح وتسميتها سنة في الكتاب لانه ثبت وجوبها بالسنة

ص پیغمبر صلعم این عمل را مستحسن داشتند پس همین حکم است درصورتیکه رای صاحب تحری متبدل گردد بجانب دیگر از جانب اول زیرا چه عمل کردن براجتهاد واجب است مسئلہ اگر گروهی در شب تاریک باجماعت نماز کردند باینطور که امام آنها تحری نمود و رو بمشرق کرد و هر کس ازانها تحری کرد و رو بجانب تحری خود نمود و هیچ کس نمیداند که روی امام کدام جانب است لیکن مقتدیان مقدم از امام نیستند بلکه امام مقدم است از آنها پس درینصورت نماز آنها جائز است زیراچه هر کس ازانها متوجه است بسوی قبله خود که جهت تحری وی است واما مخالفت میان مقتدی وامام باینطور که روی امام بیک جانب است و روی مقتدی بجانب دیگر مانع جواز نماز نیست درینصورت چنانچه این مخالفت جواز نماز نیست درصورتیکه نماز جماعت گذراند گروهی در جوف خانه کعبه و درصورت مذکوره هر که از مقتدیان مطلع شود بحال امام که رو بجانب قبله نیست بلکه بجانب دیگر است پس نماز او فاسد میگردد زیراچه در اعتقاد او امام برخطا است وهمچنین فاسد باشد نماز کسیکه مقدم باشد از امام زیراچه فرض است برمقتدی که پس استاده شود در مقامیکه مقدم از امام نباشد ف واین فرض ترک میشود از کسیکه مقدم باشد از امام والله اعلم

باب ف چهارم ص دربیان صفت نماز مسئلہ افرض در نماز شش چیز است ف یکی ص تکبیر تحریمه ف دوم ص ایستادن ف سوم ص خواندن قرآن ف چهارم ص رکوع ف پنجم ص سجده زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید باین چیزها امر کرده است ف ششم ص قعدهٔ اخیره یعنی نشستن در آخر نماز بقدر خواندن تشهد زیراچه پیغمبر صلعم عبدالله بن مسعود رض را تشهد تعلیم کرد و فرمود که هرگاه بخوانی این را یا چنین کنی یعنی بنشینی بقدر خواندن تشهد نماز تو تمام می شود پس ازین حدیث معلوم شد که نشستن بقدر تشهد فرض است ف دیدانکه همین شش چیز در نماز فرض است ص وانچه سوای ازان است پس بعضی ازان واجب است چون خواندن سورهٔ فاتحه وخواندن سورهٔ دیگر بعد از سورهٔ فاتحه وترتیب میان افعالیکه تکرار آن در نماز مشروع است وقعدهٔ اولی وخواندن تشهد در قعدهٔ اخیره وخواندن ف دعای ص قنوت ف در نماز ص وتر وتکبیرات ف زائده در نماز ص عیدین وقرآن بجهر خواندن در نمازهائیکه قرآن بجهر دران خوانده میشود وقرآن باخفا خواندن در نمازهائیکه قرآن باخفا خوانده میشود دران وازینجهت بترک این چیزها سجدهٔ سهو واجب میشود وهمین صحیح است ودر کتاب که این چیزها را سنت شموده است سبب آن اینست که وجوب این چیزها بسنت ثابت شده است ف وبعضی ازان سنت است چنانچه بیان آن در ضمن بیان مسائل آینده خواهد آمد انشاء الله تعالی

واذا شرع فی الصلوٰة کبّر لما تلونا وقال علیه السّلام تحریمها التکبیر وهو شرط عندنا خلافا للشافعی رح حتی ان من یحرم للفرض کان له ان یؤدی به التطوع وهو یقول انه یشترط لها ما یشترط لسائر الارکان وهذا آیة الرکنیة ولنا انه عطف الصلوٰة علیه فی قوله تعالی وذکر اسم ربه فصلی ومقتضاه المغایرة ولهذا لا یتکرر کتکرار الارکان ومراعاة الشرائط لما یتصل به من القیام ویرفع یدیه مع التکبیر وهو سنة لان النبی علیه السّلام واظب علیه وهذا اللفظ یشیر الی اشتراط المقارنة وهو المروی عن ابی یوسف رح والمحکی عن الطحاوی والاصح انه یرفع یدیه اولا ثم یکبر لان فعله نفی الکبریاء عن غیر الله تعالی والنفی مقدم ویرفع یدیه حتی یحاذی بابهامیه شحمة اذنیه وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیه وعلی هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجنازة له حدیث ابی حمید الساعدی رض قال کان النبی علیه السّلام اذا کبر رفع یدیه الی منکبیه ولنا روایة وائل بن حجر والبراء وانس رض ان النبی علیه السلام کان اذا کبر رفع یدیه حذاء اذنیه ولان رفع الید لاعلام الاصم وهو بما قلناه وما رواه یحمل علی حالة العذر والمرأة ترفع یدیها حذاء منکبیها وهو الصحیح لانه استر لها فان قال بدل التکبیر الله اجل او اعظم او الرحمٰن اکبر او لا اله الا الله او غیره من اسماء الله تعالی اجزاه عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح ان کان یحسن التکبیر لم یجز الا قوله الله اکبر او الله الاکبر او الله الکبیر وقال الشافعی رح لا یجوز الا بالاولین وقال مالک رح لا یجوز الا بالاول لانه هو المنقول والاصل فیه التوقیف والشافعی یقول ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامه وابو یوسف رح یقول ان افعل وفعیلا فی صفات الله تعالی سواء بخلاف ما اذا کان لا یحسن لانه لا یقدر الا علی المعنی

ص مسئلہ ۲ هرگاه شروع کند مصلی در نماز تکبیر بگوید ومع تکبیر هر دو دست را بر دارد اما تکبیر پس آن فرض است چنانچه سابق بیان آن نموده شد واما دست بر داشتن پس آن سنت است زیراچه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است قال رض انچه مذکور شد که مع تکبیر هر دو دست را بردارد پس آن مرویست از ابی یوسف رح وطحاوی رح واما اصح اینست که اول هر دو دست را بر دارد وبعد ازان تکبیر بگوید زیراچه بر داشتن هر دو دست دلالت میکند بر نفی کبریا از غیر خدا تعالی ف ولفظ تکبیر دلالت میکند بر ثبوت آن مر خدا تعالی را مانند کلمه شهادت ص وذکر نفی نمود مقدم باید بر ثبوت مذکور باید دانست که هر دو دست را باید بر داشت تا آن مقدار که هر دو نر انگشت محاذی هر دو نرمهٔ گوش شود وشافعی رح گفته است که بر دارد هر دو دست را تا بمحاذی هر دو کتف وهمچنین اختلاف است در بر داشتن هر دو دست در تکبیر قنوت ودر تکبیرات عیدین وتکبیرات نماز جنازه ودلیل شافعی رح اینست که ابو حمید الساعدی رح روایت کرده است که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست را بمحاذی هر دو منکب مبارک خود ودلیل علمای ما اینست که وائل بن حجر وبراء ابن عازب وانس رض روایت کرده اند که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست مبارک را تا بمحاذی دو نرمهٔ گوش خود وبرای اینکه بر داشتن هر دو دست برای اعلام اصم است وآن نمی شود مگر به بر داشتن هر دو دست تا هر دو نرمهٔ گوش وحدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح محمول است بر حالت عذر مسئلہ ۳ زن را باید که در وقت تکبیر هر دو دست را بر دارد تا بمحاذی هر دو منکب خود وهمین صحیح است چه آن موجب ستر است در حق او مسئلہ ۴ اگر کسے بجای الله اکبر الله اجل یا الله اعظم یا الرحمٰن اکبر یا لا اله الا الله بگوید یا سوای آن از اسماء خدا تعالی پس این جائز است نزد ابی حنیفه رح ومحمد وابو یوسف رح گفته است که اگر آنکس لفظ الله اکبر را میداند پس جائز نیست دیگر اینکه بگوید الله اکبر یا الله الاکبر یا الله الکبیر یا الله الکبیر وشافعی رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر یا الله الکبر وامام مالک رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر زیراچه همین منقول است وشافعی رح میگوید که لفظ الله اکبر دلالت میکند بر ثنا ے خدا تعالے بر وجه مبالغه پس آن قائم مقام لفظ الله الاکبر خواهد شد وابو یوسف رح میگوید که لفظ الله اکبر والله الکبیر هر دو بمعنی برابر است پس جائز نیست در حق کسیکه میداند این الفاظ را مگر همین الفاظ بخلاف کسیکه نمیداند آنرا چه دیگرا جائز است که بگوید لفظ دیگر را که دلالت میکند بر بزرگی خدا تعالے چون لفظ الله اجل وغیره که مذکور شد

ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة وهو حاصل فان افتتح الصلوٰة بالفارسية او قرأ فيها بالفارسية او ذبح وسمى بالفارسية وهو يحسن العربية اجزاه عند ابى حنيفة رح وقالا لا يجزيه الا فى الذبيحة وان لم يحسن العربية اجزاه اما الكلام فى الافتتاح فمحمد مع ابى حنيفة رح فى العربية ومع ابى يوسف فى الفارسية لان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها واما الكلام فى القرأة فوجه قولهما ان القرآن اسم لمنظوم عربى كما نطق به النص الا ان عند العجز يكتفى بالمعنى كالايماء بخلاف التسمية لان الذكر يحصل بكل لسان ولابى حنيفة رح قوله تعالى وانه لفى زبر الاولين ولم يكن فيها بهذه اللغة ولهذا يجوز عند العجز الا انه يصير مسيئا لمخالفة السنة المتوارثة ويجوز باى لسان كان سوى الفارسية هو الصحيح لما تلونا والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات والخلاف فى الاعتداد

ودليل طرفين رح انيست كه لفظ تكبير در لغت بمعنى تعظيم است واينمعنى حاصل است از الفاظيكه مذكور شد ف مسئله ۵ اگر بگويد كسى لفظ الله فقط وسواى آن اكبر يا اجل يا آن ضم نكند پس محمد رح ميگويد كه درينصورت افتتاح نماز يعنى شروع در نماز متحقق نميشود زيراچه كمال تعظيم حاصل ميشود بسبب ذكر كردن اسم خدا تعالى با صفت او وفقط بذكر اسم الله آنقدر تعظيم حاصل نميشود وامام ابو حنيفه رح ميگويد كه در صورت مذكوره افتتاح نماز متحقق ميشود ص مسئله ۶ اگر افتتاح نماز كند كسى بزبان فارسى ف بانيطور كه بگويد خدا تعالے بزرگ است ص يا قرآن بخواند در نماز بزبان فارسى يا ذبح كند وبسم الله بزبان فارسى بگويد پس اين جائز است نزد ابى حنيفه رح اگرچه آنكس عربى هم ميداند وصاحبين رح ميگويند كه آن جائز نيست در هيچ يكى از صورتهاى مذكوره مگر در صورت ذبح واگر آنكس عربى نداند پس آن جائز است در جميع صورتهاى مذكوره نزد صاحبين رح نيز ودليل صاحبين رح انيست كه قرآن اسم نظم عربى ست چنانچه دلالت ميكند بران نص قرآن پس قرأة بفارسى جائز نخواهد بود مگر در حق كسيكه قادر نباشد بزبان عربى پس در حق او اكتفا نموده ميشود بمعنى قرآن ف لهذا جائز است ويراكه بزبان فارسى قرآن بخواند ص چنانچه هر كه قادر نباشد بر اداى ركوع وسجود واكتفا مى نمايد بايما بخلاف خواندن چه آن ذكر است وذكر خدا بهر زبان حاصل ميشود ودليل ابى حنيفه رح انيست كه قرآن اسم معنى است نه اسم نظم عبارت زيراچه خدا تعالے در شان قرآن ميگويد كه آن مذكور است در زبر پيشينيان ف كه عبارت است از توريت وانجيل وغيره ص ومعلوم شد كه در توريت وانجيل قرآن بزبان عربى مذكور نيست ف ومعنى ومضمون قرآن دران مذكور است پس معلوم شد كه قرآن اسم معنى است نه اسم نظم عبارت ص پس قرآن عبارت است از معنى ومضمون وتعبير آن بزبان فارسى ممكن است ودرينصورت قرآن يافته ميشود لهذا خواندن قرآن بزبان فارسى جائز است مر كسى را كه بر خواندن قرآن بزبان عربى قادر نيست وليكن بايد دانست كه اگر كسى بزبان فارسى قرآن بخواند گنهگار مى شود نزد ابى حنيفه رح چه آن مخالف سنت متواتر است مسئله ۷ بايد دانست كه چنانچه جائز است نزد ابى حنيفه رح خواندن قرآن بزبان فارسى همچنين جائز است خواندن بهر زبان سواى زبان فارسى نيز واين صحيح است بنا بر دليليكه مذكور شد چه معنى مختلف نميشود بسبب اختلاف زبان وبايد دانست كه اختلاف ف ميان ص ابى حنيفه رح ف وميان ص صاحبين در نيست كه قرأة قرآن بزبان فارسى معتبر است يا نه

ولا خلاف في انه لا فساد ويروى رجوعه في اصل المسئلة الى قولهما وعليه الاعتماد والخطبة والتشهد على هذا الاختلاف وفي الاذان يعتبر التعارف وان افتتح الصلوة باللهم اغفرلي لا يجوز لانه مشوب بحاجته فلم يكن تعظيما خالصا ولو افتتح بقوله اللهم فقد قيل يجزيه لان معناه يا الله وقد قيل لا يجزيه لان معناه يا الله آمنا بخير فكان سوالا **قال** ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى تحت السرة لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك رح في الارسال وعلى الشافعي في الوضع على الصدر ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وهو المقصود ثم الاعتماد سنة القيام عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح حتى لا يرسل حالة الثناء والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه وما لا فلا وهو الصحيح فيعتمد في حالة القنوت وصلوة الجنازة ويرسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره وعن ابي يوسف انه يضم اليه قوله اني وجهت وجهي الى آخره لرواية علي رض ان النبي عليه السلام كان يقول ذلك ولهما رواية انس رض ان النبي عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره ولم يزد على هذا

اما در فساد نماز اختلاف نیست بلکه نزد صاحبین رح نیز نماز فاسد نمیشود ف چه اگر مع خواندن قرآن بزبان فارسی قرآن عربی نیز بخواند نماز درست میشود ص و باید دانست که مرویست که امام ابوحنیفه رح از قول خود رجوع کرده است بسوی قول صاحبین رح قال غ برین اعتماد است باید دانست که در خواندن خطبه و تشهد بفارسی نیز اختلاف است و در اذان تعارف و عادت معتبر است مسئله ۸ اگر شروع کند کسی نماز را باینطور که بجای الله اکبر اللهم اغفرلی بگوید پس این جائز نیست زیرا چه کلمهٔ اللهم اغفرلی دلالت میکند بر حاجت متکلم و دلالت آن بر تعظیم خالص نیست و اگر بگوید اللهم فقط پس درینصورت اختلاف است بعضی گفته اند که این جائز است زیرا چه معنی آن یا الله است و بعضی گفته اند که جائز نیست زیرا چه معنی آن یا الله آمنا بخیر است اعنی قصد خیر کن بامن و این سوال است ف پس جائز نخواهد شد مانند اللهم اغفرلی ص مسئله ۹ مصلی را باید که بعد از تکبیر تحریمه دست راست را بر دست چپ بنهد زیر ناف زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که از جملهٔ سنت اینست که بنهد دست راست را بر دست چپ زیر ناف و در مذهب امام مالک رح دست گذاشته نماز میکنند و در مذهب امام شافعی رح دست راست را می نهند بر دست چپ بالای سینه و همین حدیث حجت است برآنها و برای اینکه نهادن دستها زیر ناف نزدیکتر است بسوی تعظیم و باید دانست که دست بر دست نهادن سنت است نزد شیخین رح در هر قیامیکه دران ذکر مسنون است و در هر قیامیکه دران ذکر مسنون نیست پس دست بر دست نهادن دران سنت نیست و همین صحیح است پس دست بر دست نهاده خواهد شد در حالت خواندن ف ثنا ص و دعای قنوت و نماز جنازه و دست بر دست نهاده نخواهد شد در حالت قومه و میان تکبیرات عیدین ف زیرا چه دران ذکر مسنون نیست ص و بعد از نهادن دست راست بر دست چپ زیر ناف بگوید سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا اله غیرک و این را ثنا میگویند مرویست که ابی یوسف رح میگوید که مصلی بعد از سبحانک اللهم بخواند انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین لا شریک له وبذلک امرت وانا من المسلمین بجهت آنکه از علی رضی الله تعالیٰ عنه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم میخواند آنرا و دلیل طرفین رح اینست که انس رضی الله تعالیٰ عنه روایت کرده است که پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم وقتیکه شروع میکرد در نماز تکبیر میگفت و میخواند سبحانک اللهم وبحمدک الی آخره و بران زیاده نمیکرد چیزی را

وما رواه محمول على التهجد وقوله وجل ثناؤك لم يذكر فى المشاهير فلا يأتى به فى الفرائض والاولى ان لا ياتى بالتوجه قبل التكبير ليتصل النية به هو الصحيح

ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم لقوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم معناه اذا اردت قرأة القران والاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القران ويقرب منه اعوذ بالله ثم التعوذ تبع للقرأة دون الثناء عند ابى حنيفة ومحمد رح لما تلونا حتى ياتى به المسبوق دون المقتدى ويؤخر عن تكبيرات العيد خلافا لابى يوسف رح ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم هكذا نقل فى المشاهير ويسر بهما لقول ابن مسعود رض اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وامين وقال الشافعى رح يجهر بالتسمية عند الجهر بالقرأة لما روى ان النبى عليه السلام جهر فى صلوته بالتسمية قلنا هو محمول على التعليم لان انسا رض اخبر انه عليه السلام كان لا يجهر بها ثم عن ابى حنيفة رح انه لا يأتى بها فى اول كل ركعة كالتعوذ وعنه انه ياتى بها احتياطا وهو قولهما ولا ياتى بها بين السورة والفاتحة الا عند محمد رح فانه يأتى بها فى صلوة المخافتة ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة او ثلث ايات من اى سورة شاء

وحديثيكه روايت كرده است آن را ابو يوسف رح محمول است بر نماز تهجد وجل ثنائك دراحاديث مشهوره مذكور نيست پس درنمازهاے فرض آوردن آن ضرور نيست قال رض اولى انيست كه آيۂ انى وجهت وجهى للذى فطر السموت والارض را پيشتر از تكبير تحريمه نخواند تا نيت نماز بآن متصل شود وهمين صحيح است وبعد از خواندن سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره استعاذه نمايد بخدا تعالى از شيطان الرجيم زيراچه خدا تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه هرگاه قرآن بخوانيد ف اعنى اراده آن نمائيد ص پس استعاذه نمائيد بخدا تعالے از شيطان الرجيم ف اعنى آعوذ بالله من الشيطان الرجيم يا استعيذ بالله من الشيطان الرجيم بخوانيد ص وبعد ازان بسم الله الرحمن الرحيم بخواند زيراچه چنين آمده است بروايات مشهوره وبعد ازان بايد دانست كه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم خواندن تابع قرأة است نه تابع ثنا نزد طرفين رح بنا برانيكه مذكور شد وهرگاه چنين شد پس مسبوق اعوذ خواهد خواند ف چه او آخر قرأة ميخواند ص ومقتدى نخواهد خواند آنرا وخواندن تعوذ مؤخر است از تكبيرات عيد مسئله بايد كه استعاذه وبسم الله را باخفا بخواند زيراچه عبد الله ابن مسعود رض گفته است كه چهار چيز است كه اخفا ميخواند آن را امام ف يكى ص استعاذه ف دوم ص بسم الله ف سوم ص آمين ف چهارم تشهد ص وشافعى رح گفته است كه بسم الله را بجهر بخواند در نمازيكه قرأة قرآن دران بجهر است بجهت آنكه مرويست از پيغمبر صلعم كه بسم الله بجهر خوانده است در نماز وعلماى ما ميگويند كه اين محمول است بر تعليم ف اعنى رسول خدا صلعم بسم الله را براى تعليم غير بجهر خوانده است ص زيراچه انس رض گفته است كه پيغمبر صلعم بجهر نميخواند بسم الله را وبعد ازان بايد دانست كه ابو حنيفه رح گفته است كه در اول هر ركعت بسم الله نخواند چنانچه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم نمى خواند ونيز مرويست از ابى حنيفه رح كه بايد كه در اول هر ركعت بسم الله بخواند براى احتياط ف زيراچه اختلاف علماى اخبار است در اينكه بسم الله آيتى است ص از هر سوره وصاحبين رح گفته اند كه در اول هر ركعت بسم الله بايد خواند وميان سورۂ فاتحه وميان سورۂ كه ضم نموده مى شود بان بسم الله نبايد خواند مگر نزد محمد رح چه او رحمة الله عليه ميگويد كه ميان فاتحه وسورۂ بسم الله بايد خواند در نمازهائيكه دران قرأة قرآن باخفا است مسئله بعد ازان بسم الله بسوره فاتحه بخواند وضم كند بآن سورۂ ديگر را يا سه آيت را از هر سوره كه خواهد

فقرأة الفاتحة لاتتعين ركنا عندنا وكذا ضم السورة اليها خلافا للشافعي رح في الفاتحة ولمالك رح فيهما له قوله عليه السلام لاصلوٰة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها وللشافعي رح قوله عليه السلام لاصلوٰة الا بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرأوا ماتيسر من القران والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبها واذا قال الامام ولا الضالين قال امين ويقولها المؤتم لقوله عليه السلام اذا امّن الامام فامّنوا ولامتمسك لمالك رح في قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين من حيث القسمة لانه قال في اخره فان الامام يقولها قال ويخفونها لما رويناه من حديث ابن مسعود رض ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء والمد والقصر فيه وجهان والتشديد فيه خطاء فاحش قال ثم يكبر ويركع وفي الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط لان النبي عليه السلام يكبر عند كل خفض ورفع ويحذف التكبير حذفا لان المد في اوله خطاء من حيث الدين لكونه استفهاما وفي اخره لحن من حيث اللغة ويعتمد بيديه على ركبتيه ويفرج بين اصابعه لقوله عليه السلام لانس رض اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك ولايندب الى التفريج الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ

وبایدانست که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز نیست نزد علمای مارح وهمچنین ضم سوره وشافعی رح میگوید که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز است وامام مالک رح میگوید که ضم سوره نیز رکن نماز است ودلیل شافعی رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ فاتحه ودلیل امام مالک رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ فاتحه مع یک سورهٔ دیگر ودلیل علمای مارح اینست که خداتعالی در قرآن مجید فرموده است که بخوانید آنچه میسر شود از قرآن ف پس ازین معلوم شد که خواندن مطلق قرآن در نماز فرض است وتخصیص سورهٔ فاتحه وضم سورهٔ دیگر بآن فرض نیست ص وزیاده کردن فرضیت این چیز را بنابر حدیثهای مذکوره جائز نیست زیراچه آن حدیثها حدیث احاد است ولیکن عمل کردن برحدیث احاد واجب است لهذا علمای مارح گفته اند که خواندن سورهٔ فاتحه وضم سورهٔ دیگر بآن واجب است ف در نماز فرض ص

مسئله ۱۲ وقتیکه امام بگوید ولا الضالین باید که بگوید آمین وهمچنین مقتدی نیز بگوید آمین زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه امام آمین بگوید شما هم آمین بگوئید ونزد مالک رح هرگاه امام ولا الضالین گوید صرف مقتدی آمین بگوید نه امام زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه بگوید امام ولا الضالین بگوئید شما همه آمین واین دلالت میکند بر قسمت ف اعنی عدم شرکت امام با مقتدی در آمین گفتن ص وجواب آن اینست که او صلعم در آخر همین حدیث فرموده است که امام بگوید آمین پس شبهه قسمت در حدیث مذکور نبود ولیکن باید که امام ومقتدی آمین باخفا بگویند بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد از ابن مسعود رض وبجهت آنکه کلمهٔ دعا است واصل در دعا اینست که باخفا خوانده شود وباید دانست که خواندن آمین بمد وبغیر مد هردو روا است ولیکن تشدید میم خطا است

مسئله ۱۳ بعد از خواندن سورهٔ فاتحه وضم سورهٔ دیگر تکبیر بگوید ورکوع کند وباید که در تکبیر بهمزهٔ الله اکبر وبر باء اکبر مد نخواند زیراچه اول خطا است از روی دین بجهت آنکه استفهام است ف ودلالت میکند بر اینکه متکلم را شک است در کبریائی خداتعالی وآن کفر است لهذا نماز فاسد میشود واگر عمدا بگوید کافر گردد ص ودوم خطا است از روی لغت ف لهذا مشائخ رح گفته اند که اگر مد نماید بر باء اکبر در تکبیر تحریمه افتتاح نماز صحیح نمیشود ص باید که در رکوع بگیرد بهردو کف دست هردو زانو را واعتماد نماید بر ان وکشاده دارد انگشتهای دست را زیراچه پیغمبر صلعم بانس رض چنین فرموده است وباید دانست که قاعده اینست که کشاده ندارد انگشتان را مگر در حالت رکوع تا اینکه قادر شود بگرفتن زانو ها

ولا الی الضم الا فی حالۃ السجود و فیما وراء ذلک یترک علی العادۃ و یبسط ظہرہ لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ ولا یرفع راسہ ولا ینکسہ لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع لا یصوب رأسہ ولا یقنعہ ویقول سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناہ لقولہ علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناہ ای ادنی کمال الجمع ثم یرفع رأسہ ویقول سمع اللہ لمن حمدہ ویقول المؤتم ربنا لک الحمد ولا یقولہا الامام عند ابی حنیفۃ رہ وقالا یقولہا فی نفسہ لما روی ابو ہریرۃ رض ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین ولانہ حرض غیرہ فلا ینسی نفسہ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ قولوا ربنا لک الحمد ہذہ قسمۃ وانہا تنافی الشرکۃ ولہذا لا یأتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافا للشافعی رہ ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی وہو خلاف موضوع الامامۃ وما رواہ محمول علی حالۃ الانفراد والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع و یروی بالتحمید والامام بالدلالۃ علیہ اتی بہ معنی **قال** ثم اذا استوی قائما کبر و سجد اما التکبیر والسجود فلما بینّا واما الاستواء قائما فلیس بفرض وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمانینۃ فی الرکوع والسجود وہذا عند ابی حنیفۃ و محمد رہ

و مضموم ندارد انگشتہا را مگر در حالت سجدہ و در ما ورای رکوع و سجود بگذارد انگشتہا را بر حالت خود چنانچہ عادت است و باید دانست کہ در حالت رکوع باید کہ سر خود را بلند ندارد و نہ پست و پشت را ہموار کند بطوریکہ اگر قدحی پر از آب بر پشت او بگذارند قدح نغلتد و آب نریزد ص زیرا چہ پیغمبر صلعم در حالت رکوع پشت و سر مبارک خود را ہمچنین صفت میداشت **مسئلہ ۴** باید کہ مصلی در حالت رکوع کلمہ سبحان ربی العظیم سہ بار بگوید و این ادنی است چہ در حدیث آمدہ است کہ ہر کہ رکوع کند باید کہ در حالت رکوع سبحان ربی العظیم سہ بار بگوید و این ادنی است یعنی اقل درجہ جمع است و بعد از ان سر از رکوع بردارد و بگوید سمع اللہ لمن حمدہ اگر او امام است و اگر مقتدیست ربنا لک الحمد بگوید و این را امام نگوید نزد ابی حنیفہ رح و صاحبین رح گفتہ اند کہ باید کہ امام نیز بگوید باہستگی بجہت آنکہ ابو ہریرہ رض روایت کردہ است کہ پیغمبر صلعم این ہر دو ذکر را میگفت و بجہت آنکہ امام ہرگاہ میگوید سمع اللہ لمن حمدہ پس او ترغیب میدہد مردمان را باینکہ حمد خدا بگوئید پس باید کہ خود فراموش نکند و دلیل امام ابی حنیفہ رح ف یکی اینست ص کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہرگاہ امام بگوید سمع اللہ لمن حمدہ پس بگویند مقتدیان ربنا لک الحمد و این حدیث دلالت میکند براینکہ شرکت نیست میان امام و مقتدی بلکہ مر ہر یکی را ذکر علیحدہ است لہذا مقتدی سمع اللہ لمن حمدہ نمیگوید نزد علمای ما رح برخلاف قول شافعی رح ف و دوم اینست ص کہ اگر امام ربنا لک الحمد بگوید پس این گفتن او واقع میشود بعد از گفتن مقتدیان کلمہ ربنا لک الحمد را و این مخالف وضع امامت است ف چہ وضع امامت براین وجہ است کہ ہر قول و فعل امام مقدم واقع شود از فعل و قول مقتدی ص و حدیث ابی ہریرہ رض کہ آوردہ اند آنرا صاحبین رح محمول است بر حالت انفراد اعنی منفرد کہ نہ امام است و نہ مقتدی پس او ہر دو میگوید و ہمین اصح است اگرچہ مرویست کہ منفرد اکتفا نماید بر سمع اللہ لمن حمدہ و نیز مرویست کہ منفرد اکتفا نماید بر ربنا لک الحمد و جواب از دلیل دوم صاحبین رح اینست کہ امام ہرگاہ ترغیب داد غیر را بحمد خدا تعالی پس گویا او نیز حمد کرد از روی معنی ف پس لازم نمی آید کہ او خود فراموش کند آنرا ص **مسئلہ ۵** بعد از برداشتن سر از رکوع ہرگاہ درست استادہ شود پس باید کہ بعد از ان تکبیر بگوید و برای سجدہ رود و لیکن باید دانست کہ این استادہ شدن بعد از رکوع کہ آنرا قومہ میگویند فرض نیست نزد ابی حنیفہ و محمد رح و ہمچنین نشستن میان دو سجدہ کہ آنرا جلسہ میگویند و ہمچنین طمانینت در حالت رکوع و سجود

وقال ابو یوسف رح یفترض ذلك کله وهو قول الشافعی رح لقوله علیه السلام قم فصل فانك لم تصل قاله لاعرابی حین اخف الصلوٰة ولهما ان الرکوع هو الانحناء والسجود هو الانخفاض لغة فیتعلق الرکنیة بالادنی فیهما وکذا فی الانتقال اذ هو غیر مقصود وفی اخر ماروی تسمیته ایاه صلوٰة حیث قال وما نقصت من هذا شیئا فقد نقصت من صلوتك ثم القومة والجلسة سنة عندهما وکذا الطمانینة فی تخریج الجرجانی رح وفی تخریج الکرخی رح واجبة حتی تجب سجدتا السهو بترکها عنده ویعتمد بیدیه علی الارض لان وائل بن حجر رض وصف صلوٰة رسول الله صلے الله علیه وسلم فسجد وادعم علی راحتیه ورفع عجیزته ووضع وجهه بین کفیه ویدیه حذاء اذنیه لما روی انه علیه السلام فعل کذلك قال وسجد علی انفه وجبهته لان النبی علیه السلام واظب علیه فان اقتصر علی احدهما جاز عند ابی حنیفة رح وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الامن عذر وهو روایة عنه لقوله علیه السلام امرت ان اسجد علی سبعة اعظم وعد منها الجبهة ولابی حنیفة رح ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجه وهو المامور به الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع والمذکور فیما روی الوجه فی المشهور ووضع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقق السجود دونهما واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری رح انه فریضة فی السجود

وابو یوسف رح میگوید که اینهمه فرض است وهمین قول شافعی رح است زیراچه هرگاه اعرابی نزد پیغمبر صلعم آمد ونماز به تعجیل تمام گذارد ف ورعایت قومه وجلسه وطمانینت نکرد ص پس پیغمبر صلعم با وفرمود که استاده شو وباز نماز کن چه بدرستیکه تو نماز نه کرده ودلیل طرفین رح انیست که رکوع عبارت است از انحنا ف اعنی خمیدن ص وسجود عبارت است از نهادن پیشانی برروی زمین پس ادنی مرتبه آن فرض خواهد شد وهمچنین انتقال از رکوع وسجود اول فعل مقصود نیست ف پس آن فرض نخواهد شد وبسبب نقصان قومه وجلسه وطمانینت در رکوع وسجود حقیقت نماز باطل نمیشود ص لهذا پیغمبر صلعم در آخر حدیث مذکور باعرابی مذکور فرمود که هرقدر که نقصان شود ازین چیزها ناقص میشود نماز تو ف پس پیغمبر صلعم این نماز را نماز ناقص نام نهاد پس معلوم شد که بسبب نقصان چیزهای مذکور حقیقت نماز باطل نمی شود ولیکن ناقص میگردد ص باید دانست که قومه وجلسه نزد طرفین رح سنت است وهمچنین طمانینت در رکوع وسجود سنت است بنابر تخریج جرجانی رح وواجب است بنابر تخریج کرخی رح حتی که اگر بسهو ترک کند آنرا مصلی سجدۀ سهو بروواجب میشود نزد کرخی رح مسئله ۲۶ باید که در حالت سجده مرد کف دست خود را بر زمین گذارد واعتماد نماید بران زیراچه وائل بن حجر رض چنین حکایت نموده است از نماز پیغمبر صلعم در حالت سجده وباید که مصلی روی خود را میان هردو کف دست نهد وهردو کف دست را مقابل هردو گوش خود نهد بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است ونیز باید که پیشانی وبینی هردو را برروی زمین نهد زیراچه پیغمبر صلعم همیشه همین طور سجده کرده است پس اگر اکتفا نماید بریکی ازان دو عضو جائز است نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که اکتفا بر بینی جائز نیست مگر بسبب عذری ف که مانع باشد از نهادن پیشانی بر زمین ص ویک روایت از ابی حنیفه رح نیز مطابق صاحبین رح است ودلیل صاحبین رح انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که خدا تعالی امر کرده است مرا بانیکه سجده نمایم بر هفت عضو وشمار کرد یکی ازان جبهه را ودلیل ابی حنیفه رح انیست که در حدیث مذکور بنابر روایت مشهور بجای جبهه وجه مذکور است وبسبب نهادن بعضی از اجزای روی بر زمین سجده متحقق میشود وجه نهادن جمیع آن متعذر است ولیکن عذار وذقن مستثنی است باجماع ودر حالت سجده نهادن هردو دست وهردو زانو سنت است نزد علماے ما چه سجده متحقق میشود بدون آن واما نهادن هردو قدم پس آن شرط سجده است چنانچه ذکر کرده است آنرا قدوری رح

فان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز لان النبي عليه السلام كان يسجد على كور عمامته ويروى انه عليه السلام صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها ويبدى ضبعيه لقوله عليه السلام وابد ضبعيك ويروى وابدّ من الابداد وهو المد والاول من الابداء وهو الاظهار ويجافي بطنه عن فخذيه لانه عليه السلام كان اذا سجد جافى حتى ان بهمة لو ارادت ان تمر بين يديه لمرت وقيل اذا كان في صف لا يجافي كيلا يؤذي جاره ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله عليه السلام اذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع ويقول في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه لقوله عليه السلام واذا سجد احدكم فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه اى ادنى كمال الجمع ويستحب ان يزيد على الثلث في الركوع والسجود بعد ان يختم بالوتر لانه عليه السلام كان يختم بالوتر وان كان اماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدي الى التنفير ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة لان النص تناولهما دون تسبيحهما فلا يزاد على النص والمرأة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها **قال** ثم يرفع رأسه ويكبر لما روينا فاذا اطمأنّ جالسا كبّر وسجد لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوي جالسا ولو لم يستو جالسا وكبر وسجد اخرى اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد وقد ذكرناه وتكلموا في مقدار الرفع والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فتتحقق الثانية

مسئلہ ۱۷ اگر سجده كند كسى بر پيچ دستار خود يا بر بعضى از اجزاى جامه خود جائز است زيرا چه پيغمبر صلعم گاهى سجده كرده است بر پيچ دستار خود وگاهى بر بعضے اجزاى جامۂ خود **مسئلہ ۱۸** در حالت سجده بايد كه هر دو بازوى خود را دور دارد واز هر دو پهلوى خود زيرا چه پيغمبر صلعم چنين فرموده است وهمچنين دور دارد شكم خود را از هر دو ران خود زيرا چه پيغمبر صلعم در حالت سجده چنين عمل ميكرد حتى كه اگر جانورى ميخواست كه از ميان دو دست آن سرور صلعم بگذرد مى توانست كه بگذرد وبعضى گفته اند كه اگر مصلى در صف باشد وبسبب دور داشتن دو بازو واز پهلو ايذا رسد بغير او پس جائز است ويرا كه دور ندارد آن را از پهلو **مسئلہ ۱۹** در حالت سجده بايد كه انگشتان هر دو پاى خود را متوجه كند بسوى قبله زيرا چه پيغمبر صلعم فرموده است وقتيكه سجده ميكند مومن سجده ميكند هر عضو او پس بايد كه اعضاى خود را متوجه كند بسوى قبله هر قدر كه تواند **مسئلہ ۲۰** بايد كه در حالت سجده سبحان ربى الاعلى سه بار بگويد واين ادنى است زيرا چه در حديث چنين آمده است واگر در ركوع وسجود زياده از سه بار تسبيح بگويد پس آن مستحب است ليكن بايد كه رعايت عدد طاق نمايد ف اعنى پنج بار يا هفت بار يا نه بار بگويد ص زيرا چه پيغمبر صلعم ختم ميكرد بعدد طاق پس اگر مصلى امام باشد بايد كه آنقدر زياده نكند كه موجب ملال مقتديان شود تا اين ملالت موجب تنفر آنها گردد وبعد از آن بايد دانست كه گفتن تسبيح در ركوع وسجود سنت است زيرا چه در نص آمده است كه ركوع كنيد وسجده كنيد واين شامل نيست مر تسبيح را در ركوع وسجود پس زياده كرده نشود بر نص **مسئلہ ۲۱** زن در حالت سجده بايد كه بچسپاند دستهاى خود را به پهلوهاى خود وهمچنين بچسپاند شكم خود را بر رانهاى خود چه اين موجب ستر است در حق او **مسئلہ ۲۲** ف مصلى هرگاه بجا آورد سجدۂ اول را بطور مذكور ص سر از سجده بردارد وتكبير بگويد ودرست نشيند باطمانينت وبعد از آن تكبير بگويد وسجدۂ دوم بجا آرد ف بطور مذكور ص امّا درست نشستن باطمانينت ميان دو سجده فرض نيست نزد طرفين رح چنانچه سابق مذكور شد وليكن سر از سجده برداشتن ضرور است تا سجدۂ دوم متحقق شود وفقها اختلاف نموده اند در اينكه چه مقدار سر برداشتن ضرور است واصح آنست كه اگر آنمقدار سر بردارد كه قريب سجده باشد جائز نمى شود سجدۂ دوم چه درين حالت ساجد شمرده ميشود واگر آنمقدار سر بردارد كه قريب نشستن شود جائز است چه او درين هنگام جالس شمرده ميشود پس سجدۂ دوم متحقق خواهد شد

قال فاذا اطمأن ساجدا كبر وقد ذكرناه واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الارض وقال الشافعى رح يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لان النبى عليه السلام فعل ذلك ولنا حديث ابى هريرة ان النبى عليه السلام كان ينهض فى الصلوة على صدور قدميه وما رواه محمول على حالة الكبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ما وضعت لها ويفعل فى الركعة الثانية مثل ما فعل فى الركعة الاولى لانه تكرار الاركان الا انه لا يستفتح ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا فى التكبيرة الاولى خلافا للشافعى رح فى الركوع وفى الرفع منه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين وذكر الاربع فى الحج والذى يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبير رض واذا رفع راسه من السجدة الثانية فى الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى نصبا ووجه اصابعه نحو القبلة هكذا وصفت عائشة رض قعود رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الصلوة ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد ويروى فى ذلك حديث وائل رض ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن لانه استر لها والتشهد

وهرگاه سجدهٔ دوم بجا آرد بطور مذکور سر از سجده بردارد و تکبیر بگوید و برخیزد برای رکعت دوم بی آنکه بنشیند وهم برای استادن بهر دو دست تکیه بر زمین نکند و شافعی رح گفته است که بعد از سجدهٔ دوم جلسهٔ خفیفه نماید و بعد ازان بهر دو دست تکیه بر زمین نموده برخیزد بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و دلیل علمای ما ره انیست که ابو هریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم بعد از سجدهٔ دوم برمیخاست بی آنکه می نشست و بی آنکه تکیه میکرد بر زمین انچه شافعی رح روایت کرده است پس آن محمول است بر حالت پیری و زیرا چه آن جلسهٔ خفیفه جلسه استراحت است و نماز برای استراحت موضوع نیست مسئله ۲۳ بعد از برخاستن برای رکعت دوم در رکعت دوم چنان عمل نماید که در رکعت اول نموده است ولیکن اینقدر فرق است که در رکعت دوم ثنا و تعوذ نخواند زیرا چه این هر دو مشروع نیست در نماز مگر یکبار مسئله ۲۴ مصلی را نباید که هر دو دست را بردارد مگر در تکبیر تحریمه ف و این مذهب علمای ماست ص و شافعی رح میگوید که بعد از قراة تکبیر بگوید و هر دو دست را بردارد تا بمحاذی هر دو منکب و رکوع کند و همچنین هرگاه سر از رکوع بردارد دستها بردارد تا بمنکبها ف زیرا چه عبد الله بن عمر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم دستها برمیداشت وقتیکه رکوع میکرد و وقتیکه سر از رکوع برمیداشت ص و دلیل علمای ما انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع یکی در تکبیر تحریمه و دوم در تکبیر قنوت و سوم در تکبیرات عیدین و چهار موضع دیگر در حج بیان فرموده و حدیثیکه دلیل گرفته است بآن شافعی رح پس آن محمول است بر ابتدا همچنین منقول است از ابن زبیر رض مسئله ۲۵ در رکعت دوم هرگاه سر بردارد از سجدهٔ دوم ف به نشیند باین کیفیت ص که فرش کند پای چپ را و بران نشیند و پای راست را استاده دارد و انگشتهای آنرا متوجه گرداند بسوی قبله زیرا چه عائشه صدیقه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم باین کیفیت می نشست در نماز ف و باید دانست که این نشستن را قعدهٔ اولی می نامند ص مسئله ۲۶ در قعدهٔ اولی باید که هر دو دست خود را بر هر دو ران نهد و انگشتهای هر دو دست را هموار گذارد و تشهد بخواند و این معنی مرویست در حدیث وایل رض و ازانجهت که در هموار گذاشتن انگشتان هر دو دست متوجه گردانیدن آن بسوی قبله است پس اگر مصلی زن باشد باید که نشیند بر سرین چپ و برآرد هر دو پای خود را از جانب راست چه این طور نشستن موجب ستر است در حق او و باید دانست که تشهد انیست که بگوید

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي الى آخره وهذا تشهد عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فانه قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله الى آخره والاخذ بهذا اولى من الاخذ بتشهد ابن عباس رضي الله عنهما وهو قوله التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الى آخره لان فيه الامر واقله الاستحباب والالف واللام وهما للاستغراق وزيادة الواو وهي لتجديد الكلام كما في القسم وتاكيد التعليم ولا يزيد على هذا في القعدة الاولى لقول ابن مسعود رضي الله عنه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد في وسط الصلوة وآخرها فاذا كان وسط الصلوة نهض اذا فرغ من التشهد واذا كان آخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء ويقرأ في الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وحدها لحديث ابي قتادة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قرأ في الاخريين بفاتحة الكتاب وهذا بيان الافضل هو الصحيح لان القراءة فرض في الركعتين على ما يأتيك من بعد ان شاء الله وجلس في الاخيرة كما جلس في الاولى لما روينا من حديث وائل وعائشة رضي الله عنهما ولانها اشق على البدن فكان اولى من التورك الذي يميل اليه مالك رحمه الله والذي يروى انه عليه السلام قعد متوركا ضعفه الطحاوي رحمه الله او يحمل على حالة الكبر ويتشهد وهو واجب عندنا ويصلي على النبي عليه السلام وهو ليس بفريضة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيهما لقوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد

التحيات لله والصلوة والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله واین تشهد عبد الله ابن مسعود رض است چه او رض گفته است که گرفت رسول صلعم دست مرا و آموزانید مرا تشهد چنانکه می آموزانید مرا سوره از قرآن و فرمود بگو التحيات لله تا آخر و عمل باین نزد علمای ما اولی است از تشهد عبد الله ابن عباس رض و آن اینست که بگوید التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله زیراچه در حدیث مروی از ابن مسعود رض صیغهٔ امر اعنی بگو مذکور است و اقل درجهٔ امر استحباب مامور به است و نیز مذکور است دران الف لام استغراق باز زیادتی واو که برای تجدید کلام است چنانچه در قسم و گرفتن بدست تاکید تعلیم است **مسئله ٢٧** در قعدهٔ اولی زیاده از تشهد نخواند زیراچه ابن مسعود رض گفته است که پیغمبر صلعم تعلیم تشهد کرد مرا در وسط نماز و هم در آخر نماز اما در وسط نماز پس بعد از خواندن تشهد برخاست و چیزی زیاده نخواند بران و اما در آخر نماز پس بعد از تشهد دعا کرد برای خود بانچه خواست **مسئله ٢٨** باید که مصلی در دو رکعت اخیر سورهٔ فاتحه بخواند فقط زیراچه ابوقتاده رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم در دو رکعت اخیر سورهٔ فاتحه فقط خوانده است و این افضل است نه فرض و همین است صحیح زیراچه قرأة قرآن فرض نیست مگر در دو رکعت بنابر وجهیکه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ٢٩** بعد از اتمام نماز بنشیند و این نشستن را قعدهٔ اخیره میگویند و کیفیت آن همان است که در قعدهٔ اولی بیان نموده شد از حدیث وائل و عائشه رضی الله عنه و زیراچه این نوع جلسه نهایت شاق است بر بدن پس اولی بود از تورک که میل کرده است بسوی آن مالک رح و حدیثیکه در باب تورک نبی صلی الله علیه وسلم مرویست تضعیف آن کرده است طحاوی رح یا آنکه محمول است بر حالت کبر و درین قعده نیز تشهد بخواند و باید دانست که خواندن تشهد واجب است نه فرض و بعد از تشهد درود بخواند و این نیز فرض نیست و شافعی رح میگوید که هر دو فرض است و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگاه بخوانی تشهد و یا بنشینی بمقدار خواندن تشهد پس تمام شد نماز تو اگر خواهی برخیزی برخیز و اگر خواهی نشسته مانی نشسته باش پس ازین حدیث که دران تعلیق تمامت فرض بیکی از دو امر است معلوم شد که خواندن تشهد و درود فرض نیست پس آنچه مقتضای امر بود حاصل شد

والصلوۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوۃ واجبۃ اما مرۃ واحدۃ کما قالہ الکرخی او کلما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی فکفینا مؤنۃ الامر والفرض المروی فی التشہد ھو التقدیر **قال** ودعا بما یشبہ الفاظ القرآن والادعیۃ الماثورۃ لما روینا من حدیث ابن مسعود رض قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعاء اطیبہ واعجبہ الیک ویبدأ بالصلوۃ علی النبی علیہ السلام لیکون اقرب الی الاجابۃ ولا یدعو بما یشبہ کلام الناس تحرزا عن الفساد ولہذا یأتی بالماثور المحفوظ ومالا یستحیل سوالہ من العباد کقولہ اللہم زوجنی فلانۃ یشبہ کلامہم وما یستحیل کقولہ اللہم اغفرلی لیس من کلامہم وقولہ اللہم ارزقنی من قبیل الاول لاستعمالہ فیما بین العباد یقال رزق الامیر الجیش ثم یسلم عن یمینہ فیقول السلام علیکم ورحمۃ اللہ وعن یسارہ مثل ذلک لما روی ابن مسعود رض ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتی یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ حتی یری بیاض خدہ الایسر وینوی بالتسلیم الاولی من علی یمینہ من الرجال والنساء والحفظۃ وکذلک فی الثانیۃ لان الاعمال بالنیات ولا ینوی النساء فی زماننا ولا من لا شرکۃ لہ فی صلوتہ ھو الصحیح لان الخطاب حظ الحاضرین ولابد للمقتدی من نیۃ امامہ فان کان الامام من الجانب الایمن او الایسر نواہ فیہم

ولفظ فرض کہ در حدیث مروی از ابن مسعود رض در باب تشہد مذکور است بمعنی تقدیر است **سوال** باید کہ درود خواندن بر پیغمبر صلعم در نماز فرض باشد چنانچہ شافعی رح باین قائل است زیراچہ حق تعالی در قرآن مجید بآن امر نمودہ است ومقتضای امر انیست کہ درود خواندن بر پیغمبر صلعم فرض باشد ولیکن بیرون نماز فرض نیست پس ضرور است کہ در نماز فرض باشد **جواب** این مسلم نیست کہ آن بیرون نماز فرض نیست بلکہ خواندن درود بر پیغمبر صلعم بیرون نماز واجب است یا در تمامی عمر یکمرتبہ چنانچہ گفتہ است این را کرخی رح یا در ہر وقت کہ نام پیغمبر صلعم مذکور شود واین مختار طحاوی رح است **مسئلہ ۲۰** بعد از خواندن درود باید کہ دعا کند بالفاظیکہ مشابہ الفاظ قرآن باشد یا مشابہ دعاہای منقولہ باشد زیراچہ پیغمبر صلعم بابن مسعود رض فرمودہ است کہ اختیار کن برای خود دعائیکہ پسند خاطر تو باشد **مسئلہ ۲۱** دعا نکند بچیزیکہ مشابہ کلام انسان باشد چہ اگر دعا کند بچیزیکہ مشابہ کلام آنست نماز فاسد میگردد ولہذا باید کہ بخواند دعائیکہ منقول است چہ دران احتمال فساد نماز نیست وباید دانست کہ فرق میان دعائیکہ مشابہ است بکلام انسان ودعائیکہ مشابہ نیست بآن انیست کہ دعائیکہ سوال آن از انسان ممکن است چون اللہم زوجنی فلانۃ مثلا پس این دعا مشابہ بکلام انسان است ودعائیکہ سوال آن از انسان ممکن نیست چون اللہم اغفرلی پس این دعا مشابہ نیست بکلام انسان واللہم ارزقنی از قبیل اول است وہمین صحیح است زیراچہ در محاورہ گفتہ میشود رزق داد فلان امیر لشکر خود را **مسئلہ ۲۲** بعد از خواندن تشہد وغیرہ کہ مذکور شد باید کہ سلام بگوید بجانب راست بگوید السلام علیکم ورحمۃ اللہ وہمچنین بجانب چپ بگوید زیراچہ پیغمبر صلعم سلام میگفت بجانب راست حتی کہ میدیدند مقتدیان نور رخسارہ راست او را وہمچنین سلام میگفت بجانب چپ حتی کہ میدیدند مقتدیان آن نور رخسارہ چپ او را **مسئلہ ۲۳** باید کہ نیت کند در جانب راست سلام بر کسانیکہ دران جانب اند از مردان وزنان وفرشتگان وہمچنین در جانب چپ تا ثواب آن حاصل شود زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ اعتبار عمل بہ نیت است وباید دانست کہ در زمانہ ما زنان را نیت بناید کرد ونہ کسانی را کہ شریک نیستند در نماز قال المصنف رح ہمین صحیح است زیراچہ خطاب بسلام حق آنکسان است کہ حاضر وشریک اند در نماز **مسئلہ ۲۴** مقتدی را باید کہ امام را نیز نیت کند بسلام ولیکن اگر امام جانب راست او باشد نیت کند او را درہمان جانب واگر در جانب چپ باشد نیت کند او را درین جانب

وان كان مقابله نواه فى الاولى عند ابى يوسف رح ترجيحا للجانب الايمن وعند محمد رح وهو رواية عن ابى حنيفة رح نواه فيهما لانه ذو حظ من الجانبين والمنفرد ينوى الحفظة لاغير لانه ليس معه سواهم والامام ينوى بالتسليمتين هو الصحيح ولا ينوى فى الملائكة عددا محصورا لان الاخبار فى عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا وليس بفرض خلافا للشافعى رح هو يتمسك بقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما رويناه من حديث ابن مسعود والتخيير ينافى الفرضية والوجوب الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا وبمثله لا يثبت الفرضية والله اعلم

فصل فى القراءة

قال ويجهر بالقراءة فى الفجر والركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ان كان اماما ويخفى فى الاخريين هذا هو المتوارث وان كان منفردا فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام فى حق نفسه وان شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه والافضل هو الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة ويخفيها الامام فى الظهر والعصر وان كان بعرفة لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اى ليست فيها قراءة مسموعة وفى عرفة خلاف لمالك رح والحجة عليه ما رويناه ويجهر فى الجمعة والعيدين لورود النقل المستفيض بالجهر

واگر امام مقابل روی او باشد پس درینصورت ابو یوسف رح گفته است که نیت کند اورا در جانب راست زیراچه جانب راست ترجیح میدارد و محمد رح گفته است که درینصورت نیت کند اورا در هردو جانب ویک روایت از ابی حنیفه رح نیز همین است زیراچه امام را درینصورت در هردو جانب نصیبه است **مسئله ۲۵** مصلی منفرد نیت بسلام کند در هردو جانب فرشتگان را که همراه وی اند زیراچه سوای آنها کسی همراه او نیست **مسئله ۲۶** در نیت کردن فرشتگان تعیین عدد آنها نباید کرد زیراچه در حدیث ذکر آنها مختلف آمده است پس تعیین عدد نباید کرد تا سلام شامل شود مر جمیع آنهارا هر قدر که باشد پس این مسئله مانند مسئله ایمان با نبیا علیهم السّلام بود **مسئله ۲۷** لفظ السلام علیکم گفتن واجب است نزد علمای مارح و فرض نیست و شافعی رح میگوید که فرض است زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که تحریمه نماز تکبیر است و تحلیل آن ف اعنی بیرون آمدن ازان ص بسلام است و دلیل علمای مارح اینست که پیغمبر صلعم با بن مسعود رض فرمود که هرگاه تمام کردی تو تشهد را یا نشستی تو بقدر آن پس نماز تو تمام شد و اگر خواهی که نشستنی بنشین و اگر خواهی برخیزی برخیز و این تخییر دلالت میکند که لفظ السلام نه فرض است و نه واجب ولیکن حکم بوجوب نموده شد بنابر آنچه شافعی رح روایت کرده است بجهت احتیاط و اما فرضیت بآن ثابت نمی شود والله اعلم ؛

فصل در بیان قرأت ف در نماز ص **مسئله ۱** در نماز فجر و در دو رکعت اول از نماز مغرب و عشا امام را لازم است که قرآن بجهر خواند و در باقی رکعتهای مغرب و عشا سورهٔ فاتحه باخفا خواند زیراچه چنین بنقل متواتر آمده است **مسئله ۲** منفرد مختار است اگر بخواهد بجهر خواند و خود بشنود زیراچه او امام خود است و اگر خواهد باخفا خواند زیراچه کسی مقتدی او نیست تا بشنود قرأت وی را و اما افضل در حق او جهر است تا نماز بصورت جماعت ادا شود **مسئله ۳** در نماز ظهر و عصر امام را لازم است که قرآن باخفا خواند اگرچه در عرفات باشد زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است نمازیکه در روز گذارده می شود عجما است اعنی دران قرأت بجهر نیست و امام مالک رح گفته است که در نماز ظهر و عصر که در عرفات گذارده می شود قرأت بجهر است و حدیث مذکور حجت است برا و **مسئله ۴** در نماز عیدین و نماز جمعه قرأت قرآن بجهر است زیراچه چنین آمده است بنقل متواتر

وفي التطوع بالنهار يخافت وفي الليل يتخير اعتبارا بالفرض في حق المنفرد وهذا لانه مكمل له فيكون تبعا له ومن فاتته العشاء فصلها بعد طلوع الشمس ان ام فيها جهر كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة وان كان وحده خافت حتما ولا يتخير هو الصحيح لان الجهر يختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير

ولم يوجد احدهما ومن قرأ في العشاء في الاوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يقضي واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع ثم ذكر ههنا ما يدل على الوجوب وفي الاصل بلفظة الاستحباب لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه

مسئله ۵ در نماز نفل که در روز گذارده می شود قرأت باخفا است و در شب مصلی منفرد مختار است اگر خواهد باخفا بخواند و اگر خواهد بجهر بخواند بقیاس نماز فرض در حق او زیرا چه نفل مکمل فرض است پس تابع فرض باشد ف واین افضل است در حق منفرد و بر امام جهر واجب است کذا در حواشی ہدایہ ص **مسئله ۶** اگر فوت شود نماز عشا قضا نماید آنرا بعد از طلوع آفتاب پس اگر قضا نموده شود بجماعت باید که قرأت بجهر خواند امام چنانچه قراة بجهر خوانده بود پیغمبر صلعم وقتیکه بجماعت قضا کرده بود نماز فجر را بعد از طلوع آفتاب در صبح لیلة التعریس پس اگر مصلی تنها قضا کند نماز عشا پس لازم است که قرأت باخفا بخواند و مخیر نیست میان جهر و اخفا و همین صحیح است زیرا چه قرأت بجهر نیست مگر در دو صورت یکی در صورت جماعت و درینصورت جهر واجب است و دوم در صورتیکه منفرد تنها نماز ادا نماید در وقت و درینصورت جهر واجب نیست بلکه منفرد مذکور مختار است **مسئله ۷** اگر شخصی در دو رکعت اول از نماز عشا سورهٔ از قرآن خواند و سورهٔ فاتحه نخواند پس باید که اعاده نکند آنرا در دو رکعت اخیر برای قضا و اگر ف در دو رکعت اول ص سورهٔ فاتحه خواند و ضم سوره نکند بآن پس در دو رکعت اخیر باید که سوره ضم کند با سورهٔ فاتحه و نیز بجهر بخواند هر دو را زیرا چه جمع میان جهر و اخفا در یک رکعت بدعت است و تغییر نفل که سورهٔ فاتحه است اولی است و این نزد طرفین رح است و ابو یوسف رح گفته است که درینصورت نیز ضم نکند سوره را با سورهٔ فاتحه در دو رکعت اخیر زیرا چه واجب هرگاه فوت میشود از موضع خود قضا کرده نمی شود مگر بدلیل ف و درینجا دلیل آن یافته نمی شود ص و دلیل طرفین رح اینست که قرأت فاتحه مشروع است بر وجهیکه مترتب شود بران قرأت سورهٔ دیگر ف اعنی سورهٔ دیگر خوانده شود بعد از سورهٔ فاتحه ص پس اگر درینصورت اول سورهٔ فاتحه قضا نموده شود در دو رکعت اخیر لازم می آید که قرأت فاتحه مترتب شود بر قرأت سوره و این خلاف موضوع است بخلاف آنکه اگر ترک کرده باشد ضم سوره را در دو رکعت اول چه قضای آن متصور است بر وجهیکه مشروع است پس اگر ضم سوره در دو رکعت اول فوت شود قضا نموده خواهد شد واما این قضا واجب است یا مستحب پس عبارت جامع صغیر دلالت میکند بر انکه واجب است و در مبسوط مذکور است که مستحب است زیرا چه قرأت سورهٔ درینصورت اگر چه موخر است از قرأت فاتحه ولیکن متصل نیست بفاتحه پس رعایت ضم سوره بر وجه مشروع من جمیع الوجوه یافته نمی شود

ويجهر بها هو الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى ثم المخافتة ان يُسمع نفسه والجهر ان يُسمع غيره وهذا عند الفقيه ابي جعفر الهندواني رح لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قرأة بدون الصوت وقال الكرخي ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف لان القرأة فعل اللسان دون الصماخ وفي لفظ الكتاب اشارة الى هذا وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء وغير ذلك وادنى ما يجزى من القرأة في الصلوٰة اية عند ابي حنيفة رح وقالا ثلث أيات قصار او اية طويلة لانه لا يسمى قاريا بدونه فاشبه قرأة مادون الاية وله قوله تعالى فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ من غير فصل الا ان مادون الاية خارج والاية ليست في معناه وفي السفر يقرأ بفاتحة الكتاب واي سورة شاء لما روى ان النبي عليه السلام قرأ في صلوٰة الفجر في سفره بالمعوذتين ولان للسفر اثرا في اسقاط شطر الصلوٰة فلان يؤثر في تخفيف القرأة اولى وهذا اذا كان على عجلة من السير وان كان في امنة وقرار يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين باربعين اية او خمسين اية سوى فاتحة الكتاب ويروى من اربعين الى ستين ومن ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبالاوساط ما بين خمسين الى ستين

مسئله ۸ حد خواندن باخفا انيست كه خواننده خود بشنود ف نقاص ص وحد جهر انيست كه بشنود آنرا غير او واين تفسير جهر و خفا مختار فقيه ابي جعفر هندواني رح است زيراچه مجرد حركت زبان بدون آواز قرأت ناميده نمى شود ومختار كرخي رح انيست كه حد اخفا انيست كه اداى حروف وتصحيح آن نمايد ف اگرچه خود هم نشنود ص زيراچه قرأت فعل زبان است ودر عبارت قدورى نيز باين اشارتست عه وبايد دانست كه همين اختلاف است در هر چيزيكه تعلق دارد بنطق وگوياى چون طلاق وعتاق واستثنا وسواى آن ف چون تعليق وبسم الله خواندن براى ذبح وخواندن آيه سجدهٔ تلاوت ص **مسئله ۹** ادنى قرأتيكه نماز بآن جائز ميشود يك آيت است نزد ابي حنيفه رح وصاحبين رح گفته اند سه آيت كوتاه است يا يك آيت دراز زيراچه انسان قاري شمرده نمى شود تا كه اينقدر نخواند پس كمتر ازين مانند كمتر از يك آيت است ودليل ابي حنيفه رح انيست كه خداتعالى در قرآن مجيد فرموده است كه بخوانيد از قرآن آنچه ميسر آيد ودرين هيچ تفصيل نيست كه چه قدر بخواند وليكن كمتر از آيت معتبر نيست ف باجماع ص ويك آيت در حكم كمتر از يك آيت نيست **مسئله ۱۰** مسافر در حالت سفر با سورهٔ فاتحه هر سورهٔ راكه خواهد بخواند بجهت آنكه مرويست كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در سفر خوانده است در نماز فجر قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس را وبجهت آنكه بسبب سفر ساقط مى شود نصف مقدار نماز پس بسبب آن تخفيف در قرأت بطريق اولى ثابت خواهد شد وآنكه مذكور شد وقتى است كه سير مسافر بر سبيل عجلت وسرعت باشد پس اگر سير مسافر بر سبيل امن وقرار باشد بايد كه بخواند در نماز فجر سورهٔ بروج وسورهٔ انشقت ومانند آن زيراچه درين صورت ممكن است ويرا كه رعايت سنت قرأت نمايد مع تخفيف ومقيم در حالت اقامت در نماز فجر بخواند در دو ركعت چهل يا پنجاه آيت را سواى سورهٔ فاتحه ومرويست از چهل آيت تا شصت آيت واز شصت آيت تا صد آيت وبا هر يك ازين مقدار ها خبر وحديث وارد شده است ووجه توفيق ميان اين روايتها انيست كه اگر مقتديان راغب باشند پس امام صد آيت بخواند واگر آنها سست وكم رغبت باشند پس چهل آيت بخواند واگر مقتديان متوسط الاحوال باشند ف نه كمال راغب نه كمال بے رغبت ص پس از پنجاه آيت تا شصت آيت هر چه مناسب داند بخواند

عه يعنى ازين عبارت مفهوم ميگردد ۱۲

وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرها والی کثرة الاشغال وقلتها قال وفی الظهر مثل ذلک لاستوائهما فی سعة الوقت وقال فی الاصل او دونه لانه وقت الاشتغال فینقص عنه تحرزًا عن الملال والعصر والعشاء سواء یقرأ فیهما باوساط المفصل وفی المغرب دون ذلک یقرأ فیها بقصار المفصل والاصل فیه کتاب عمر رض الی ابی موسی الاشعری رض ان اقرأ فی الفجر والظهر بطوال المفصل وفی العصر والعشاء باوساط المفصل وفی المغرب بقصار المفصل ولان مبنی المغرب علی العجلة والتخفیف الیق بها والعصر والعشاء یستحب فیهما التاخیر وقد یقعان بالتطویل فی وقت غیر مستحب فیوقت فیهما بالاوساط ویطیل الرکعة الاولی من الفجر علی الثانیة اعانة للناس علی ادراک الجماعات قال ورکعتا الظهر سواء وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح احب الیّ ان یطیل الرکعة الاولی علی الثانیة فی الصلوات کلها لما روی ان النبی علیه السلام کان یطیل الرکعة الاولی علی غیرها فی الصلوات کلها ولهما ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأة فیستویان فی المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم وغفلة والحدیث محمول علی الاطالة من حیث الثناء والتعوذ والتسمیة ولا معتبر بالزیادة والنقصان بما دون ثلث ایات لعدم امکان الاحتراز عنه من غیر حرج

وبعضی در وجه توفیق گفته اند که اختلاف این روایتها بنظر درازی وکوتاهی شبهاست وهم بنظر کثرت اشغال وقلت آنست مسئله ۱ درازی قرأت در نماز ظهر مثل درازی آن در نماز فجر است زیراچه وقت نماز ظهر وسیع است مانند وقت فجر و محمد رح در مبسوط گفته است که مقدار قرأت در نماز ظهر مانند مقدار قرأت نماز فجر است یا کمتر ازان زیراچه وقت ظهر وقت اشتغال است پس مقدار قرأت دران کم نموده خواهد شد تا موجب ملال قوم نگردد مسئله ۲ مقدار قرأت در نماز عصر وعشا برابر است وآن انیست که بخواند دران اوساط مفصل را ف باید دانست که از سورهٔ حجرات تا آخر قرآن مفصل مینامند واز انجمله از سورهٔ حجرات تا سورهٔ بروج طوال مفصل است واز سورهٔ بروج تا سورهٔ لم یکن اوساط مفصل است واز سورهٔ لم یکن تا آخر قرآن قصار مفصل است کذا در محیط ص مسئله ۳ مقدار قرأت در نماز مغرب کم از نماز عصر وعشا است وآن انیست که بخواند دران سورها را که آنرا قصار مفصل میگویند باید دانست که اصل درین باب انیست که عمر رضی الله عنه نوشته بود بسوے ابی موسی اشعری رضی الله عنه که بخوان در نماز فجر وظهر طوال مفصل را و در نماز عصر وعشا بخوان اوساط مفصل را و در نماز مغرب بخوان قصار مفصل را وسر آن انیست که وقت نماز مغرب کوتاه است لهذا تعجیل دران سزاوار است وتخفیف قرأت مناسب تعجیل است و در نماز عصر وعشا تاخیر مستحب است پس گاهی بسبب تطویل قرأت واقع می شود در وقت غیر مستحب لهذا خواندن اوساط مفصل دران مناسب است مسئله ۴ باید که مصلی در نماز فجر رکعت اول را دراز کند از نسبت رکعت دوم تا مردمان در نماز جماعت داخل شوند ف چه وقت فجر وقت خواب وغفلت است وهم وقت بول وغایط است ص مسئله ۵ هر دو رکعت ظهر برابر است واین نزد شیخین رحمة الله علیهما است ومحمد رحمة الله علیه گفته است که پسند خاطر من انیست که در هر نماز رکعت اول دراز کرده شود به نسبت رکعت دوم بجهت آنکه مرویست که رسول خدا صلی الله علیه وسلم دراز میکرد رکعت اول را به نسبت رکعتهای دیگر در هر نماز ودلیل شیخین رح انیست که هر دو رکعت در استحقاق قرأت برابر اند پس برابر خواهد شد در مقدار قرأت بخلاف نماز فجر چه آنوقت خواب وغفلت است وحدیث مذکور محمول است برانکه رکعت اول در هر نماز دراز بود به نسبت رکعتهای دیگر بجهت آنکه رکعت اول مشتمل است بر خواندن ثنا وتعوذ وبسم الله مسئله ۶ از زیادتی وکمی در قرأت بمقدار کمتر از سه آیت اعتبار ندارد زیراچه احتراز ازان ممکن نیست بدون حرج

وليس في شيء من الصلوات قراءة سورة بعينها لا يجوز غيرها لاطلاق ما تلونا ويكره ان يوقت بشيء من القران لشيء من الصلوات لما فيه من هجر الباقي وايهام التفضيل ولا يقرأ المؤتم خلف الامام خلافا للشافعي رح في الفاتحة له ان القراءة ركن من الاركان فيشتركان فيه ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وعليه اجماع الصحابة رض وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدي الانصات والاستماع قال عليه السلام واذا قرأ فانصتوا ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد رح ويكره عندهما لما فيه من الوعيد ويستمع وينصت وان قرأ الامام اية الترغيب والترهيب لان الاستماع والانصات فرض بالنص والقراءة وسوال الجنة والتعوذ من النار كل ذلك مخل به وكذلك في الخطبة وكذلك ان صلى على النبي عليه السلام لفرضية الاستماع الا ان يقرأ الخطيب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه الاية فيصلي السامع في نفسه

مسئله ۱۷ در هیچ نماز خواندن سوره معین ومقرر نیست بانیطور که خواندن غیر آن دران جائز نباشد زیراچه آیت قرآن که درینباب است مطلق وشامل است هر سوره وهر آیت را مسئله ۱۸ اگر کسی مقرر ومعین نماید سورهٔ معین یا آیت معین را برای نمازی از نمازها پس این مکروه است زیراچه دران دو چیز لازم می آید یکی ترک سوای آن سوره وآیت دوم توهم اینکه آن سوره وآیت افضل است از ما سوای آن ف وحال آنکه تمام قرآن برابر است ص مسئله ۱۹ مقتدی را نباید که قرآن بخواند در پس امام ف نه سورهٔ فاتحه ونه سورهٔ دیگر ص وشافعی رح میگوید مقتدی را باید که سورهٔ فاتحه بخواند فقط زیراچه قرأت قرآن رکن نماز است پس مقتدی وامام باید که دران شریک باشند ف چنانچه در رکنهای دیگر چون رکوع وسجود وغیره هر دو شریک اند ص ودلیل علمای ما آنیست که پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم فرموده است که هر که ویرا امام باشد پس قرأت امام قرأت وی است وبراین اجماع صحابه رضی اللہ عنهم است وجواب از دلیل شافعی رحمۃ اللہ علیه انیست که قرأت اگرچه رکن نماز است ولیکن نصیبهٔ مقتدی سکوت وشنیدن قرأت امام است چه پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم فرموده است که هرگاه بخواند امام پس خاموش باشید واز محمد رحمۃ اللہ علیه مرویست که خواندن سورهٔ فاتحه مر مقتدی را مستحسن است بنابر احتیاط ونزد شیخین رحمۃ اللہ علیه مکروه است زیراچه دران وعید وارد شده است مسئله ۲۰ مقتدی را باید که بشنود قرأت امام را وخاموش ماند اگرچه بخواند امام آیت ترغیب ف که دران ذکر جنت است ص یا آیت ترهیب ف که دران ذکر دوزخ است ص اعنی نه قرآن بخواند ونه در شنیدن آیت ترغیب سوال جنت کند ونه در وقت شنیدن آیت ترهیب اعوذ بک من النار بگوید زیراچه شنیدن قرأت امام فرض است چه بآن امر وارد شده است در نص قرآن وخواندن قرآن وسوال جنت وخواندن اعوذ بک من النار مخل شنیدن است وهمچنین مقتدی را باید که خاموش ماند در وقتیکه خطبه خواند خطیب ف برای نماز جمعه ص وهمچنین وقتیکه صلوٰة فرستد بر نبی صلی اللہ علیه وسلم چه شنیدن خطبه فرض است ف پس باید که خطبه بشنود وخاموش ماند ص مگر در وقتیکه بخواند خطیب ف در خطبه ص قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما پس درین هنگام کسیکه می شنود خطبه را باید که آهسته درود بخواند بر پیغمبر صلعم

واختلفوا فی النائی عن المنبر والاحوط هو السکوت اقامة لفرض الانصات والله اعلم بالصواب

باب الامامة

الجماعة سنة مؤكدة لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة وعن ابی یوسف
اقرأهم لان القراءة لابد منها والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر الاركان فان تساووا
فاقرأهم لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة واقرأهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه
فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم فان تساووا فاورعهم لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقى فكانما صلى خلف نبی
فان تساووا فاسنهم لقوله عليه السلام لابنی ابی مليكة وليؤمكما اكبركما سنا ولان فی تقديمه تكثير الجماعة ويكره تقديم العبد
لانه لا يتفرغ للتعلم والاعرابی لان الغالب فيهم الجهل والفاسق لانه لا يهتم لامر دينه والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة

واختلاف است میان علما درحق شخصی که از منبر دور است ف و آواز خطبه در گوش او نمیرسد اعنی بعضی گفته اند که وی را جائز است که مشغول شود بنماز یا بدعا ص وبعضی گفته اند که او را نیز لازم است که خاموش ماند وهمین صحیح است زیرا چه شنیدن خطبه وخاموش ماندن هر دو فرض است پس اگر شنیدن آن بسبب دوری میسر نشد باید که خاموش ماند والله اعلم ؛

باب ف پنجم ص در بیان امامت مسئله ا ف نماز گذاردن ص بجماعت سنت موکده است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که جماعت از سنت هدی است تخلف نمی ورزد از ان مگر منافق ف باید دانست که مراد از سنت هدی سنت موکده است ص مسئله ۲ اولی بامامت کسی است که عالم تر باشد بسنت پیغمبر صلی الله علیه وسلم ومرویست از ابی یوسف رح که اولی بامامت کسی است که در قرأت قرآن فائق باشد از دیگران زیرا چه بقرأت قرآن حاجت است در نماز وحاجت بسوی علم نمی شود مگر وقتیکه امری از زیادتی ونقصانی روی دهد وجواب آن انیست که حاجت بسوی قرأت در یک رکن نماز است وحاجت بسوی علم در هر رکن نماز است مسئله ۳ اگر جمیع نمازیان برابر باشند در علم بسنت پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که فائق باشد در قرأت قرآن بجهت قول علیه السلام امامت قوم لائق است بکسی که در قرأت کتاب الله فائق تر بود واگر آنها در قرأت وعلم حدیث وسنت برابر باشند پس اولی بامامت کسی است که متقی تر باشد از میان آنها زیرا چه پیغمبر فرموده است که هر که نماز گذارد در پس عالم متقی پس او گویا نماز گذارد در پس یک پیغمبر ع مسئله ۴ اگر آنها برابر باشند در علم وقرأت وتقوی پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که مسن باشد بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که باید که امامت کند در شما کسیکه از میان شما مسن باشد وبجهت آنکه امامت او باعث تکثیر جماعت است مسئله ۵ امامت بنده مکروه است زیرا چه جهل بر وغالب می باشد بجهت آنکه ف او در خدمت خواجه مشغول می ماند ص وفراغت نمی یابد که تحصیل علم نماید وهمچنین امامت بدوی ف اعنی اهل بادیه مکروه است ص زیرا چه جهل در اهل بادیه غالب است وهمچنین امامت فاسق مکروه است زیرا چه او اهتمام نمی کند در امر دین وهمچنین امامت نابینا مکروه است زیرا چه او از نجاست احتراز نمے تواند کرد

وولد الزنا لانه ليس له اب يثقفه فيغلب عليه الجهل ولان فى تقديم هؤلاء تنفير الجماعة فيكره وان تقدموا جاز لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولا يطول الامام بهم الصلوٰة لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوٰة اضعفهم فان فيهم المريض والكبير وذا الحاجة ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة لانها لا تخلوا عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشة رض فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان فى التقدم زيادة الكشف ومن صلى مع واحد اقامه عن يمينه لحديث ابن عباس رض فانه عليه السلام صلى به واقامه عن يمينه ولا يتاخر عن الامام وعن محمد رح انه يضع اصابعه عند عقب الامام والاول هو الظاهر وان صلى خلفه او فى يساره جاز وهو مسئ لانه خالف السنة

وهمچنین امامت ولد الزنا مکروه است بجهت آنکه جهل در وغالب می باشد بسبب آنکه مر او را پدر نیست تا در تادیب وتعلیم او بکوشد وسعی نماید وبجهت آنکه امامت آنها باعث تقلیل جماعت است زیرا چه مردمان از اقتدا نمودن در پس آنها نفرت میدارند پس امامت آنها مکروه خواهد بود ولیکن امامت آنها جائز است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اقتدا نمائید در نماز در پس هر کس خواه صالح ومتقی باشد آنکس یا فاسق فاجر مسئله ۶ امام را باید که بسیار دراز نکند نماز را زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که امامت کند مر قومی را باید که نماز کند مثل نماز کسیکه ضعیف باشد از میان آنها چه میان آنها کسی مریض است وکسی کبیر السن وکسی صاحب حاجت مسئله ۷ اگر زنان فقط جماعت نمایند پس جماعت آنها مکروه است زیرا چه جماعت آنها خالی نمی باشد از ارتکاب حرام چه امام از میان آنها استاده می شود در وسط صف ومقدم نمی شود مانند امام برهنگان واستاده شدن امام در وسط صف حرام است پس جماعت زنان فقط مکروه خواهد بود ومعهذا اگر زنان فقط جماعت نمایند باید که امام آنها استاده شود در وسط صف بجهت آنکه عائشه رضی الله عنها باینطور نماز جماعت گذارده بود ولیکن این فعل عائشه رضی الله عنها محمول است برانیکه این را در ابتدای اسلام نموده بود وبجهت آنکه اگر مقدم استاده شود زنیکه امام است از میان آنها پس این تقدم موجب زیادتی کشف عورت است به نسبت او حالیکه آن زن در وسط صف باشد چه درینحالت ستر عورت بوجه احسن متحقق می شود ص مسئله ۸ اگر دو کس نماز جماعت گذارند پس باید که مقتدی در جانب راست امام استاده شود زیرا چه از ابن عباس رضی الله عنهما مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم وقتی نماز گذارد ومقتدی او صلعم بود در ان وقت مگر ابن عباس رضی الله عنهما واستاده کرد ویرا پیغمبر صلی الله علیه وسلم در جانب راست خود باید دانست که مقتدی در جانب راست امام برابر امام استاده شود واز امام متاخر نباشد واز محمد رحمه الله مرویست که مقتدی درینصورت بنهد انگشتان پای خود را بمقابل پاشنه امام وانچه اول مذکور شد که برابر امام باشد ص ظاهر روایت است ولیکن اگر در صورت مذکور استاده شود مقتدی در پس امام یا در جانب چپ او جائز است اما فاعل آن گنهگار می شود چه این عمل مخالف سنت است

وان ام اثنین تقدم علیهما وعن ابی یوسف رہ یتوسطهما ونقل ذلک عن عبد اللہ بن مسعود رض ولنا انه علیه السلام تقدم علی انس

والیتیم حین صلی بهما فهذا للافضلیة والاثر دلیل الاباحة ولا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة او صبی اما المرأة فلقوله علیه

السلام اخروهن من حیث اخرهن اللہ فلا یجوز تقدیمها واما الصبی فلانه متنفل فلا یجوز اقتداء المفترض به وفی التراویح

والسنن المطلقة جوزه مشائخ بلخ رہ ولم یجوزه مشائخنا رہ ومنهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد رہ

والمختار انه لا یجوز فی الصلوات کلها لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمه القضاء بالافساد بالاجماع ولا یبنی القوی علی الضعیف

مسئله ۹ اگر مقتدی دو کس باشد باید که امام مقدم از انها استاده شود و از ابی یوسف رحمة اللہ علیه مرویست که امام درینصورت در وسط آن دو کس استاده شود و ابو یوسف رح این را از عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنهما نقل کرده است و دلیل طرفین رحمهما اللہ انیست که روزی پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم امامت کرد و مقدم استاد و مقتدی دو کس بودند یکی انس رضی اللہ عنه دوم برادرش که او را یتیم میگویند پس ازین معلوم شد که مقدم استادن امام افضل است درصورتیکه دو مقتدی باشد زیراچه این فعل رسول خدا صلی اللہ علیه وسلم است و انچه ابو یوسف رحمة اللہ علیه نقل کرده است از ابن مسعود رضی اللہ عنه پس آن دلیل اباحت است **مسئله ۱** جائز نیست که مردان اقتدا نمایند بزن ف و زن امام باشد ص زیراچه پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم فرموده است که زنان را مؤخر گردانید بانجهت که خدا تعالی آنها را مؤخر گردانیده است ف پس جائز نخواهد بود که زن امامت مردان نماید ص و همچنین جائز نیست که صبی امامت مردان نماید زیراچه نماز صبی نفل است و نماز مردان فرض پس اقتدای صاحب فرض در پس صاحب نفل جائز نخواهد بود باید دانست که در امامت صبی در نماز تراویح و نمازهای سنت اختلاف است پس مشائخ بلخ آنرا جائز داشته اند قال رضی اللہ عنه که مشائخ دیار ما اعنی اهل بخارا آنرا جائز نداشته اند و نیز قال رضی اللہ عنه مختار انیست که امامت صبی جائز نیست در هیچ نماز اگرچه نفل باشد زیراچه نفل صبی ضعیف و ادنی است به نسبت نفل بالغ چه صبی اگر بشکند نماز نفل را بعد از شروع قضای آن براو لازم نمی شود باجماع ف بخلاف بالغ چه او اگر بشکند نماز نفل را بعد از شروع واجب می شود براو قضای آن پس نفل او قوی و اولی است لهذا اقتدای بالغ در پس صبی جائز نخواهد بود اگرچه در نماز نفل باشد ص زیراچه بنای قوی بر ضعیف معقول نیست **سوال** اگر شخصی نماز ظهر را مثلا ادا کرده فراموش کند و بعد از ان به نیت فرض ظهر شروع کند در چار رکعت نماز پس این نماز نماز نفل است درحقیقت که بگمان فرض دران شروع کرده است و این نفل را اگر بشکند شخص مذکور و بعد از شکستن معلوم شود ویرا که او نماز ظهر گذارده است و این نماز که دران شروع کرده بود واجب نیست پس بر و قضاے این نفل واجب نمیشود و معهذا اگر او نشکند نفل مذکور را بلکه تمام کند آنرا و کسی اقتدای او کند در نفل مذکور پس این اقتدا صحیح است باوجودیکه نفل مذکور ادنی و ضعیف است به نسبت نفل آنکس که اقتدا نموده است زیراچه او بعد از شروع در نفل اگر او بشکند آنرا اقتضاے آن براو واجب میگردد پس معلوم شد که بنای قوی بر ضعیف جائز است

بخلاف المظنون لانہ مجتهد فیه فاعتبر العارض عدما بخلاف اقتداء الصبی بالصبی لان الصلوٰۃ متحدۃ ویصف

الرجال ثم الصبیان ثم النساء لقوله علیه السلام لیلینی منکم اولو الاحلام والنهی ولان المحاذاۃ مفسدۃ

فیؤخرن وان حاذته امرأۃ وهما مشترکان فی صلوٰۃ واحدۃ فسدت صلوته ان نوی الامام امامتها والقیاس

ان لا تفسد وهو قول الشافعی رحمة الله علیه اعتبارا بصلوتها حیث لا تفسد وجه الاستحسان ما رویناہ وانه من

المشاهیر وهو المخاطب به دونها فیکون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلوته دون صلوتها کالمأموم اذا تقدم علی الامام

جواب در وجوب قضای نفل مذکور اختلاف است ف زیراچہ زفر رحمہ اللہ قائل است باین کہ قضای آن واجب است بر شخص مذکور اگر بشکند آنرا بعد از شروع دران وسقوط قضای آن نزد علمای ما رحمهم اللہ عارض است بسبب عارضہ کہ عبارت است از گمان شخص مذکور کہ دران بگمان فرض شروع کردہ است واصل در نفل بالغ همین است کہ قضای آن واجب میگردد اگر بشکند آنرا بعد از شروع پس باعتبار اصل بر شخص مذکور نیز واجب است قضای نفل مذکور وسقوط آن نیست مگر عارضی وامر عارضی معارض نمیشود مر امر اصلی را ص بنا برآن عارضہ مذکور کالعدم اعتبار نمودہ شد ف در حق مقتدی مذکور لہذا قضای آن برا او واجب است اگر بشکند آنرا وهرگاہ چنین شد پس حال امام ومقتدی در صورت مذکورہ باعتبار اصل برابر است ونفل یکی با نفل دیگر نیز باعتبار اصل برابر است لہذا اقتدای مقتدی بامام مذکور در صورت مذکورہ صحیح گشت وبخلاف صبی چہ سقوط قضای نفل در حق او بجہت عارضہ نیست بلکہ بجہت امر اصلی است کہ عبارت است از طفولیت او پس این امر اصلی در حق مقتدی کالعدم اعتبار نمودہ نخواہد شد وهرگاہ چنین شد پس حال صبی وحال مقتدی او کہ بالغ است برابر نگشت پس اقتدای بالغ در نماز نفل نیز در پس صبی جائز نخواہد بود ص بخلاف اقتدای صبی در پس صبی چہ نماز هر دو برابر است مسئلہ الترتیب در صف نماز اینست کہ اول صف مردان باشد وبعد از ان صف صبیان وبعد از ان صف زنان زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم چنین فرمودہ است واگر زنی اقتدا کند در پس امام پس اگر امام نیت امامت او کند فاسد می شود نماز مردیکہ آن زن محاذی آن مرد است بشرطیکہ آن زن ومرد شریک باشند در نماز واین بنا بر استحسان است ومقتضای قیاس اینست کہ فاسد نشود وباین قائل است شافعی رحمہ اللہ بجہت قیاس نماز آن مرد بر نماز آن زن کہ فاسد نمی شود ووجہ استحسان اینست کہ حدیثیکہ سابق مذکور شدہ است دلالت میکند براینکہ تاخیر زنان وتقدم مردان فرض است زیراچہ بصیغہ امر وارد شدہ است وجواب از شافعی رحمہ اللہ اینست کہ مرد مخاطب است باینکہ او مقدم استادہ شود پس در صورت مذکورہ ترک شد از وی فرض مذکور لہذا نماز او فاسد خواہد شد نہ نماز زن چنانچہ مقتدی اگر مقدم استادہ شود از امام ف پس نماز مقتدی فاسد می شود نہ نماز امام پس قیاس نمودن شافعی رحمہ اللہ نماز مرد را بر نماز زن صحیح نیست چہ آن قیاس مع الفارق است

وان لم ینوا امامتها لم تضره ولا تجوز صلوتها لان الاشتراك دونها لا یثبت عندنا خلافا لزفره الا تری انه یلزمه الترتیب فی المقام فیتوقف علی التزامه کالاقتداء وانما یشترط نیة الامامة اذا ائتمت محاذیة وان لم یکن بجنبها رجل ففیه روایتان والفرق علی احدهما ان الفساد فی الاول لازم وفی الثانی محتمل ومن شرائط المحاذاة ان تکون الصلوٰة مشترکة وان تکون مطلقة وان تکون المرأة من اهل الشهوة وان لا یکون بینهما حائل لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القیاس فیراعی جمیع ما ورد به النص ویکره لهن حضور الجماعات یعنی الشواب منهن لما فیه من خوف الفتنة ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابی حنیفة رہ وقالا یخرجن فی الصلوات کلها لانه لا فتنة لقلة الرغبة فلا یکره کما فی العید وله ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غیر ان الفساق انتشارهم فی الظهر والعصر والجمعة اما فی الفجر والعشاء هم نائمون وفی المغرب بالطعام مشغولون

ص و باید دانست که در صورت مذکوره اگر امام نیت امامت زن مذکوره نکند پس نماز مرد مذکور فاسد نمی شود بسبب محاذات زن مذکوره ولیکن درینصورت نماز زن مذکوره جائز نمی شود چه اقتدای زن در پس مرد متحقق نمی شود بدون نیت امام زیراچه بسبب اقتدای زن لازم می شود مر امام را که ترتیب نماید در مقام استادن مقتدیان پس صحت اقتدای زن در پس مرد موقوف خواهد بود بر التزام نمودن امام امامت او را چنانچه اقتدای مقتدی موقوف است بر التزام مقتدی باید دانست که این اشتراط نیت امام در حق زن در صورتی است که زن استاده شود محاذی مرد خواه امام باشد آن مرد یا مقتدی و اگر استاده شود بجائیکه در پهلوی او مرد نباشد پس درینصورت دو روایت است بنا بر یک روایت درینصورت نیز ترتیب امامت در حق او شرط است و بنا بر روایت دیگر شرط نیست زیراچه درینصورت فساد نماز امام یا مقتدی لازم نمی آید بخلاف صورت اول چه دران فساد نماز بعضی لازم است و باید دانست که شرط تحقق محاذات میان مرد و زن مذکور یکی انیست که آن هر دو در یک نماز شریک باشند و دوم انیست که آن نماز مطلق باشد و سوم اینکه زن اہل شہوت بود و چہارم انیست که میان آن زن و مرد چیزی حائل نباشد زیراچه فساد درینصورتها معلوم شده است بنص بر خلاف قیاس پس رعایت کرده شود تمامی چیزهائی را که مورد نص است مسئلہ ۱۲ در نماز جماعت حاضر شدن در حق زنان جوان مکروه است زیراچه دران خوف فتنه است مسئلہ ۱۳ از زن پیر اگر حاضر شود برای نماز جماعت در وقت فجر و مغرب و عشا پس دران مضائقه نیست و این نزد ابی حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که اگر زن پیر حاضر شود برای جماعت در هر وقت پس دران باک نیست زیراچه حضور او موجب فتنه نیست چه رغبت مردان بسوی پیرزنان و رغبت آنها بسوی مردان کم میباشد ف پس حضور آنها برای جماعت مکروه نخواهد بود ص چنانچه حضور آنها در نماز عید مکروه نیست و ابوحنیفه رحمه الله میگوید که افراط شهوت باعث فتنه می شود به نسبت زنان پیر نیز ف پس باید که آنها در وقت ظهر و عصر و جمعه حاضر نشوند ص چه تردد فاسقان درین اوقات بیشتر است بخلاف فجر و مغرب و عشا چه آنها در وقت فجر و عشا در خواب باشند و در وقت مغرب مشغول الطعام

والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره **قال** ولا يصلي الطاهر خلف من هو في معنى المستحاضة ولا الطاهرة خلف المستحاضة
لان الصحيح اقوى حالا من المعذور والشيء لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلوته صلوة المقتدي ولا يصلي القاري خلف الامي ولا
المكتسي خلف العاري لقوة حالهما ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضئين وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يجوز لانه طهارة ضرورية
والطهارة بالماء اصلية ولهما انه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة ويؤم الماسح الغاسلين لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما
حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث لم يعتبر زواله شرعا مع قيامه حقيقة ويصلي القائم خلف القاعد وقال محمد رح لا يجوز
وهو القياس لقوة حال القائم ونحن تركناه بالنص وهو ما روي ان النبي عليه السلام صلى آخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام

واما حضور پیرزنان در نماز عید بجہت آن مکروہ نیست کہ عیدگاہ مکان وسیع می باشد پس ممکن است آنہا را کہ در یک جانب آن علیحدہ از مردان استادہ شوند ف واین در مسجد محلہ متصور نیست وباید دانست کہ فتوی درین زمانہ بران است کہ حضور زنان پیر در جمیع نمازہا مکروہ است چہ این زمانہ زمانہ فتنہ وفساد است ومراد از کراہیت درینجا کراہت تحریمی است ص مسئلہ ۱۴ جائز نیست کہ اقتدا نماید غیر معذور در پس معذور چون صاحب رعاف وائم وغیرہ کہ بمنزلہ مستحاضہ اند وہمچنین جائز نیست کہ اقتدا نماید زن غیر معذور در پس زن مستحاضہ زیرا چہ صحیح البدن قوی است از معذور وشئی متضمن ومشتمل نمیشود برچیزے کہ بالا وفائق باشد از ان وامام ضامن است باین معنی کہ نماز او متضمن نماز مقتدی است مسئلہ ۱۵ جائز نیست اقتدای قاری قرآن در پس امی ف کہ قرآن خواندن نمیداند اصلا ص ہمچنین جائز نیست اقتدای جامہ پوش در پس برہنہ زیرا چہ حال قاری وجامہ پوش قوی است بہ نسبت امی وبرہنہ مسئلہ ۱۶ جائز است اقتدای صاحب وضو در پس صاحب تیمم واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمہ اللہ گفتہ است کہ جائز نیست زیرا چہ تیمم طہارت ضروریست ووضو طہارت اصلی ودلیل شیخین رحمہما اللہ انیست کہ تیمم نیز طہارت مطلق است ف مانند وضو وضروری نیست ص ولہذا مقدر بقدر حاجت نیست ف بلکہ جائز است کہ بیک تیمم از نفل وفرض ہرچہ خواہد گذارد ص مسئلہ ۱۷ جائز است اقتدای کسیکہ پای خود را شستہ است در وضو در پس کسیکہ مسح کردہ باشد بر موزہ زیرا چہ موزہ مانع سرایت حدث است در پای وآنچہ کہ بر موزہ است پس آن زائل میشود بسبب مسح ف پس امامت مسح کنندہ جائز خواہد بود ص بخلاف کسیکہ بمنزلہ ص مستحاضہ است چہ امامت او جائز نیست زیرا چہ حدث در و موجود است حقیقۃ ولیکن شارع آنرا اعتبار نکردہ است مسئلہ ۱۸ اقتدای قائم در پس قاعد جائز است نزد شیخین رحمہما اللہ بنا بر استحسان ونزد محمد رحمہ اللہ جائز نیست وہمین موافق قیاس است چہ حال قائم قوی است بہ نسبت قاعد ووجہ استحسان انیست کہ مرویست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم در آخر عمر خود در حالت بیماری نشستہ نماز گذارد وقوم اقتدا نمودند در پس پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم درحالتیکہ آنہا استادہ بودند؛

ويصلى المؤمى خلف مثله لاستوائهما فى الحال الا ان يؤمى المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فيثبت به القوة ولا يصلى الذى يركع ويسجد خلف المؤمى لان حال المقتدى اقوى وفيه خلاف زفر ره ولا يصلى المفترض خلف المتنفل لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم فى حق الامام فلا يتحقق البناء على المعدوم قال ولا من يصلى فرضا خلف من يصلى فرضا اخر لان الاقتداء شركة وموافقة فلا بد من الاتحاد وعند الشافعى ره يصح فى جميع ذلك لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن مراعى ويصلى المتنفل خلف المفترض لان الحاجة فى حقه الى اصل الصلوة وهو موجود فى حق الامام فيتحقق البناء ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد لقوله عليه السلام من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلوته واعادوا وفيه خلاف الشافعى ره بناء على ما تقدم ونحن نعتبر معنى التضمن وذلك فى الجواز والفساد

مسئله ۱۹ جائز است اقتدای مومی در پس مومی ف اعنی کسیکه بایما واشاره رکوع وسجود ادا میکند ص زیراچه آن هردو برابر اند ف پس اقتدای یکی بدیگری صحیح خواهد بود ص مگر در صورتیکه مقتدی نشسته باشد و ایما کند وامام بر پهلو غلطیده ایما کند چه اقتدا درین صورت صحیح نیست زیراچه حالت قعود ترجیح دارد بر حالت اضطجاع ف که عبارت است از غلطیدن بر پهلو ص مسئله ۲۰ جائز نیست که اقتدا کند کسیکه رکوع وسجود میکند در پس کسیکه رکوع وسجود بایما ادا مینماید زیراچه حال این مقتدی قوی تر است از حال این امام و در ان خلاف زفر رحمه الله است مسئله ۲۱ جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرض میگذارد در پس کسیکه نماز نفل میگذارد زیراچه بنای نماز مقتدی بنماز امام است وهرگاه در صورت مذکوره فرضیت یافته نمی شود در نماز امام پس بنای مقتدی مذکور بر نماز امام مذکور متحقق نمی شود چه بنای امر موجود بر چیزی که معدوم است متصور نیست مسئله ۲۲ جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرضی از فرائض میگذارد در پس کسیکه فرض دیگر میگذارد ف مثلا شخصی نماز عصر ادا میکند واقتدا کند در پس او کسیکه قضای نماز ظهر می نماید پس این اقتدا جائز نیست ص زیراچه اقتدا شرکت و موافقت است پس ضرور است که نماز مقتدی وامام یک نماز باشد ونزد شافعی رحمه الله در جمیع این صورتها اقتدا صحیح است زیراچه اقتدا نزد شافعی رحمه الله ادای نماز خود است بر سبیل موافقت ف ونماز هر یک از مقتدی وامام علحده است ونماز امام متضمن نماز مقتدی نیست ص ونزد علمای ما رحمهم الله نماز امام متضمن نماز مقتدی است مسئله ۲۳ جائز است که ادا کننده نماز نفل اقتدا نماید در پس کسیکه نماز فرض میگذارد زیراچه ادا کننده نفل محتاج است بسوی اصل نماز وآن موجود است در نماز امام پس درینصورت بنای نماز مقتدی متحقق می شود مسئله ۲۴ اگر شخصی اقتدا کرد در پس امامی وبعد از ان معلوم شد که امام بی وضو است پس لازم است آن شخص را که نماز خود را اعاده نماید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که امامت کند مر قومی را وبعد از ان ظاهر شود که او بیوضو بود یا جنب پس لازم است که او اعاده کند نماز خود را وقوم مذکور نیز اعاده نمایند وشافعی رح میگوید که بر مقتدی لازم نیست که اعاده نماید بنا بر انچه مذکور شد ف که نزد او رح نماز مقتدی علحده است ونماز امام متضمن آن نیست ص ونزد علمای ما نماز امام متضمن است نماز مقتدی را در حکم جواز و فساد

مسئله ۲۵

واذا صلی الامی بقوم یقرأون وبقوم امیین فصلوتهم فاسدة عند ابی حنیفة وقالا صلوة الامام ومن لم یقرأ تامة لانه معذور

ام قوما معذورین فصار کما اذا ام العاری عراة ولابسین وله ان الامام ترک فرض القراءة مع القدرة علیها فتفسد صلوته وهذا

لانه لو اقتدی بالقاری تکون قراءته قراءة له بخلاف تلک المسئلة وامثالها لان الموجود فی حق الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی

ولو کان یصلی الامی وحده والقاری وحده جاز هو الصحیح لانه لم یظهر منهما رغبة فی الجماعة فان قرأ الامام فی الاولیین ثم قدم

فی الاخریین امیا فسدت صلوتهم وقال زفر لاتفسد لتادی فرض القراءة ولنا ان کل رکعة صلوة فلا تخلی عن القراءة اما تحقیقا او تقدیرا

مسئله ۲۵ اگر امامت کند امی ودرپس او اقتدا نمایند دو فریق یکی امی ودیگری قاری قرآن پس نماز امام ونماز هردو فریق فاسد می شود نزد امام ابی حنیفه رحمه الله وصاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز امام ونماز امیان صحیح است زیرا چه امام معذور است وامامت کرده است مرقومی را که بعضی از آنها معذور اند وبعضی غیر معذور پس نماز معذوران صحیح خواهد شد چنانچه درصورتیکه امامت کند برهنه مرقومی را که بعضی از آنها جامه پوش اند وبعضی از آنها برهنه ف درینصورت نماز برهنگان جائز است وهمچنین درینجا نیز ص ودلیل ابی حنیفه رحمه الله انیست ف که درصورت مذکور ص امام ترک کرده است فرض را که قرأت قرآن است باوجود قدرت زیراچه اداگر اقتدا میکرد درپس قاری قرآن پس قرأت حاصل می شد ف برای آنکه قرأت امام قرأت مقتدی است ص وهرگاه امام مذکور ترک قرأت کرد باوجود قدرت نماز او فاسد خواهد شد وچون نماز امام فاسد گشت نماز جمیع مقتدیان فاسد خواهد شد ومسئله امامت برهنه را که نظیر آورده اند آنرا صاحبین رحمهما الله پس جواب آن اینست که امام درین مسئله قادر نیست بر پوشیدن جامه زیرا چه اگر او اقتدا میکرد درپس جامه پوش پس لباس امام لباس او نمی شد چه لباس امام لباس مقتدی شمرده نمی شود بخلاف قرأت امام چه آن قرأت مقتدی شمرده میشود پس قیاس مسئله امامت امی ف که کلام دران است ص بر مسئله امامت برهنه که مذکور شد صحیح نیست واگر امی تنها نماز گذارد وقاری قرآن تنها نماز گذارد ویکی بدیگری اقتدا نکند پس نماز هریک جائز می شود وهمین صحیح است ف باوجودیکه درینصورت نیز امی ترک قرأت کرده است باوجود قدرت چه اگر امی اقتدا میکرد درپس قاری قرأت حاصل می شد وی را معهذا نماز هریک جائز است ص زیراچه درینصورت رغبت جماعت از آنها ظاهر نشد مسئله ۲۶ اگر امام دو رکعت نماز ادا کرد وقرأت خواند در آن وبعد از آن ف وضوی امام مذکور شکست پس ص او مقدم کرد امی را ف وخلیفه کرد او را بجای خود ورفت برای وضو ص پس درینصورت فاسد میگردد نماز امام ونماز جمیع مقتدیان چه امی وچه غیر امی ونزد زفر رحمه الله گفته است که فاسد نمی شود زیراچه امام سابق ادا کرده است قرأت فرض را ودلیل علمای ما رحمهم الله انیست که هر رکعت نماز است پس در هر رکعت نماز قرأت باید یا قرأت حقیقی یا قرأت تقدیری

ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاهلیة وکذا علی هذا لو قدمه فی التشهد والله تعالی اعلم بالصواب

باب الحدث فی الصلوٰة

ومن سبقه الحدث فی الصلوٰة انصرف فان کان اماما استخلف وتوضأ وبنی والقیاس ان یستقبل وهو قول الشافعی لان الحدث ینافیها والمشی والانحراف یفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله علیه السلام من قاء او رعف او امذی فی صلوته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوته مالم یتکلم وقال علیه السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یده علی فمه ولیقدم من لم یسبق بشیء والبلوی فیما یسبق دون ما یتعمده فلا یلحق به والاستیناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وقیل المنفرد یستقبل والامام والمقتدی یبنی صیانة لفضیلة الجماعة والمنفرد ان شاء اتم فی منزله وان شاء عاد الی مکانه والمقتدی یعود الی مکانه الا ان یکون امامه قد فرغ او لا یکون بینهما حائل

وازامی قرأت تقدیری نیز یافته نمی شود چه او اهلیت قرأت ندارد و باید دانست که همچنین است حکم اگر مقدم کند امی را در قعدهٔ اخیره در تشهد والله اعلم

باب ششم در بیان حدثیکه روی دهد مصلی را در اثنای نماز مسئله اگر شخصی محدث گردد در اثنای نماز باید ف که همان ساعت ص برود ف برای وضو ص پس اگر آن شخص امام باشد باید که بعضی از مقتدیان خود را بجای خود خلیفه گرداند ف باینطور که دست یا جامهٔ او گرفته بجای خود استاده کند ص بعد از ان خود برای وضو برود و وضو کند و بعد از ان بنا نماید ف اعنی باقی نماز خود را ادا کند ص واین بنا بر استحسان است ومقتضای قیاس انیست که آن شخص استیناف نماید ف اعنی از سر نو نماز شروع نماید ص و باین قائل است شافعی رحمه الله و وجه قیاس انیست که حدث منافی نماز است و روگردانیدن از قبله و مشی شکنندهٔ نماز است و وجه استحسان انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که قی کند یا خون از بینیش جاری شود یا مذی برآید در اثنای نماز پس باید که برگردد از نماز و وضو کند و باقی نماز را بنا کند مادامیکه تکلم نکرده باشد و نیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است وقتیکه قی کند یکی از شما در اثنای نماز یا خون جاری شود از بینی پس باید که بنهد دست خود را بر دهان خود و تکلم نکند و مقدم کند از میان مقتدیان کسی را که هیچ از نماز او در پس امام فوت نشده باشد و اینکه مذکور شد وقتی ست که حدث بی قصد پیش آید و اما اگر عمداً احدث کند پس بر و لازم است که استیناف نماید زیرا چه درینصورت هیچ ضرورت نیست و در صورت اول ضرورت است و باید دانست که در صورت اول نیز استیناف افضل است چه اگر از سر نو نماز کند نماز او ادا می شود نزد جمیع علما و در بنا نمودن آن اختلاف است بعضی گفته اند که استیناف افضل است در حق منفرد و در حق امام و مقتدی بنا افضل است تا فضیلت جماعت در حق او ثابت و محفوظ ماند بعد ازان باید دانست که منفرد مختار است اگر خواهد تمام کند نماز خود را در منزل خود ف یا در جائیکه برای وضو رفته است ص و اگر خواهد عود کند در مکانیکه اول نماز شروع کرده بود و مقتدی را باید که عود کند در مکان اول مگر وقتیکه امام او فراغت نموده باشد پس درینصورت در همانجا باقی نماز را ادا کند و همچنین در صورتیکه میان آنجا و میان امام چیزی حائل نباشد ف اعنی از انجا اقتدای او در پس امام مذکور صحیح باشد پس درینصورت نیز در همانجا باقی نماز را گذارد و اقتدا نماید در پس امام مذکور

ومن ظن انہ احدث فخرج من المسجد ثم علم انہ لم یحدث استقبل الصلوٰۃ وان لم یکن خرج من المسجد یصلی ما بقی والقیاس فیھما الاستقبال وھو روایۃ عن محمد لوجود الانصراف من غیر عذر وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح الا تری انہ لو تحقق ما توھمہ بنی علی صلوتہ فالحق قصد الاصلاح بحقیقتہ ما لم یختلف المکان بالخروج وان کان استخلف فسدت لانہ عمل کثیر من غیر عذر وھذا بخلاف ما اذا ظن انہ افتتح علی غیر وضوء فانصرف ثم علم انہ علی وضوء حیث تفسد وان لم یخرج لان الانصراف علی سبیل الرفض الا تری انہ لو تحقق ما توھمہ یستقبلہ فھذا ھو الحرف ومکان الصفوف فی الصحراء لہ حکم المسجد ولو تقدم قدامہ فالحد السترۃ وان لم تکن فمقدار الصفوف خلفہ وان کان منفردا فموضع سجودہ من کل جانب وان جن او نام فاحتلم او اغمی علیہ استقبل لانہ یندر وجود ھذہ العوارض فلم یکن فی معنی ما ورد بہ النص وکذلک اذا قھقہ لانہ بمنزلۃ الکلام وھو قاطع

ص مسئلہ ۲ اگر شخصی از مکان نماز بیرون شود بگمان اینکہ حدث صادر شدہ است از وی ف پس اگر او از مسجد بیرون رود ص وبعد از آن بیقین معلوم شود وی را کہ حدث از وی صادر نشدہ است لازم است بروکہ استیناف نماید واگر از مسجد بیرون نشدہ باشد پس بنا نماید واین بنا بر استحسان است ومقتضای قیاس انیست کہ در ہر دو صورت استیناف نماید واین یک روایت است از محمد رحمہ اللہ ووجہ قیاس انیست کہ شخص مذکور بغیر عذر از جہت قبلہ انحراف نمودہ است ووجہ استحسان انیست شخص مذکور انحراف نمودہ است بقصد اصلاح نماز حتی کہ اگر متحقق می شد آنچہ توہم نمودہ بود البتہ جائز می شد بنا بس قصد اصلاح بمنزلۂ عین اصلاح اعتبار نمودہ خواہد شد مادامیکہ خارج نشود از مسجد ف واینکہ مذکور شد وقتی است کہ کسی را خلیفہ نکردہ باشد ص واگر خلیفہ کردہ باشد کسی را نماز او ونماز جمیع مقتدیان فاسد می شود ف اگرچہ شخص مذکور از مسجد بیرون نرفتہ باشد ص زیراچہ خلیفہ گردانیدن عمل کثیر است بغیر عذر واینکہ مذکور شد بخلاف آنست کہ اگر او بیرون آید از نماز بگمان اینکہ بیوضو شروع کردہ است در نماز وبعد از آن بیقین بداند کہ با وضو شروع کردہ است چہ درینصورت نماز او فاسد می شود ف واستیناف آن برو واجب میگردد ص اگرچہ از مسجد بیرون نرفتہ باشد زیراچہ درینصورت بیرون شدہ است از نماز باینصورت کہ ترک آن نمودہ است زیراچہ اگر متحقق میشد چیزیکہ بنا بر آن از نماز بیرون شدہ است استیناف لازم می شد وباید دانست کہ مکان صفوف نمازیان در صحرا بمنزلۂ مسجد است ف اگر در جانب پس رود ص واگر در جانب پیش رود پس تا مکانیکہ سترہ است بمنزلۂ مسجد است واین در صورتی است کہ سترہ باشد واما در صورتیکہ سترہ نباشد پس بمقدار صفوف مصلیان کہ در پس امام است از جانب پیش بمنزلۂ مسجد است واگر مصلی منفرد باشد در صحرا پس بمقدار موضع سجدۂ او از ہر جانب بمنزلۂ مسجد است در حق او مسئلہ ۳ اگر شخصی در اثنای نماز دیوانہ گردد یا بخوابد تا محتلم شود یا بیہوش شود پس واجب است مر او را کہ استیناف کند نماز خود را زیراچہ روی دادن این عوارض در نماز نادر است پس استیناف نماز در صورتہائیکہ این عوارض روی دہد موجب حرج نیست لہذا باید کہ استیناف نماز نماید وبنا کند وہمچنین استیناف نماید اگر خندۂ قہقہہ کند در نماز زیراچہ خندۂ قہقہہ بمنزلۂ کلام است وکلام قاطع نماز است

وان حصر الامام عن القراءة فقدم غيره اجزاهم عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده فاشبه الجنابة وله ان الاستخلاف

بعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر فلا يلحق بالجنابة ولو قراء مقدار ما تجوز به الصلوة لا يجوز بالاجماع لعدم الحاجة الى

الاستخلاف وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به وان تعمد الحدث في هذه الحالة او تكلم

او عمل عملا ينافي الصلوة تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شئ من الاركان فان رأى

المتيمم الماء في صلوته بطلت وقد مر من قبل فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد او كان ماسحا فانقضت مدة مسحه او خلع

خفيه بعمل يسير او كان اميا فتعلم سورة او عريانا فوجد ثوبا او موميا فقدر على الركوع والسجود او تذكر فائتة عليه

قبل هذه او احدث الامام القاري فاستخلف اميا او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر وهو في الجمعة او كان ماسحا

على الجبيرة فسقطت عن برء او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها بطلت الصلوة في قول ابي حنيفة رح

مسئله ۴ اگر محصور شود امام از قرأت قرآن ف اعنی بند شود خواندن نتواند ص ولهذا مقدم کند شخصے را پس نماز آنها جائز است در ینصورت نزد ابی حنیفه رحمه الله وصاحبین رحمهما الله گفته اند که جائز نیست زیراچه پیش آمدن این عارضه نادر است ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که علت جواز استخلاف عجز است واین درصورت مذکوره متحقق است وعارضهٔ مذکوره نادر نیست بلکه اکثر درپیش می آید ف واین وقتی است که امام محصور شود پیش از خواندن آنمقدار قرآن که نماز بآن جائز می شود ص واگر امام بعد از خواندن قرآن بمقدار مذکور محصور شود از قرأت پس درینصورت جائز نیست که کسی را خلیفه ساز د برای خواندن قرأت زائد واین متفق علیه است ووجهش اینست که درینصورت حاجت استخلاف نیست مسئله ۵ اگر از مصلی حدث صادر شود بعد از خواندن تشهد پس باید که وضو کرده سلام بگوید زیراچه سلام گفتن بعد از تشهد لازم وواجب است پس برای ادای آن وضو ضرور است واگر بعد از تشهد عمداً حدث کند یا تکلم نماید یا عملی کند که منافی نماز است پس نماز او تمام می شود زیراچه درینصورت متصور نیست که وضو کرده سلام گوید چه عملهای مذکوره قاطع نماز است ولیکن درین صورت اعادهٔ نماز بروفرض نیست زیراچه هیچ رکنی از ارکان نماز باقی نمانده است مسئله ۶ اگر صاحب تیمم در اثنای نماز آب ببیند نماز او باطل می شود چنانچه سابق مذکور شده است ف در باب تیمم ص وهمچنین درصورتیکه مصلی صاحب مسح موزه باشد ومدت مسح منقضی شود در اثنای نماز یا بکشد موزه را از پای بعملیکه عمل کثیر نباشد وهمچنین درصورتیکه مصلی امی باشد ودر اثنای نماز سوره را یاد کند یا مصلی برهنه باشد ودر اثنای نماز بیابد جامه را یا مصلی که رکوع وسجود را بایما میکند ودر اثنای نماز قادر شود بر رکوع وسجود یا که یاد آید مصلی را در اثنای نماز نمازیکه پیشتر ازین فوت شده است واو صاحب ترتیب است یا حدث صادر شود از مصلی قاری که امام است واو خلیفه کند بجای خود مقتدی را که امی است یا آفتاب طلوع کند در اثنای نماز فجر یا داخل شود وقت عصر درحالیکه مصلی در نماز جمعه است یا مصلی صاحب مسح باشد بر جبیره ودر اثنای نماز جبیره بیفتد بسبب به شدن زخم یا مصلی صاحب عذر باشد چون مستحاضه ومانند آن وعذر او دفع شود در اثنای نماز پس درینصورتها نماز باطل میشود نزد جمیع علمای مارح واگر این عوارض روی دهد مصلی را بعد از نشستن بقدر خواندن تشهد پس نماز او باطل میشود نزد ابی حنیفه رح

وقالا تمت صلوته وقيل الاصل فيه ان الخروج من الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة رح وليس بفرض عندهما فاعتراض هذه
العوارض عنده في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة وعندهما كاعتراضها بعد التسليم لهما ما روينا من حديث ابن مسعود رض
وله انه لا يمكنه اداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا ومعنى قوله تمت قاربت التمام والاستخلاف
ليس بمفسد حتى يجوز في حق القاري وانما الفساد ضرورة حكم شرعي وهو عدم صلاحية الامامة ومن اقتدى بالامام بعد ما صلى ركعة
فاحدث الامام فقدمه اجزاه لوجود المشاركة في التحريمة والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلوته وينبغي لهذا المسبوق
ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم فلو تقدم يبتدي من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم
فلو انه حين اتم صلوة الامام قهقه او احدث متعمدا او تكلم او خرج من المسجد فسدت صلوته وصلوة القوم تامة لان المفسد
في حقه وجد في خلال الصلوة وفي حقهم بعد تمام اركانها والامام الاول ان كان فرغ لا تفسد صلوته وان لم يفرغ تفسد هو الاصح
فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث متعمدا فسدت صلوة الذي لم يدرك اول صلوته عند ابي حنيفة رح

نه نزد صاحبین رح وبعضی گفته اند که بنای این اختلاف بران است که خروج بفعل مصلی فرض است نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح فرض
نیست پس روی دادن این عوارض بعد از تشهد مانند روی دادن آن است در اثنای نماز نزد ابی حنیفه رحمه الله ونزد صاحبین
رحمهما الله روی دادن آن درین حالت مانند روی دادن آن است بعد از گفتن سلام ودلیل صاحبین رح اینست که پیغمبر
صلی الله علیه وسلم با بن مسعود رضی الله عنه فرموده که هرگاه تشهد خواندی یا بمقدار آن نشستی پس تمام شد نماز تو چنانچه
سابق مذکور شده است ص ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که ممکن نیست مصلی را که ادا کند نماز دیگر را مگر بعد از خارج
شدن از نمازیکه بآن مشغول است پس خروج بفعل مصلی فرض خواهد شد زیرا چه موقوف است بران ادای فرض دیگر وچیزیکه
چنین باشد فرض می شود بدانکه مراد از تمام شدن نماز که مذکور است در حدیث ابن مسعود رضی الله عنه اینست که قریب است
به تمامی مسئله ۷ اگر شخصی اقتدا کرد با مام بعد از گذاردن امام یک رکعت نماز را وبعد از ان حدث صادر شد از امام واو خلیفه
کرد بجای خود شخص مذکور را که مسبوق است پس این جائز است ولیکن اولی اینست که خلیفه کند امام مدرک را ف اعنی
مقتدئی را که از ابتدا اقتدا نموده باشد ص چه او قادر است بر اتمام نماز ولیکن در صورت مذکوره مسبوق مذکور را باید که قبول
نکند خلافت را ومقدم نشود بجای امام چه او قادر نیست بر اینکه نماز تمام کند وسلام گوید ومهذا اگر مقدم شود باید که شروع کند نماز را
از جائیکه امام تا آنجا رسیده بود چه او قائم مقام امام است وهرگاه تمام کند رکعتی را که دران سلام است مقدم کند مقتدی مدرک را
تا او سلام بگوید مع مقتدیان دیگر پس اگر مسبوق مذکور بعد از اتمام نماز امام در موقع سلام خندهٔ قهقهه نماید یا عمدًا حدث کند یا کلام
گوید یا از مسجد خارج شود پس نماز او فاسد میگردد نه نماز قوم زیرا چه درین صورتها شکنندهٔ نماز یافته میشود در اثنای نماز
در حق او ودر حق قوم یافته میشود بعد از تمامی نماز آنها واما امام اول که بعد از وضو اقتدا نموده است بمسبوق مذکور اگر او
از نماز فارغ شود مع قوم پس نماز او فاسد نمیشود واگر فارغ نشده باشد مع قوم نماز او فاسد می شود وهمین اصح است مسئله ۸
اگر امام بعد از نشستن بقدر تشهد در قعدهٔ اخیره خندهٔ قهقهه کند عمدًا یا حدث کند عمدًا پس نماز مسبوقان فاسد گردد نزد ابی حنیفه رح

وقالا لا تفسد وان تكلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولهم جمیعا لهما ان صلوة المقتدی بناء علی صلوة الامام جوازا وفسادا ولم تفسد
صلوة الامام فکذا صلوته وصار کالسلام والکلام وله ان القهقهة مفسدة للجزء الذی یلاقیه من صلوة الامام فیفسد مثله من صلوة
المقتدی غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء والمسبوق محتاج الیه والبناء علی الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه والکلام فی
معناه وینتقض وضوء الامام لوجود القهقهة فی حرمة الصلوة ومن احدث فی رکوعه او سجوده توضأ وبنی ولا یعتد بالتی احدث
فیها لان اتمام الرکن بالانتقال ومع الحدث لا یتحقق فلا بد من الاعادة ولو کان اماما فقدم غیره دام المقدم علی الرکوع لانه یمکنه الاتمام
بالاستدامة ولو تذکر وهو راکع او ساجد ان علیه سجدة فانحط من رکوعه لها او رفع رأسه من سجوده فسجدها یعید الرکوع والسجود

ونزد صاحبین رحمہما اللہ فاسد نمیگردد واگر امام ف خندۂ قہقہہ وحدث نکند بلکہ ص تکلم کند یا برخیزد وخارج شود از مسجد پس درین صورت
نماز مسبوقان فاسد نمیگردد نزد جمیع علمای ما رح کہ مذکور شد ودلیل صاحبین رحمہما اللہ انیست کہ بنای نماز مقتدی بر نماز امام است
در حق صحت وفساد ودر صورت خندۂ قہقہہ وحدث عمدا نماز امام فاسد نمیشود پس نماز مقتدی فاسد نخواہد شد چنانچہ در صورت
سلام وکلام ودلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ انیست کہ در صورت مذکورہ بسبب خندۂ قہقہہ فاسد می شود از نماز امام جزو یکہ خندۂ قہقہہ
مقارن آنست پس مثل آن مقدار از نماز مقتدی نیز فاسد خواہد شد ولیکن امام محتاج بنا نیست ومقتدی مسبوق محتاج بنا است
وبنا بر فاسد فاسد است ف پس نماز مسبوق فاسد خواہد شد ص بخلاف سلام چہ آن موجب فساد نماز نیست بلکہ آن موجب
اتمام نماز است وہمچنین کلام چہ کلام بمنزلۂ سلام است وباید دانست کہ اگر خندۂ قہقہہ کند مصلی بعد از نشستن بقدر
تشہد پس درین صورت اگرچہ نماز او تمام می شود ولیکن وضوی او می شکند مسئلہ ۹ اگر شخصے را در رکوع یا در سجود
حدث پیش آید پس جائز است او را کہ وضو کردہ بنا نماید ولیکن آن رکوع وسجود معتبر نیست چہ اتمام آن رکوع وسجود
متحقق نشد زیرا چہ اتمام رکن بانتقال است وچون در حالت انتقال حدث پیش آمد اتمام رکن ف کہ عبارت از
رکوع وسجود است ص یافتہ نشد پس اعادۂ آن ضرور است وباید دانست کہ درین صورت اگر امام خلیفہ گردانند
بعضی مقتدی را در ان رکوع یا سجود پس آن خلیفہ را باید کہ دوام نماید بر رکوع یا سجود مذکور وباین دوام ادا می شود
رکوع وسجود مذکور مسئلہ ۱۰ اگر یاد آید مصلی را در رکعت دوم کہ او در رکعت اول یک سجدہ کردہ است وسجدۂ دوم بر وے
باقی است بنا بر قضای آن سجدہ از رکوع بسجدہ رود وبجا آرد آنرا پس درین صورت باید کہ بعد از قضای سجدۂ
مذکور اعادۂ آن رکوع نماید وہمچنین در سجدہ رکعت دوم یاد آید ویرا کہ او در رکعت اول یک سجدہ نمودہ است
وسجدہ دیگرے را کہ باقی است بنا بر ان برائے قضای سجدۂ مذکور سر از سجدہ بردارد وسجدۂ
مذکور را بجا آرد پس درینصورت نیز باید کہ اعادہ نماید سجدۂ را کہ در ان یاد آمدہ است ویرا سجدہ رکعت اول

وهذا بيان الاولى لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعد اجزاه لأن الترتيب فى افعال الصلوة ليس بشرط ولان الانتقال مع الطهارة شرط وقد وجد وعن ابى يوسف رح انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة فرض عنده ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد فالمأموم امام نوى او لم ينو لما فيه من صيانة الصلوة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحمة ويتم الاول صلوته مقتديا بالثانى كما اذا استخلفه حقيقة ولو لم يكن خلفه الا صبى او امرأة قيل تفسد صلوته لاستخلاف من لا يصلح للامامة وقيل لا تفسد لانه لم يوجد الاستخلاف قصدا وهو لا يصلح للامامة والله اعلم

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

ومن تكلم فى صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته خلافا للشافعى رح فى الخطاء والنسيان ومفزعه الحديث المعروف ولنا قوله عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وانما هى التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وما رواه محمول على رفع الاثم

بايد دانست كه اين اعادهٔ ركوع وسجود كه مذكور شد اولى است تا افعال نماز بقدر امكان به ترتيب متحقق شود واگر اعادهٔ آن ركوع وسجود كند نماز او جائز مى شود زيرا چه ترتيب در افعال نماز شرط نيست وبجهت آنكه انتقال با طهارت شرط است وآن درين صورت موجود است واز ابى يوسف رحمه الله مرويست كه اعادهٔ آن ركوع براو لازم است زيرا چه قومه نزد او رحمه الله فرض است مسئله اگر امام امام يك مقتدى باشد ووى را حدث پيش آيد ف واو براى وضوص بيرون مسجد رود پس مقتدى مذكور بجاى امام امام ميگردد نيت استخلاف آن امام كند يا نكند زيرا چه دران صيانت ف نماز مقتدى ص است واحتياج نيست بسوى اينكه امام معين كند وى را براى امامت چه اين احتياج وقتى مى شود كه مزاحمت باشد ف اعنى مقتدى متعدد باشد ودر صورت مذكوره مقتدى يك است ص ومزاحمت نيست ودرين صورت امام را بايد كه بعد از وضو تمام كند نماز خود را در پس امام دوم كه مقتدى مذكور است چنانچه همين حكم است در صورتيكه امام بسبب پيش آمدن حدث خليفه خود گرداند يكى از مقتديان را وبايد دانست كه اگر آن يك مقتدى صبى باشد يا زن پس درين صورت اختلاف است بعضى گفته اند كه نماز امام فاسد مى شود زيرا چه خليفهٔ مذكور امام شد وصلاحيت امامت ندارد وبعضى گفته اند كه نماز او فاسد نمى شود زيرا چه او آن صبى يا زن را قصداً خليفه نساخته است وآنها صلاحيت امامت ندارند تا امام شوند والله اعلم بالصواب

باب هفتم در بيان چيزهائيكه بعضى از ان شكنندهٔ نماز است وبعضى ازان مكروه است در نماز مسئله اگر تكلم كند كسى در نماز پس نماز او فاسد مى شود خواه عمداً تكلم كند خواه سهواً ف يا خطاءً ص وشافعى رحمه الله ميگويد كه در صورت خطا ونسيان نماز فاسد نمى شود زيرا چه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه خطا ونسيان در حق امت من معاف است ودليل علماى ما رحمهم الله اينست كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه در نماز كلام كردن بمثل جنس كلام آدميان صحيح نيست وجز اين نيست كه نماز تسبيح وتهليل وقرأت قرآن است وحديثيكه دليل آورده است شافعى رح پس معنى آن اينست كه بسبب خطا ونسيان گنهگار نمى شود امت من ف اعنى اگر بخطا ونسيان چيزى نا لائق از و بظهور آمد بسبب آن در عاقبت معذب ومأخوذ نخواهد شد

بخلاف السلام ساهیا لانه من الاذکار فیعتبر ذکرا فی حالة النسیان وکلاما فی حالة التعمد لما فیه من کاف الخطاب

فان ان فیها او تأوّه او بکی فارتفع بکاؤه فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعها لانه یدل علی زیادة الخشوع

وان کان من وجع او مصیبة قطعها لان فیه اظهار الجزع والتاسف فکان من کلام الناس وعن ابی یوسف رح ان قوله

اه لم یفسد فی الحالین واوه یفسد وقیل الاصل عنده ان الکلمة اذا اشتملت علی حرفین وهما زائدتان او احدهما

لا تفسد وان کانتا اصلیتین تفسد وحروف الزوائد جمعوها فی قولهم الیوم تنساه وهذا لا یقوی لان کلام الناس فی متفاهم العرف

یتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنی ویتحقق ذلک فی حروف کلها زوائد وان تنحنح بغیر عذر بان لم یکن مدفوعا الیه

وحصل به الحروف ینبغی ان یفسد عندهما وان کان بعذر فهو عفو کالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف

ومن عطس فقال له اخر یرحمک الله وهو فی الصلوة فسدت صلوته لانه یجری فی مخاطبات الناس

فکان من کلامهم بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد لله علی ما قالوا لانه لم یتعارف جوابا

ص مسئلہ ۲ اگر بسہو سلام گوید کسی در نماز پس نماز او فاسد نمی شود زیراچہ سلام از جملہ اذکار است پس آن ذکر اعتبار نمودہ خواہد شد

در حالت نسیان وکلام اعتبار نمودہ خواہد شد در حالت عمد مسئلہ ۳ اگر آہ ونالہ کند کسی در نماز یا گریہ کند بآواز بلند پس اگر آن آہ

ونالہ وگریہ بسبب یاد نمودن بہشت ودوزخ است پس بسبب آن نماز فاسد نمی شود زیراچہ آن آہ ونالہ وگریہ بر زیادتی خشوع

دلالت میکند واگر آن آہ ونالہ وگریہ بسبب دردی یا مصیبتی باشد پس بسبب آن نماز فاسد میشود زیراچہ در ان اظہار بی صبری و

تاسف است پس این گریہ وآہ از جنس کلام انسان شمردہ شود واز ابی یوسف رحمہ اللہ مرویست کہ اگر لفظ آہ بگوید پس در ہر صورت

نماز فاسد نمی شود واگر لفظ اوہ بگوید نماز فاسد می شود وبعضی گفتہ اند کہ قاعدہ نزد ابی یوسف رحمہ اللہ انیست کہ اگر آن کلمہ مشتمل باشد

بر دو حرف کہ آن ہر دو از حروف زوائد باشند یا یکی ازان از حروف زوایدباشد پس بسبب آن نماز فاسد نمی شود واگر آن ہر دو حرف

از حروف اصلی باشند نماز فاسد می شود وحروف زوایدعبارت است از ہر حرفیکہ مشتمل است بران کلمہ الیوم تنساہ قال رضی اللہ عنہ

کہ این قاعدہ ضعیف است زیراچہ کلام آدمیان بحسب عرف تابع وجود حرف ہجا وافہام معنی است وآن متحقق می شود در جمیع حروف

مسئلہ ۴ اگر تنحنح نماید کسی در نماز بغیر عذر باین طور کہ مدفوع الیہ نباشد وبسبب آن حرف پیدا شود ف پس قال رضی اللہ عنہ ص

سزاوار انیست کہ نماز فاسد شود نزد طرفین رحمہما اللہ واگر تنحنح کند بسبب عذر پس آن عفو است وباید دانست کہ معنی تنحنح اح اح

گفتن وعذر انیست کہ ویرا طاقت ضبط آن نباشد ف وباید دانست کہ ہمچنین اگر تنحنح کند برای غرض صحیح چون تحسین صوت

برای قرات قرآن مثلا پس تنحنح درین صورت نیز عفو است وموجب فساد نماز نیست کذا در بحر رائق نقلا عن فتح القدیر ص وباید

دانست کہ چنانچہ تنحنح بعذر عفو است ہمچنین عفو است عطسہ وآروغ کہ بسبب آن حروف پیدا شوند مسئلہ ۵ اگر شخصی در

اثنای نماز جواب عطسہ دہد کسی را وبگوید یرحمک اللہ پس نماز او فاسد میگردد زیراچہ جواب عطسہ بمنزلہ کلام انسان است

چہ بآن خطاب میکند یکی دیگر را بخلاف آنکہ اگر مصلی در اثنای نماز الحمد للہ بگوید بسبب عطسہ کردن یا بسبب

شنیدن عطسہ غیر چہ بسبب آن نماز فاسد نمیشود بنا بر انچہ فقہا گفتہ اند زیراچہ قول الحمد للہ بطریق جواب متعارف نیست

وان استفتح ففتح عليه فى صلوته تفسد ومعناه ان يفتح المصلى على غير امامه لانه تعليم وتعلم فكان من كلام الناس ثم شرط التكرار فى الاصل لانه ليس من اعمال الصلوة فيعفى القليل منه ولم يشترط فى الجامع الصغير لان الكلام بنفسه قاطع وان قل وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا لانه مضطر الى صلاح صلوته فكان هذا من اعمال صلوته معنىً وينوى الفتح على امامه دون القراءة هو الصحيح لانه مرخص فيه وقراءته ممنوع عنها ولو كان الامام انتقل الى اية اخرى تفسد صلوة الفاتح وتفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وينبغى للمقتدى ان لا يعجل بالفتح وللامام ان لا يلجئهم اليه بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى اية اخرى فلو اجاب فى الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون مفسدا وهذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه له انه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع على الخلاف فى الصحيح

مسئله ۶ اگر شخصى در اثناى نماز خود فتح كند كسى را كه آنكس امام او نيست پس در نصورت نماز او فاسد مى شود زيراچه اين تعليم و تعلم است پس بمنزله كلام انسان است وبعد ازان بايد دانست كه امام محمد رحمه الله براى فاسد شدن نماز درين صورت تكرار فتح شرط كرده است در مبسوط زيراچه فتح كردن بر غير از اعمال نماز نيست وقليل ازان معاف است و در جامع صغير شرط تكرار آن نكرده است زيراچه آن بمنزله كلام است وكلام موجب فساد نماز است اگرچه قليل باشد مسئله ۷ اگر مصلى فتح كند مر امام خود را پس اين كلام شمرده نمى شود از روى استحسان زيراچه مصلى درين صورت محتاج است بسوى اصلاح نماز خود پس اين از اعمال نماز او است از روى معنى و بايد دانست كه درين صورت وقتيكه مصلى فتح كند بر امام نيت فتح كند بآن نه نيت قرأت قرآن وهمين صحيح است زيراچه وى را جائز است فتح نه قرأت واگر امام انتقال كند از آيتيكه دران بند شده بود بسوى آيت ديگر وبعد ازان ف فتح كند او را كسى از مقتديان ص پس نماز آنكس فاسد مى شود و درين صورت اگر بگيرد امام فتح انكس را نماز امام نيز فاسد مى شود زيراچه يافته مى شود تعليم وتعلم ف در نماز ص بغير ضرورت و بايد دانست كه مقتدى را بايد كه شتابى نكند در فتح كردن امام و امام را نبايد كه محتاج كند مقتديان را بسوى فتح ف باين طور درجائيكه بند شود دير كند ومكرر ص خواند آن را بلكه بايد كه ركوع كند اگر قرآن بقدر سنت خوانده باشد واگر نه انتقال نمايد بسوے آيت ديگر مسئله ۸ اگر شخصے در اثناى نماز در جواب كسى گويد لا اله الا الله پس ف اين بمنزله كلام انسان است ص وبسبب آن نماز فاسد مى شود نزد طرفين رحمهما الله وابو يوسف رحمه الله گفته است كه بسبب آن نماز فاسد نمى شود زيراچه آن ثناى خداى تعالى است باعتبار اصل پس بسبب نيت آن شخص متغير نخواهد شد و دليل طرفين رحمهما الله اينست كه آن شخص كلمه مذكوره را در موقع جواب گفته است وكلمه مذكوره صلاحيت اين دارد كه جواب واقع شود پس جواب گردانيده خواهد شد مانند جواب عطسه واگر آيت انا لله وانا اليه راجعون را در جواب كسى بخواند درين نيز اختلاف است ف مانند اختلافيكه مذكور شد در كلمه لا اله الا الله ص وهمين صحيح است ف وليكن اينهمه اختلاف وقتى است كه آنرا در جواب كسى گفته باشد

وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوۃ لم تفسد بالاجماع لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوۃ فلیسبح ومن صلی رکعۃ

من الظہر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظہر لانہ صح شروعہ فیخرج عنہ ولو افتتح الظہر بعد ما صلی منہا رکعۃ فہی ہی

ویجتزئ بتلک الرکعۃ لانہ نوی الشروع فی عین ما ہو فیہ فلغت نیتہ وبقی المنوی علی حالہ واذا قرأ الامام من المصحف فسدت

صلوتہ عند ابی حنیفۃ رہ وقالا ہی تامۃ لانہ عبادۃ انضافت الی عبادۃ الا انہ یکرہ لانہ یشبہ بصنیع اہل الکتاب ولابی حنیفۃ رہ

ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر ولانہ تلقن من المصحف فصار کما اذا تلقن من غیرہ وعلی ہذا لا فرق

بین المحمول والموضوع وعلی الاول یفترقان ولو نظر الی مکتوب وفہمہ فالصحیح انہ لا تفسد صلوتہ بالاجماع

ص واما درصورتیکہ ارادۂ او اعلام باشد بانیکہ او در نماز است پس درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ ہر کرا حادثہ رو دہد در نماز باید کہ تسبیح بگوید مسئلہ ۹ اگر شخصی شروع کند در نماز ظہر وبعد از گذاردن یک رکعت از ان نیت نماز عصر کند وشروع کند دران بانیطور کہ تکبیر افتتاح بگوید یا نیت نماز نفل کند ف وشروع کند دران بطور مذکور ص پس می شکند نماز ظہر ف کہ دران اول شروع کردہ بود ص زیراچہ شروع او در نماز دیگر صحیح می شود پس او از نماز ظہر مذکور بیرون می شود واگر بعد از گذاردن یک رکعت از نماز ظہر شروع کند در نماز ظہر مذکور ف وبرای آن تکبیر افتتاح بگوید ص پس او از نماز ظہر مذکور بیرون نمی شود ورکعتیکہ گذاردہ است محسوب می شود در نماز ظہر زیراچہ او نیت شروع کرد در عین نمازیکہ او دران است پس نیت او لغو خواہد شد ونمازیکہ نیت آن کردہ است اول برحال خود خواہد بود بدستور سابق مسئلہ اگر امام قرآن بخواند از مصحف فاسد می شود نماز او نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ وصاحبین رحمہما اللہ گفتہ اند کہ نماز او فاسد نمیشود زیراچہ قرآن خواندن از مصحف عبادت است پس درصورت مذکورہ این عبادت را اضافہ نمودہ است وضم کردہ است آنرا بعبادت دیگر ف کہ نماز است ص ولیکن نماز او مکروہ میگردد زیراچہ دران تشبیہ است بطریقۂ اہل کتاب ف چہ آنہا این عمل می نمایند ص ویک دلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ اینست کہ برداشتن مصحف ونگاہ کردن دران وگردانیدن اوراق آن عمل کثیر است ودوم اینست کہ درصورت مذکورہ شخص مذکور تعلم قرآن میکند از مصحف پس چنان شد کہ تعلم قرآن کند بانیطور کہ شخصے او را تلقین آن نماید ودرصورت تلقین غیر نماز فاسد می شود پس ہمچنین فاسد خواہد شد درصورتیکہ از مصحف بخواند وباید دانست کہ بنا براین وجہ نماز فاسد می شود خواہ مصحف را بدست گرفتہ قرآن بخواند خواہ باین طور کہ بنہد مصحف را بر لوحی پیش روی خود ف وآن را دیدہ قرآن بخواند ص وبنابر وجہ اول فاسد می شود نماز درصورت اول نہ درصورت دوم ف چہ برداشتن مصحف وگردانیدن اوراق آن درین صورت یافتہ نمی شود تا عمل کثیر متحقق گردد ص مسئلہ ۱۱ اگر شخصی در اثنای نماز نگاہ کند در عبارتیکہ مکتوب است وبفہمد معنی آن را پس صحیح اینست کہ درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع

بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عند محمد لان المقصود هنالك الفهم اما فساد الصلوة فبالعمل الكثير ولم يوجد فان مرت امرأة بين يدي المصلي لم يقطع الصلوة لقوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء الا ان المار آثم لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين وانما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل ولا يكون بينهما حائل ويحاذي اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان وينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لقوله عليه السلام اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة ومقدارها ذراع فصاعدا لقوله عليه السلام ايعجز احدكم اذا صلى في الصحراء ان يكون امامه مثل مؤخرة الرحل وقيل ينبغي ان يكون في غلظ الاصبع لان مادونه لا يبدو للناظرين من بعيد فلا يحصل المقصود

بخلاف آنکه اگر شخصے قسم خوردہ باشد که مکتوب فلان کس را نخواہم خواند زیراچه اگر شخص مذکور مطالعه کند مکتوب آنکس را و بفهمد معنی آن را حانث می شود نزد محمد رحمه الله بجهت آنکه مقصود از خواندن مکتوب فهمیدن آن است واما فساد نماز پس آن تعلق دارد بعمل کثیر و آن یافته نمی شود ف در صورت فهمیدن عبارتیکه مکتوب است ص مسئله ۱۲ اگر زنے گذر کند از پیش مصلی پس نماز او فاسد نمی شود زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بسبب مرور کسی از پیش مصلی نماز فاسد نمی شود ولیکن باید دانست که مرور کننده از پیش مصلی گنهگار می شود بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر بداند کسی که میگذرد از پیش مصلی که چه قدر گناه می شود بروی هرآئینه گذر نکند از پیش مصلی بلکه استاده ماند چهل ف اعنی چهل سال یا چهل ماه یا چهل روز ص لیکن باید دانست که گذر کننده از پیش مصلی وقتی گنهگار می شود که بگذرد از موضع سجدۂ او چنانچه بعضے گفته اند ف ونیز شرط گنهگار شدن گذرنده از پیش مصلی اینست ص که میان او و میان مصلی چیزے حائل نباشد و اگر مصلی نماز میگذارد بر مکان بلند پس درینصورت شرط گنهگار شدن گذرنده از پیش مصلی اینست که اعضای او محاذی اعضای مصلی شود ف و باید دانست که درین مسئله تفصیل است و آن اینست که اگر در مسجد صغیر باشد مرور کننده از پیش مصلی مذکور گنهگار می شود مطلقاً و اگر مصلی در مسجد کبیر یا صحرا باشد پس درین صورت مرور کننده از پیش مصلی وقتی گنهگار می شود که مرور کند در موضع سجود او ولیکن باید دانست که نزد بعضی مشائخ موضع سجود عبارت است از سجده گاه او و نزد بعضی مشائخ عبارت ست از موضعیکه نگاه مصلی می افتد بر آن وقتیکه نگاه کند در سجده گاه خود و همین اصح است ص مسئله ۱۳ اگر شخصے نماز گذارد در صحرا پس سزاوار است وی را که پیش روی خود ستره استاده کند زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر یکے از شما نماز گذارد در صحرا پس باید که ستره قائم کند پیش روی خود مسئله ۱۴ باید که طول ستره کم از مقدار ذراع نباشد زیراچه در حدیث طول آن بمقدار مؤخرۂ پالان شتر آمده است ف و آن بمقدار ذراع می شود ص و بعضی گفته اند که ضخامت ان بمقدار ضخامت انگشت باید زیراچه کمتر ازان از دور در نظر نمی آید پس آنچه مقصود است از ستره ازان حاصل نمی شود +

ویقرب من السترة لقوله علیه السلام من صلی الی سترة فلیدن منها ویجعل السترة علی حاجبه الایمن او علی الایسر به ورد الاثر ولا بأس بترک السترة اذا امن المرور ولم یواجه الطریق وسترة الامام سترة للقوم لانه علیه السلام صلی ببطحاء مکة الی عنزة ولم یکن للقوم سترة و یعتبر الغرز دون الالقاء والخط لان المقصود لا یحصل به ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه سترة او مر بینه وبین السترة لقوله علیه السلام فادرؤا ما استطعتم ویدرأ بالاشارة کما فعل رسول الله بولدی ام سلمة او یدفع بالتسبیح لما روینا من قبل ویکره الجمع بینهما لان باحدهما کفایة **فصل** ویکره للمصلی ان یعبث بثوبه او بجسده لقوله علیه السلام ان الله تعالی کره لکم ثلثا وذکر منها العبث فی الصلوة ولان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنک فی الصلوة ولا یقلب الحصا لانه نوع عبث الا ان لا یمکنه من السجود فیسویه مرة لقوله علیه السلام مرة یا ابا ذر والا فذر ولان فیه اصلاح صلوته

مسئله ۵ باید که مصلی قریب ستره نماز گذارد ف و دور از ستره استاده نشود ص زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین فرموده است مسئله ۶ باید که ستره را محاذی ابروی چپ گذارد و یا ابروی که باشد از چپ و راست نه محاذی بینی ف زیراچه چنین منقول است ولیکن افضل آنست که بمحاذی ابروی راست گذارد ص مسئله ۷ ستره امام در حق مقتدی کافی است و برای هر مقتدی ستره علیحده نمی باید زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم روزی نماز گذارد در بطحا که موضعی است در مکه و نیزه کوچک را پیش روی خود ستره گردانید و در پیش هیچیک مقتدیان ستره نبود مسئله ۸ باید که ستره را استاده نمایند و اگر بیندازند آنرا معتبر نیست چه مقصود از ان حاصل نمی شود همچنین اگر مصلی خطی کشد پیش روی خود معتبر نیست چه مقصود از ان حاصل نمی شود مسئله ۹ اگر پیش روی مصلی ستره نباشد کسی خواهد که گذرد از پیش او یا ستره باشد کسی خواهد که از اندرون ستره گذر کند پس باید که مصلی دفع کند آن را زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که دفع کنید آنرا ما دامیکه طاقت دفع دارید و برای دفع آن دو طریق است یکی اینکه اشاره کند ف بدست ص چنانچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم دو پسر ام سلمه رضی الله عنها را باین طور دفع کرده بود دوم اینکه تسبیح بگوید بنابر حدیثیکه سابق شده است و اگر اشاره و تسبیح هر دو را بعمل آرد پس این مکروه است زیراچه از ان کفایت میکند والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر مصلی فعل عبث نماید با جامهٔ خود و یا به بدن خود در نماز پس آن موجب کراهت نماز است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که خدا تعالی مکروه میدارد سه چیز را یکی آز الجمله فعل عبث است در نماز و بجهت آنکه فعل عبث در خارج نماز حرام است پس در نماز بطریق اولی حرام خواهد بود ف لهذا نماز مکروه خواهد شد ص مسئله ۲ گردانیدن سنگریزه از جائی بجائی در نماز مکروه است چه این نوعی از فعل عبث است ف پس مکروه خواهد بود ص مگر وقتیکه سنگریزه در موضع سجده باشد و بدون دور کردن سنگریزه از موضع مذکور سجده کردن ممکن نباشد پس درین هنگام جائز است و یکبار دور کند سنگریزه را و مکان سجده را هموار نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم بابی ذر رض چنین فرموده است و بجهت آنکه درینصورت اصلاح نماز متعلق است افعال نماز که پس فعل عبث نخواهد بود ف چه فعل عبث عبارت است از عملیکه دران غرض صحیح نباشد چون هموار کردن ریش مثلا

۱۴۰۲

ولا یفرقع اصابعہ لقولہ علیہ السلام لا تفرقع اصابعک وانت تصلی ولا یتخصر وھو وضع الید علی الخاصرۃ لانہ علیہ السلام نھی عن الاختصار فی الصلوۃ ولان فیہ ترک الوضع المسنون ولا یلتفت لقولہ علیہ السلام لو علم المصلی من یناجی ما التفت ولو نظر بمؤخر عینیہ یمنۃ ویسرۃ من غیر ان یلوی عنقہ لا یکرہ لانہ علیہ السلام کان یلاحظ اصحابہ فی صلوتہ بموق عینیہ ولا یقعی ولا یفترش ذراعیہ لقول ابی ذر رض نھانی خلیلی عن ثلث ان انقر نقر الدیک وان اقعی اقعاء الکلب ان افترش افتراش الثعلب والاقعاء ان یضع الیتیہ علی الارض وینصب رکبتیہ نصبا ھو الصحیح ولا یرد السلام بلسانہ لانہ کلام ولا بیدہ لانہ سلام معنی حتی لو صافح بنیۃ التسلیم تفسد صلوتہ ولا یتربع الا من عذر لان فیہ ترک سنۃ القعود ولا یعقص شعرہ وھو ان یجمع شعرہ علی ھامتہ ویشدہ بخیط او بصمغ لیتلبد فقد روی انہ علیہ السلام نھی ان یصلی الرجل وھو معقوص ولا یکف ثوبہ لانہ نوع تجبر

نافلہ

مسئلہ ۳ فرقعہ در نماز مکروہ است ف وآن عبارت است از درہم خمانیدن انگشتان باین طور کہ بانگ برآید ازان ص و وجہ کراہت آن در نماز انیست کہ در حدیث ازان نہی وارد شدہ است مسئلہ ۴ نہادن ہر دو دست بر تہیگاہ در نماز مکروہ است بجہت آنکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ازان نہی فرمودہ است وبجہت آنکہ نہادن دست راست بر دست چپ وبستن آن زیر ناف کہ مسنون است ترک می شود بسبب نہادن ہر دو دست بر تہی گاہ مسئلہ ۵ متوجہ شدن بجانب چپ وراست در نماز مکروہ است زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ اگر میدانست مصلی کہ باکہ راز می گوید در نماز التفات نمی کرد بجانب چپ وراست واگر بگوشہ چشم نگاہ کند مصلی بجانب راست یا بجانب چپ بی آنکہ گردن خود را بگرداند ف تا بجانب پس ص این مکروہ نیست زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم بگوشہ چشم نگاہ میکرد بسوی اصحاب خود در نماز مسئلہ ۶ اقعاء در نماز مکروہ است وآن عبارت است ازانیکہ نشیند مصلی باین وضع کہ ہر دو سرین خود را بر زمین نہد وبر پا کند ہر دو ساق را ف ونہد دو دست را بر زمین واین نشستن مانند نشستن سگ است ص وہمچنین مکروہ است کہ مصلی ہر دو ذراع خود را در ہنگام سجدہ فرش کند وبر زمین بچسپاند ف مانند روباہ ص زیراچہ ابوذر رضی اللہ عنہ گفتہ است کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم از سہ چیز مرا منع کردہ است یکی منقار زدن مانند منقار زدن مرغ در ہنگام دانہ چیدن دوم اقعاء مانند اقعای سگ سوم دستہا را بر زمین فرش کردن مانند فرش کردن روباہ مسئلہ ۷ مصلی را نباید کہ جواب سلام دہد نہ بزبان چہ آن کلام است ونہ باشارہ از دست چہ این اشارۂ سلام است از روی معنی لہذا اگر مصلی در نماز مصافحہ نماید باکسی بہ نیت سلام نماز او می شکند مسئلہ ۸ مصلی را نباید کہ چارزانو نشیند در نماز مگر بہ سبب عذر زیراچہ چارزانو نشستن در نماز مکروہ است بجہت آنکہ بسبب آن جلوسی کہ سنت است در نماز ترک میشود مسئلہ ۹ اقعاص در نماز مکروہ است وآن عبارت است ازین کہ موہای سر خود را جمع کند بر تارک وبر بندد آنرا بریسمان یا باہم بچسپاند آنرا بصمغ زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نہی فرمودہ است از نماز گذاردن بانحالت وہمچنین مکروہ است مصلی را کہ جمع کند وبردارد دامن جامۂ خود را در نماز چہ این نوعی از تکبر است ؛

ولا یسدل ثوبہ لانہ علیہ السلام نہی عن السدل وھو ان یجعل ثوبہ علی رأسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ ولا یأکل ولا یشرب لانہ لیس من اعمال الصلوۃ فان اکل وشرب عامداً اوناسیاً فسدت صلوتہ لانہ عمل کثیر وحالۃ الصلوۃ مذکرۃ ولا باس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق ویکرہ ان یقوم فی الطاق لانہ یشبہ صنیع اھل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجودہ فی الطاق ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان لما قلنا وکذا علی القلب فی ظاھر الروایۃ لانہ ازدراء بالامام ولا بأس ان یصلی الی ظھر رجل قاعد یتحدث لان ابن عمر رضی اللہ عنہ ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ ولا بأس بان یصلی وبین یدیہ مصحف معلق او سیف معلق لانھما لا یعبدان وباعتبارہ تثبت الکراھۃ ولا بأس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر لان فیہ استہانۃ بالصور ولا یسجد علی التصاویر لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ واطلق الکراھیہ فی الاصل لان المصلّٰی معظم

مسئلہ ۱۰ سدل در نماز مکروہ است زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ازان نہی فرمودہ است وسدل عبارت است ازینکہ مصلی چادر خود را بیندازد بر سر و دوش خود و اطراف چادر را بگذارد از جوانب خود مسئلہ ۱۱ اگر طعام و آب بخورد کسی در نماز نماز او فاسد می شود خواہ عمداً خوردہ باشد آنرا یا بفراموشی زیرا چہ این عمل کثیر است ف و بسبب سہو ونسیان متعذر نیست ص زیرا چہ حالت نماز باعث یادداشتن است ف بخلاف روزہ چہ دران چیزی باعث یادداشتن آن نیست ص مسئلہ ۱۲ اگر امام استادہ شود در مسجد نزدیک محراب وسجدہ کند در طاق محراب پس این مکروہ نیست و اما اگر استادہ شود در طاق محراب پس این مکروہ ست زیرا چہ درین مشابہت می شود باہل کتاب چہ آنہا برای امام مکان خاص را تخصیص می نمایند مسئلہ ۱۳ اگر امام تنہا بر مکان بلند استادہ شود پس این مکروہ است بنا بر وجہیکہ در مسئلہ سابق مذکور شد و ہمچنین مکروہ است اگر امام تنہا در مکان پست استادہ شود و مقتدیان در مکان بلند چہ درین اہانت امام است و ہمین ظاہر روایت است مسئلہ ۱۴ اگر شخصے نماز گذارد و در پس پشت کسیکہ نشستہ سخن میگوید پس دران مضائقہ نیست زیرا چہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ در بعضی سفر چنین عمل کردہ است مسئلہ ۱۵ اگر شخصے نماز گذارد در مکانی کہ در جانب قبلہ او مصحف یا شمشیر معلق باشد پس درین مضائقہ نیست زیرا چہ کسی عبادت مصحف و شمشیر نمیکند و اگر چنین می بود نماز در صورت مذکورہ مکروہ می شد مسئلہ ۱۶ مضائقہ نیست درین کہ نماز گذارد بر بساطیکہ دران تصویر ہاست چہ بسبب استادن بر بساط مذکور اہانت تصویر است ولیکن باید کہ سجدہ نکند بر تصویر ف چہ اگر سجدہ کند بران مکروہ است ص زیرا چہ درین تشبیہ است بعبادت تصویر و محمد رحمہ اللہ در مبسوط گفتہ است کہ نماز گذاردن بر بساطیکہ دران تصویر ہاست مطلقاً مکروہ است ف و فرق نکردہ است میان صورتیکہ سجدہ کند مصلی بر تصویر و میان صورتیکہ فقط استادہ شود بر بساط مذکور و سجدہ بر تصویر نکند ص و وجہ آن اینست کہ مُصلّٰی یعنے جاے نماز چیز مکرم و معظم است ف پس بساط مذکور را مُصلّٰی گردانیدن مکروہ است چہ دران تعظیم تصویر لازم مے آید

ويكره ان يكون فوق رأسه في السقف او بين يديه او بحذائه تصاوير او صورة معلقة لحديث جبرئيل انا لا ندخل بيتا فيه كلب وصورة ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر لا يكره لان الصغار جدا لا تعبد واذا كان التمثال مقطوع الرأس اى ممحو الرأس فليس بتمثال لانه لا تعبد بدون الرأس وصار كما اذا صلى الى شمع او سراج على ما قالوا ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطاء بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة او كانت على السترة لانه تعظيم لها واشدها كراهة ان تكون امام المصلى ثم من فوق رأسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه ولو لبس ثوبا فيه تصاوير يكره لانه يشبه حامل الصنم والصلوة جائزة في جميع ذلك لاستجماع شرائطها وتعاد على وجه غير مكروه وهو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة ولا يكره تمثال غير ذي الروح لانه لا يعبد ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولان فيه ازالة الشغل فاشبه درأ المار

واما اگر تصوير بالاى سر مصلى باشد در سقف مثلا پس درين صورت نماز مكروه است وهمچنين اگر پيش روى او يا بجانب راست يا بجانب چپ يا بمحاذى او باشد وهمچنين اگر صورتى معلق باشد بالاى سر او يا در جانب روى او يا در جانب راست وچپ او زيرا چه مرويست كه جبرئيل عليه السلام فرموده است كه ما فرشتگان درنمى آئيم درخانه كه دران تصوير باشد يا سگ ف وانيهمه كه مذكور شد وقتى است كه تصوير بزرگ باشد ص واگر تصوير كوچك باشد باين درجه كه در نظر پيدا نمى شود پس اين موجب كراهيت نيست زيرا چه چنين تصوير ها راكسى عبادت نمى كند مسئله ١٧ اگر تصوير وتمثال سر بريده باشد پس اين تصوير وتمثال نيست زيرا چه تمثال وتصوير سر بريده راكسى عبادت نمى كند پس اين چنان است كه نماز گذارد كسى بجانب شمع يا چراغ بنا بر انچه فقها گفته اند مسئله ١٨ اگر باشد تصوير بر بالينيكه انداخته شده است يا بر فرشى كه فرش نموده شده است پس اين مكروه نيست زيرا چه تصوير ها درينصورت پايمال ميشود بخلاف آنكه بالين برپا باشد يا باشد تصوير بر پرده ف كه آويزان است ص پس اين مكروه است زيرا چه درينصورت تعظيم تصوير است وبايد دانست كه اشد كراهيت انيست كه تصوير در جانب روى مصلى باشد وبعد ازان انيست كه بالاى سر مصلى باشد وبعد ازان انيست كه در جانب راست او باشد وبعد ازان انيست كه در جانب چپ او باشد وبعد ازان انيست كه در پس پشت او باشد مسئله ١٩ اگر پوشد مصلى در حالت نماز جامه را كه دران تصوير ها باشد پس اين مكروه است زيرا چه مصلى درين صورت مشابه آنكس مى شود كه بت در بغل دارد وبايد دانست كه در جميع اين صورتها كه مذكور شد نماز جائز است زيرا چه جميع شرائط نماز واركان آن يافته ميشود ليكن مستحب انيست كه درينصورتها نماز اعاده نموده شود بر وجهيكه مشتمل بر كراهيت نباشد وهمچنين هر نمازيكه مع الكراهيت ادا نموده شود ف پس اعاده آن بر وجه مذكور مستحب است ص مسئله ٢٠ تمثال غير ذى روح ف چون درخت وغيره ص مكروه نيست زيرا چه اين تمثال راكسى عبادت نمى كند مسئله ٢١ كشتن مار وكژدم در نماز مضائقه نيست بجهت آنكه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه بكشيد مار وكژدم را اگرچه در نماز باشيد وبجهت آنكه در كشتن آن ازاله تشويش خاطر است پس جائز خواهد شد مانند دفع نمودن شخصى كه مرور كند از پيش روى مصلى

ویستوی جمیع انواع الحیات هو الصحیح لاطلاق ما رویناه ویکره عد الآی والتسبیحات بالید فی الصلوٰة وکذلک عد السور لان ذلک لیس من اعمال الصلوٰة وعن ابی یوسف ومحمد انه لا بأس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا مراعاة لسنة القرأة والعمل بما جاءت به السنة قلنا یمکنه ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعده واللہ اعلم **فصل** ویکره استقبال القبلة بالفرج فی الخلاء لانه علیه السلام نهی عن ذلک والاستدبار یکره فی روایة لما فیه من ترک التعظیم ولا یکره فی روایة لان المستدبر فرجه غیر مواز للقبلة وما ینحط منه ینحط الی الارض بخلاف المستقبل لان فرجه مواز لها وما ینحط منه ینحط الیها ویکره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلی لان سطح المسجد له حکم المسجد حتی یصح الاقتداء منه بمن تحته ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیه ولا یحل للجنب الوقوف علیه ولا بأس بالبول فوق بیت فیه مسجد والمراد ما اعد للصلوٰة فی البیت لانه لم یأخذ حکم المسجد وان ندبنا الیه ویکره ان یغلق باب المسجد لانه یشبه المنع من الصلوٰة وقیل لا بأس به اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰة

و باید دانست که کشتن هر نوع مار در نماز رواست ف وتخصیص نوعی از انواع نیست ص وهمین صحیح است زیرا چه حدیث مذکور مطلق است ف وشامل است مر جمیع انواع مار را ص **مسئله ۲۲** شمار کردن آیات وتسبیحات در نماز مکروه است نزد ابی حنیفه رحمه الله وهمچنین شمار کردن سورها ف ومراد از شمار کردن این چیزها درین مسئله اینست که شمار کند آنرا بانگشتهای دست یا بدانه های تسبیح ص ووجه کراهیت آن اینست که شمار کردن آن ف بطور مذکور ص از اعمال نماز نیست واز صاحبین رحمهما الله مرویست که در شمار کردن آن بطور مذکور مضائقه نیست در جمیع نمازها چه فرض وچه نفل زیرا چه می شمارد آن را بجهت مراعات عدد که رعایت آن سنت است وجواب آن اینست که ممکن است مصلی را که پیشتر از نماز شمار کند آنرا تا حاجت شمار کردن آن بعد از شروع در نماز باقی نماند والله اعلم ؛

فصل ؛ **مسئله ۱** در وقت دفع حاجت بول وغایط رو بقبله نشستن مکروه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم از ان نهی فرموده است وبنا بر یک روایت پشت بقبله نشستن نیز مکروه است زیرا چه درین ترک تعظیم ف قبله ص است وبنا بر روایت دیگر مکروه نیست زیرا چه در صورت نشستن پشت بقبله فرج مقابل قبله نمی شود وانچه از بول وغایط خارج میشود بزمین می افتد ف وسوی قبله نمیرود ص بخلاف آنکه اگر رو بقبله نشیند زیرا چه درین صورت فرج مقابل قبله می شود وبول که از عضو خارج می شود بسوی قبله میرود **مسئله ۲** جماع وبول وغایط بر پشت بام مسجد مکروه است زیرا چه سطح بام مسجد بمنزله مسجد است لهذا اگر اقتدا کند کسی از بام مسجد در پس امامیکه در مسجد نماز میگذارد پس این اقتدا صحیح است وهمچنین اگر معتکف در مسجد بالای بام مسجد رود اعتکاف او باطل نمی شود وهمچنین حلال نیست مر جنب را که بالای بام مسجد استاده شود **مسئله ۳** اگر شخصی جزوی از خانه خود را مسجد بسازد وبرای نماز گذاردن مقرر نماید ولیکن آن را حکم مسجد ندهد پس بالای بام آن خانه بول وغایط کردن مضائقه نیست **مسئله ۴** در مسجد را بند کردن مکروه است زیرا چه این مشابه منع نمودن نماز است وبعضی گفته اند که بند کردن در مسجد در غیر وقت نماز مکروه نیست در صورتیکه خوف این باشد که کسی متاع مسجد خواهد برد ؛

ولا بأس بان ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقوله لا بأس يشير الى انه لا يوجر عليه لكنه لا يأثم به وقيل هو قربة وهذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولي يفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل يضمن والله اعلم بالصواب

باب صلوة الوتر

الوتر واجب عند ابي حنيفة رح وقالا سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر امر وهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالاجماع وانما لا يكفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة فهو المعنى بما روي عنه انه سنة وهو يؤدى في وقت العشاء فاكتفى باذانه واقامته قال الوتر ثلث ركعات لا يفصل بينهن بسلام لما روت عائشة رض ان النبي عليه السلام كان يوتر بثلث وحكى الحسن رح اجماع المسلمين على الثلث وهذا احد اقوال الشافعي رح وفي قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك رح والحجة عليهما ما رويناه ويقنت في الثالثة قبل الركوع وقال الشافعي رح بعده لما روى انه عليه السلام قنت في اخر الوتر وهو بعد الركوع ولنا ما روى انه عليه السلام

مسئلہ ۵ منقش کردن مسجد بگچ یا بچوب ساگوان یا بآب طلا مضائقہ نیست یعنی گناہ نیست ولیکن ہیچ اجر نیست و در ان بعضی گفتہ اند کہ این عمل عبادت است و باید دانست کہ این گفتگو وقتی است کہ مالک از مال خود این عمل نماید و اما متولی مسجد را جائز است کہ صرف نماید مال وقف را در چیزیکہ موجب استحکام مسجد است نہ در چنین فضولیہا حتی اگر از مال وقف چنین عمل کند ضامن خواہد شد واللہ اعلم ؛

باب ہشتم در بیان نماز وتر مسئلہ ۱ نماز وتر واجب است نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ و صاحبین رحمہا اللہ گفتہ اند کہ سنت است چہ آثار سنت در ان ظاہر است زیرا چہ منکر آن کافر نمی شود و برائے آن اذان و اقامت نیست و گفتہ نمیشود و دلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ انیست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ اللہ تعالی زیادہ کرد مر شمارا نماز سوای نماز پنجگانہ و آن وتر است پس نماز وتر را ادا کنید از مابین وقت نماز عشا تا وقت طلوع فجر و این حدیث دلالت میکند برانیکہ نماز وتر واجب است چہ درین حدیث لفظ امر مذکور است و امر موضوع است برای وجوب پس ثابت شد انیکہ نماز وتر واجب است و لہذا قضای آن واجب است باجماع و منکر آن بجہت آن کافر نمی شود کہ وجوب آن بحدیث آحاد ثابت است و اذان و اقامت برای آن بجہت آن گفتہ نمی شود کہ نماز وتر گذاردہ می شود در وقت نماز عشا پس اذان و اقامتیکہ برای نماز عشا گفتہ می شود برای نماز وتر نیز کفایت میکند مسئلہ ۲ نماز وتر سہ رکعت است بیک سلام بجہت آنکہ عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کردہ است کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نماز وتر سہ رکعت میکرد و گفتہ است حسن رحمہ اللہ کہ اجماع مسلمانان برانیست و یک قول شافعی رحمہ اللہ نیز ہمین است و قول دیگر انیست کہ سہ رکعت باین طور کند کہ بعد از دو رکعت سلام بگوید و بعد از ان یک رکعت باقی بخواند و ہمین مختار امام مالک رحمہ اللہ است و حدیث مذکور حجت است برایشان مسئلہ ۳ باید کہ مصلی دعای قنوت بخواند در رکعت سوم قبل از رکوع و شافعی رح گفتہ است بعد از رکوع بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم دعای قنوت خواند در آخر نماز وتر بعد از رکوع و دلیل علمای ما رح انیست کہ مرویست از پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم

قنت قبل الرکوع فیما اذا دعا علی نصف الشیٔ اخرہ و یقنت فی جمیع السنة خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان لقوله

علیه السلام للحسن بن علی حین علمه دعاء القنوت اجعل هذا فی وترک من غیر فصل و یقرأ فی کل رکعة من الوتر فاتحة الکتاب و

سورة لقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القراٰن وان اراد ان یقنت کبر لان الحالة قد اختلفت و رفع یدیه و قنت لقوله علیه السلام

لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منها القنوت ولا یقنت فی صلوٰة غیرها خلافا للشافعی فی الفجر لما روی ابن مسعود رض

انه علیه السلام قنت فی صلوٰة الفجر شهرا ثم ترکه فان قنت الامام فی صلوٰة الفجر یسکت من خلفه عند ابی حنیفة

و محمد وقال ابو یوسف رح یتبعه لانه تبع لامامه والقنوت فی الفجر مجتهد فیه ولهما انه منسوخ ولا متابعة فیه

که دعای قنوت خواند او صلی الله علیه وسلم پیش از رکوع ف و باید دانست که دعاے قنوت اینست اللهم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر ونشکرک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک اللهم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک بالکفار ملحق ص مسئله ۴ باید که دعای قنوت در نماز وتر همیشه در تمام سال بخواند و شافعی رحمه الله گوید که در نصف اخیر رمضان دعای قنوت بخواند در نماز وتر و در باقی سال نخواند و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه تعلیم دعای قنوت کرد مر امام حسن رضی الله عنه را فرموده است این دعا را در نماز وتر بخوان و دران هیچ تفصیل نکرد ف که در نصف اخیر رمضان بخوان و در باقی سال مخوان ص مسئله ۵ در هر رکعت نماز وتر ف قرأت فرض است پس در هر رکعت آن ص سورۂ فاتحه بخواند و ضم کند بآن سورۂ دیگر را بجهت قول او تعالی که بخوانید در نماز چیزی را که میسر شود از قرآن مسئله ۶ هرگاه بخواهد مصلی که دعاے قنوت بخواند باید که تکبیر بگوید و هر دو دست را برداردف چنانچه در وقت تکبیر تحریمه دستها بر میدارد ص و بعد ازان دعای قنوت بخواند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع یکی ازانجمله وقت خواندن دعای قنوت است ف در نماز وتر ص وسوای نماز وتر در نمازهای دیگر دعای قنوت نیست و شافعی رح میگوید که در نماز فجر دعای قنوت مقرر است و علماے ما رحمهم الله می گویند که عبد الله بن مسعود رضی الله عنهما روایت کرده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در نماز فجر یک ماه دعای قنوت خوانده است و بعد ازان ترک کرده است مسئله ۷ اگر حنفی مذهب در پس شافعی مذهب اقتدا کند در نماز فجر پس درین صورت اختلاف است اعنی امام ابو حنیفه و محمد رحمهما الله میگویند که مقتدی مذکور در وقت خواندن دعای قنوت خاموش باشد و ابو یوسف رحمه الله میگوید که دعای قنوت بخواند به تبعیت امام چه مقتدی تابع امام است و خواندن دعای قنوت در وقت نماز فجر مختلف فیه است ف و قطعا منع نیست ص و ابو حنیفه و محمد رحمهما الله میگویند که خواندن دعای قنوت در نماز فجر منسوخ است پس چیزیکه منسوخ است دران متابعت امام بر مقتدی لازم نیست

ثم قيل يقف قائما ليتابعه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي والاول اظهر ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية وعلى المتابعة في قراءة القنوت في الوتر واذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلوته كالفصد وغيره لا يجزيه الاقتداء به والمختار في القنوت الاخفاء لانه دعاء

باب النوافل

السنة ركعتان قبل الفجر واربع قبل الظهر وبعدها ركعتان واربع قبل العصر وان شاء ركعتين وركعتان بعد المغرب واربع قبل العشاء واربع بعدها وان شاء ركعتين والاصل فيه قوله عليه السلام من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة وفسر على نحو ما ذكر في الكتاب غير انه لم يذكر الاربع قبل العصر فلهذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع ولم يذكر الاربع قبل العشاء ولهذا كان مستحبا لعدم المواظبة وذكر فيه ركعتين بعد العشاء وفي غيره ذكر الاربع فلهذا خير الا ان الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة ره على ما عرف من مذهبه والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه خلاف الشافعي رح **قال** ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا وتكره الزيادة على ذلك فاما نافلة الليل قال ابو حنيفة ره ان صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز وتكره الزيادة على ذلك وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلوة الليل ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذالك

وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که مقتدی مذکور استاده ماند درپس امام تا در قیام متابعت امام حاصل شود چه دران متابعت واجب است وبعضی گفته اند که نشیند برای اظهار مخالفت چه اگر خاموش استاده باشد پس او شریک امام خواهد بود ف در خواندن دعای قنوت ص وقول اول اظهر واولی است وباید دانست که مسئله مذکوره دلالت می کند برانکه اقتدای حنفی مذهب درپس شافعی مذهب جائز است ولیکن اگر حنفی مذهب بداند که امام شافعی مذهب موصوف است بصفتیکه آن موجب فساد نماز است در زعم حنفی چنانچه معلوم شود که امام مذکور بعد از وضو فصد نموده است ومعهذا نماز میخواند پس درین صورت اقتدای حنفی درپس شافعی مذهب روا نیست مسئله ۸ مختار در خواندن دعای قنوت در نماز وتر اخفا است چه آن دعا است ف واصل در دعا همین است که باخفا خوانده شود والله اعلم

ص باب ششم دربیان نماز نفل وسنت مسئله ۱ سنت پیش از نماز فجر دو رکعت است وپیش از نماز ظهر چهار رکعت وبعد از نماز ظهر نیز دو رکعت است وبعد از نماز مغرب دو رکعت است وبعد از نماز عشا دو رکعت است واصل دران قول پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که هرکه مداومت نماید این دوازده رکعت نماز را در روز وشب بنا میکند برای او خداتعالی خانهٔ در بهشت ولیکن باید دانست که ازین حدیث ثابت نمی شود که این دوازده رکعت نماز سنت موکده است بلکه ازین استحباب آن ثابت می شود پس اولی انیست که دلیل آورده شود بران باین طور که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران دوازده رکعت مواظبت نموده است وباید دانست که پیش از نماز عصر چهار رکعت مستحب است وهمچنین پیش از نماز عشا نیز چهار رکعت مستحب است مسئله ۲ انسان در نفل گذاردن در روز مختار است اگر خواهد دو دو رکعت بخواند واگر خواهد چهار چهار رکعت بخواند وزیاده بر چهار رکعت بیک سلام گذاردن در روز مکروه است واما در شب پس نزد ابی حنیفه رحمه الله جائز است که تا هشت رکعت نفل بیک سلام گذارد وزیاده بران مکروه است وصاحبین رحمهما الله گفته اند که در شب زیاده نکند بر دو رکعت بیک سلام ودر جامع صغیر مذکور نیست که در شب هشت رکعت نفل بیک سلام جائز است ودلیل کراهت انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بران زیاده نه نموده است

ولولا الکراهة لزاد تعلیما للجواز والافضل فی اللیل عند ابی یوسف ومحمد رح مثنی مثنی وفی النهار اربعا اربعا وعند الشافعی رح فیهما مثنی مثنی وعند ابی حنیفة رح فیهما اربعا اربعا للشافعی رح قوله علیه السلام صلوٰة اللیل والنهار مثنی مثنی ولهما الاعتبار بالتراویح ولابی حنیفة رح انه علیه السلام کان یصلی بعد العشاء اربعا روته عائشة رض وکان یواظب علی الاربع فی الضحی ولانه ادوم تحریمة فیکون اکثر مشقة وازید فضیلة ولهذا لونذر ان یصلی اربعا بتسلیمة لایخرج عنه بتسلیمتین وعلی القلب یخرج والتراویح تؤدی بجماعة فیراعی فیها جهة التیسیر ومعنی ومارواه شفعا لاوترا والله اعلم **فصل** فی القراءة والقراءة فی الفرض واجبة فی الرکعتین وقال الشافعی رح فی الرکعات کلها لقوله علیه السلام لاصلوٰة الا بقراءة وکل رکعة صلوٰة وقال مالک رح فی ثلث رکعات اقامة للاکثر مقام الکل تیسیرا ولنا قوله تعالیٰ فاقرؤا ماتیسر من القرآن والامر بالفعل لایقتضی التکرار

واگر زیاده بران مکروه نمی بود هر آئینه زیاده بران بیک سلام میگذارد برای تعلیم ونزد شیخین رحمهما الله افضل در شب همین است که دو دو رکعت نماز نفل کند بیک سلام و در روز چهار چهار ونزد شافعی رحمه الله افضل دو دو رکعت است چه در روز چه در شب ونزد ابی حنیفه رحمه الله در روز وشب افضل همین است که چهار چهار رکعت بیک سلام ادا نماید ودلیل شافعی رحمه الله حدیث پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که نماز نفل در شب و روز دو دو رکعت است ودلیل صاحبین رح انیست که ایشان قیاس نموده اند نماز نفل را بر نماز تراویح ف چه نماز تراویح نفل شب است ودو رکعت گذاردن دران افضل است ص ودلیل ابی حنیفه رحمه الله یکی انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چهار رکعت نماز نفل میکرد بعد از نماز عشا واین را عائشه رضی الله عنها روایت کرده است ونیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت میکرد بر چهار رکعت نماز چاشت که نفل است ودوم انیست که در گذاردن چهار رکعت نماز بیک سلام مشقت زائد است پس دران ثواب زیاده خواهد شد ولهذا اگر نذر کند کسیکه چهار رکعت نماز بیک سلام خواهم کرد پس او اگر چهار رکعت نماز بیک سلام گذارد از عهدهٔ نذر بیرون می شود واگر بدو سلام گذارد از عهدهٔ نذر بیرون نمی شود واگر نذر کند که چهار رکعت نماز خواهم کرد بدو سلام وبعد ازان چهار رکعت نماز گذارد بیک سلام از عهدهٔ نذر بیرون می شود وجواب از قیاس صاحبین رحمهما الله انیست که نماز تراویح بجماعت گذارده می شود پس دو رکعت دران افضل است تا آسان شود ف پس قیاس نفلهای دیگر بران معقول نیست ص

فصل در بیان قرأت نماز مسئلہ ا در نماز فرض قرأت واجب است در دو رکعت اول وشافعی رحمه الله گفته است که قرأت واجب است در هر رکعت نماز زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که نماز صحیح نمی شود مگر بقرأت وهر رکعت نماز است ف پس در هر رکعت نماز قرأت واجب خواهد شد ص وامام مالک رحمه الله گفته که قرأت در سه رکعت نماز چهارگانی واجب است واین بنا بر آنست که او رحمه الله اکثر رکعت را بمنزلهٔ کل آن اعتبار نموده است بجهت آسانی ودلیل علمای ما رحمهم الله انیست که فرموده خدا تعالیٰ که بخوانید چیزیرا که آسان شود از قرآن امر است وامر بفعل مقتضی تکرار نیست

وانما اوجبنا فی الثانية استدلالا بالاولی لانهما يتشاكلان من كل وجه فاما الاخريان يفارقانهما فی حق السقوط بالسفر وصفة القراءة وقدرها فلا يلحقان بهما والصلوٰة فيما روی مذكورة صريحا فتصرف الی الكاملة وهی الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلی صلوٰة بخلاف ما اذا حلف لا يصلی وهو مخير فی الاخريين معناه ان شاء سكت وان شاء قرء وان شاء سبح كذا روی عن ابی حنيفة رح وهو الماثور عن علی وابن مسعود وعائشة رض الا ان الافضل ان يقرأ لانه عليه السلام داوم علی ذلك ولهذا لا يجب السهو بتركها فی ظاهر الرواية والقراءة واجبة فی جميع ركعات النفل وفی جميع ركعات الوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوٰة علحدة والقيام الی الثالثة كتحريمة مبتداءة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولی الا الركعتان فی المشهور عن اصحابنا رح ولهذا قالوا يستفتح فی الثالثة ای يقول سبحانك اللهم واما الوتر فللاحتياط **قال** ومن شرع فی نافلة ثم افسدها قضاها وقال الشافعی رح لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم علی المتبرع ولنا ان المؤدی وقع قربة فيلزم الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان وان صلی اربعا وقرء فی الاوليين وقعد

وجز این نیست که واجب کردیم ما در رکعت ثانیه قرأت را بدلیل رکعت اولی زیراچه آن هر دو رکعت بهر صورت متشاکل و متناسب اند اما دو رکعت ف دوم در نماز رباعی ص از حکم دو رکعت اول علحده است چه آن در ایام سفر ساقط میشود پس از روی صفت وقدر بدو رکعت اول لاحق نخواهد شد وحدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رحمه الله دران لفظ صلوٰة بتصریح مذکور است پس منصرف خواهد شد بسوی صلوٰة کامله وآن از روی عرف دو رکعت است چنانکه اگر کسی حلف کند وگوید که لا یصلی صلوٰة بخلاف آنکه حلف کند وگوید لا یصلی مسئله ۵ مصلی در دو رکعت اخیر مختار است میان سه چیز اعنی اگر خواهد خاموش ماند واگر خواهد سورهٔ فاتحه بخواند واگر خواهد سبحان الله گفته باشد واین مرویست از ابی حنیفه رحمه الله وهمچنین مرویست از علی وابن مسعود وعائشه رضی الله عنهم ولیکن باید دانست که افضل انیست که سورهٔ فاتحه بخواند زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بر قرأت سورهٔ فاتحه مداومت نموده است ف پس آن افضل است وواجب نیست ص ولهذا اگر بسهو ترک کند آنرا مصلی سجده سهو براو واجب نمیشود بنا بر ظاهر روایت مسئله ۶ در هر رکعت نماز نفل قرأت واجب است زیراچه هر دو رکعت از نماز نفل چهارگانی نماز علحده است واستاده شدن برای رکعت سوم بعد از قعدهٔ اولی دران بمنزلهٔ تحریمه جدید است ولهذا اگر نیت کند کسی چهار رکعت نماز نفل را و تحریمه به بندد پس بسبب این تحریمه واجب نمی شود مگر دو رکعت وهمین روایت مشهور است از علمای ما رحمهم الله ولهذا فقها گفته اند که در رکعت سوم باز تکبیر تحریمه بگوید وباید دانست که در هر رکعت نماز وتر نیز قرأت واجب است بنا بر احتیاط ف زیراچه احتمال است که سنت باشد چنانچه گفته اند بآن صاحبین رحمهما الله ودرینصورت قرأت در هر رکعت واجب خواهد بود ص مسئله ۷ اگر شخصی شروع کند در نماز نفل وبعد ازان بشکند آنرا پس قضای آن براو واجب است وشافعی رحمه الله گفته است که قضای آن براو واجب نیست زیراچه او متبرع است دران وبر متبرع چیزی لازم نمی شود وعلمای ما رح میگویند که هر قدر نماز که بعد از شروع یافته میشود عبادت است پس اتمام آن لازم است تا آنقدر که یافته شده است باطل نگردد پس اگر شخصی شروع کند در چهار رکعت نفل ودو رکعت ازان بگذارد باین طور که قرأت بخواند دران وبعد ازان نشیند بقدر تشهد

ثم افسد الاخريين قضى ركعتين لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة بمنزلة التحريمة مبتدءة فيكون ملزما هذا اذا افسد الاخريين بعد الشروع فيهما ولو افسد قبل الشروع فى الشفع الثانى لا يقضى الاخريين وعن ابى يوسف انه يقضى اعتبارا للشروع بالنذر ولهما ان الشروع ملزم ما شرع فيه وما لا صحة له الا به وصحة الشفع الاول لا تتعلق بالثانى بخلاف الركعة الثانية وعلى هذا سنة الظهر لانها نافلة وقيل يقضى اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحدة وان صلى اربعا ولم يقرء فيهن شيئا اعاد ركعتين وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف يقضى اربعا وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والاصل فيها ان عند محمد ترك القراءة فى الاوليين او فى احدهما يوجب بطلان التحريمة لانها تعقد للافعال وعند ابى يوسف ترك القراءة فى الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة وانما يوجب فساد الاداء لان القراءة ركن زائد

وبعد ازان بشكند دو ركعت باقى راپس درين صورت واجب است براو كه قضا كند دو ركعت را زيراچه درين صورت دوگانهٔ اول تمام مى شود واستادن براى ركعت سوم بمنزلهٔ تحريمه جديدست ف براى دوگانهٔ آخر ص پس آن دوگانه نيز بسبب شروع واجب خواهد شد ف وچون شكست آن را قضاى آن براو واجب خواهد شد ص واين وقتى است كه شكسته باشد دوگانهٔ اخير را بعد از شروع نمودن دران واگر ترك كند آنرا ف بعد از اداى دوگانهٔ اول ص پيش از شروع در دوگانهٔ اخير پس درينصورت قضاى آن دوگانه برو واجب نمى شود ف چه شروع دران يافته نشد تا آن واجب مى شد بسبب شروع ص واز ابى يوسف مرويست كه درينصورت نيز قضاى دوگانهٔ اخير برو واجب است بجهت آنكه ابو يوسف رح شروع كردن نماز نفل را قياس كرده است بنذر ف ودرصورتيكه كسى نذر كند چهار ركعت نماز را پس اداى چهار ركعت براو واجب مى شود وهمچنين درصورتيكه نيت چهار ركعت نماز نفل كند پس اداى آن چهار ركعت براو واجب خواهد بود لهذا درصورت مذكوره قضاى دوگانهٔ اخير واجب مى شود بر شخص مذكور ص ودليل طرفين رحمهما الله انيست كه بسبب شروع لازم مى شود چيزيكه دران شروع يافته مى شود وهم لازم مى شود چيزيكه موقوف است بران صحت آن چيزيكه دران شروع نموده شده است ف ودرصورت مذكوره ص صحت دوگانهٔ اول بدوگانهٔ اخير تعلق ندارد بخلاف ركعت دوم ف كه تعلق آن بركعت اول ظاهر است ص وبرهمين قياس است ف چهار ركعت ص سنت ظهر چه آن نيز نفل است وبعضى گفته اند كه چهار ركعت سنت ظهر بمنزلهٔ يك نماز است پس اگر فاسد كند دوگانه را از ان قضاى چهار ركعت واجب ميشود احتياطا مسئله ۵ اگر ف شخصے نيت كند چهار ركعت نفل را ص وبگذارد آن چهار ركعت را وليكن در هيچ ركعت قرأت نخواند پس واجب است براو قضاى دو ركعت نماز نزد طرفين رحمهما الله واز ابى يوسف رح مرويست كه درينصورت براو قضاى چهار ركعت واجب است واين مسئله بر هشت وجه است ف وبايد دانست ص كه بناى اين اختلاف بران است كه نزد محمد رح ترك قرأت در هر دو ركعت دوگانهٔ اول يا در يك ركعت از ان موجب بطلان تحريمه است زيراچه تحريمه منعقد مى شود براى افعال ف نماز ص ونزد ابى يوسف رح ترك قرأت در دوگانهٔ اول موجب بطلان تحريمه نيست بلكه جز اين نيست كه سبب فساد اداى نماز ميشود چه قرأت ركن زائد است

الا ترى ان للصلوة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا يبطل التحريمة وعند ابي حنيفة رح ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احديهما لا يوجب لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة وفسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه فقضينا بالفساد في حق وجوب القضاء وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا اذا ثبت هذا نقول اذا لم يقرأ في الكل قضى ركعتين عندهما لان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول عندهما فلم يصح الشروع في الثاني وبقيت عند ابي يوسف رح فصح الشروع في الشفع الثاني ثم اذا فسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع عنده ولو قرأ في الاوليين لا غير فعليه قضاء الاخريين بالاجماع لان التحريمة لم تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة لا يوجب فساد الشفع الاول

ولو قرأ في الاخريين لا غير فعليه قضاء الاوليين بالاجماع لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني وعند ابي يوسف رح ان صح فقد اداها

لهذا نماز یافته می شود بدون قرأت ف چون نماز امی ص ولیکن بدون قرأت ادای نماز صحیح نمی شود پس ترک قرأت موجب فساد اوست و بسبب آن تحریمه باطل نمی شود ف چه ترک او ابعد از شروع موجب بطلان تحریمه نیست ص پس فساد آن موجب بطلان تحریمه بطریق اولی نخواهد شد و نزد ابی حنیفه رحمه الله ترک قرأت در هر دو رکعت دوگانه اول موجب بطلان تحریمه است و ترک قرأت در یک رکعت ازان موجب بطلان تحریمه نیست زیرا چه هر دوگانه از نماز نفل نماز علیحده است ف پس اگر ترک کند قرأت را در هر دو رکعت دوگانهٔ اول باطل خواهد شد تحریمه ص زیرا چه اصلا قرأت یافته نشد و اگر در یک رکعت ازان قرأت ترک کند تحریمه باطل نخواهد شد چه در فساد آن بسبب ترک قرأت در یک رکعت ازان اختلاف است پس حکم نموده شد که بسبب ترک قرأت در یک رکعت از دوگانهٔ اول فاسد می شود آن دوگانه ف و قضای آن واجب می شود ص ولیکن تحریمه باقی می ماند احتیاطا در حق لزوم دوگانه دوم ف حتی که دوگانهٔ دوم نیز بعد از شروع دران لازم می شود بنا بر تحریمهٔ اول ص و هرگاه قاعدهٔ هر یک از علمای ثلاثه معلوم شد پس باید دانست که در صورتیکه قرأت نخواند شخص مذکور در هیچ رکعت از نماز مذکور پس بر او قضاے دو رکعت نماز واجب می شود نزد طرفین رحمهما الله زیرا چه تحریمه درین صورت باطل گشت نزد طرفین رحمهما الله بسبب ترک کردن قرأت در دوگانهٔ اول پس شروع در دوگانهٔ دوم صحیح نخواهد شد و نزد ابی یوسف رح تحریمه باقی می ماند پس شروع در دوگانهٔ دوم صحیح خواهد شد و بعد ازان چون فاسد کرد جمیع نماز را بسبب ترک کردن قرأت در جمیع پس بر او قضای چهار رکعت واجب خواهد شد نزد ابی یوسف رحمه الله و اگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اول فقط پس درین صورت بر او قضای دوگانهٔ اخیر است باجماع زیرا چه درین صورت تحریمهٔ او باطل نمی شود ف نزد همه ص پس صحیح خواهد شد شروع در دوگانهٔ اخیر و بعد ازان چون فاسد کرد آنرا بسبب ترک قرأت دران پس قضای آن بر او واجب خواهد شد اما دوگانهٔ اول پس آن تمام و صحیح شده است زیرا چه فساد دوگانهٔ دوم بسبب ترک قرأت موجب فساد دوگانهٔ اول نیست و اگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اخیر فقط نه در دوگانهٔ اول پس بر او واجب است قضاے دوگانهٔ اول باجماع زیرا چه نزد طرفین رح شروع در دوگانهٔ اخیر صحیح نشد و نزد ابی یوسف رح اگرچه شروع در دوگانهٔ اخیر صحیح است ولیکن ادای آن نیز صحیح گشته است

ولو قرأ في الاوليين واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين بالاجماع ولو قرأ في الاخريين وفي احدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين بالاجماع ولو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين على قول ابي يوسف رح قضاء الاربع وكذا عند ابي حنيفة رح لان التحريمة باقية وعند محمد رح قضاء الاوليين لان التحريمة قد ارتفعت عنده وقد انكر ابو يوسف رح هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن ابي حنيفة رح انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد رح لم يرجع عن روايته عنه

ولو قرأ في احدى الاوليين لا غير قضى اربعا عندهما وعند محمد رح قضى ركعتين ولو قرأ في احدى الاخريين لا غير قضى اربعا عند ابي يوسف رح وعندهما ركعتين قال رح تفسير قوله عليه السلام لا يصلي بعد صلوة مثلها يعني ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة فيكون بيان فرضية القراءة في ركعات النفل كلها ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام لقوله عليه السلام صلوة القاعد على النصف من صلوة القائم ولان الصلوة خير موضوع وربما يشق عليه القيام فيجوز له تركه كيلا ينقطع عنه واختلفوا في كيفية القعود والمختار ان يقعد كما يقعد في حالة التشهد لانه عهد مشروعا في الصلوة وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند ابي حنيفة رح وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس

واگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اول ودر یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس بر وقضای دوگانهٔ اخیر است باجماع وهمچنین اگر قرأت خواند در دوگانهٔ اخیر ودر یک رکعت از دوگانهٔ اول پس درینصورت نیز بر او قضای دوگانهٔ اول است باجماع واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول ودر یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس درینصورت بنا بر قول ابی یوسف رح بر او قضای چهار رکعت است وهمچنین نزد ابی حنیفه رح نیز زیرا چه نزد شیخین رح درینصورت تحریمه باقی است ونزد محمد رح بر او قضای دوگانهٔ اول است زیرا چه تحریمه درینصورت نزد او باطل میگردد ف پس شروع در دوگانهٔ اخیر یافته نشد ص وابو یوسف رح انکار کرد ازینکه این روایت محمد رح از وست وگفت به محمد رح که روایت کردم از ابی حنیفه رح که لازم است مر آن شخص را قضای دو رکعت لیکن محمد رح رجوع نکرد ازین روایت از ابی یوسف رح واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول فقط پس بر او قضای چهار رکعت است نزد شیخین رح ونزد محمد رح بر او قضای دو رکعت است واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر فقط پس درین صورت بر او قضاے چهار رکعت است نزد ابی یوسف رح ونزد طرفین رح بر او قضای دو رکعت است وانچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است لا یصلی بعد صلوة مثلها تفسیر آن اینست که خوانده نشود دو رکعت بقرأت ودو رکعت بغیر قرأت پس حدیث مذکور بیان فرضیت قرأت در هر رکعت نماز نفل باشد مسئله ۶ اگر شخصے نماز نفل را نشسته گذارد با وجود قدرت بر قیام جائز است باجماع بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ثواب نماز قاعد نصف ثواب نماز قائم است وبجهت آنکه نماز عمل نیک است وگذاردن آن ف همیشه ص مشروع است وبسا اوقات ایستادن شاق می شود بر انسان پس اگر ایستادن برای نماز نفل واجب باشد پس انسان در اکثر اوقات از گذاردن نماز باز خواهد ماند ف لهذا ترک آن جائز داشته شد ص وباید دانست که در کیفیت نشستن برای نماز نفل اختلاف است ومختار اینست که نشیند بطوریکه می نشیند در حالت تشهد چه باین وضع نشستن در نماز معلوم ومعهود است در شرع مسئله ۷ اگر شروع کند شخصے نماز نفل را در حالیکه ایستاده است وبعد ازان نشیند بدون عذر پس نماز او جائز وصحیح است نزد ابی حنیفه رحمه الله بنا بر استحسان ونزد صاحبین رحمهما الله جائز نیست وهمین موافق قیاس است

لان الشروع معتبر بالنذر له انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص

على القيام لا يلزمه القيام عند بعض المشائخ رح ومن كان خارج المصر تنفل على دابته الى اى جهة توجهت يومى ايماء لحديث

ابن عمر رضي الله عنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يصلي على حمار وهو متوجه الى خيبر يومى ايماء

ولان النوافل غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة او ينقطع هو عن القافلة

اما الفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل وعن ابي حنيفة رح انه ينزل لسنة الفجر لانها اكد من

سائرها والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط السفر والجواز في المصر وعن ابي يوسف رح انه يجوز في المصر ايضا

زیرا چه شروع در نفل بمنزلهٔ نذر است ف واگر نذر کند کسی که دو رکعت نماز استاده خواهم گذارد پس جائز نیست وی را که نشسته گذارد آنرا بدون عذر پس درصورتیکه شروع کند نفل را در حالت قیام باید که نشسته گذاردن آن جائز نباشد ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که شخص مذکور در باقی نماز مباشرت بقیام ننموده است و قدریکه در آن مباشرت بقیام نموده است در ابتدا صحت آن نیز بدون قیام ممکن است ف پس صحت آنقدر موقوف نخواهد بود برانیکه باقی نماز را استاده گذارد و هرگاه چنین شد پس قیام در باقی نماز لازم نیست چه بسبب شروع لازم نمی شود مگر چیزیکه در آن شروع کرده است یا چیزیکه موقوف است بران صحت آن ص بخلاف آنکه اگر کسی نذر کند که دو رکعت نماز استاده خواهم کرد ف چه درینصورت برا و لازم است که دو رکعت نماز استاده گذارد ص زیرا چه او تصریح نموده است نذر خود بانیکه استاده خواهد کرد حتی که اگر تصریح نمیکرد بآن ف بلکه مطلق میگفت ص پس بعضی از مشائخ گفته اند که استاده نماز گذاردن برا و لازم نمی شد مسئله ۸ اگر شخصی در بیرون شهر سوار باشد بر ستوری و نماز نفل گذارد بر پشت آن و رکوع و سجود با یما و اشاره ادا نماید پس این جائز است اگرچه ستور مذکور متوجه نباشد بسوی قبله بجهت آنکه مرویست که عبد الله ابن عمر رضی الله عنه گفته است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم را دیدم که نماز میگذارد بر پشت حمار در حالیکه متوجه بسوی خیبر است و رکوع و سجود با یما ادا می نماید و بجهت آنکه گذاردن نماز نفل مقید بوقتی از اوقات نیست پس اگر برای گذاردن نفل فرود آمدن از پشت مرکوب و متوجه شدن بسوی قبله لازم شود پس لازم می آید که سوار از نماز نفل باز ماند یا از قافله جدا افتد و اما گذاردن نماز فرض پس آن مختص است بوقتی از اوقات ف پس برای آن فرود آمدن از پشت مرکوب و متوجه شدن بسوی قبله شاق نیست و باید دانست که ص نمازهای سنت که مقرر است ف چون سنت ظهر وغیره ص از قبیل نماز نفل است ف پس گذاردن آن نیز بر پشت ستور سوار را جائز است ص و از ابی حنیفه رح مرویست که برای سنت فجر باید که از پشت ستور فرود آید چه آن موکده ترین سنتها است و باید دانست که انچه مذکور شد درین مسئله که شخص مذکور سوار است بیرون شهر باشد دلالت میکند برانیکه برای جواز نفل بر پشت ستور حد سفر شرط نیست و هم دلالت میکند برانیکه ادای نفل بر پشت ستور در میان شهر جائز نیست و از ابی یوسف رح مرویست که در شهر نیز جائز است

ذ وجه الظاهر ان النص ورد خارج المصر والحاجة الى الركوب فيما اغلب فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة
نازلا ثم ركب استقبل لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل انعقد
لوجوب الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن ابي يوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عن محمد
اذا نزل بعدما صلى ركعة والاصح هو الظاهر **فصل** في قيام رمضان يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد
العشاء فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات كل ترويحة بتسليمتين ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة ثم
يوتر بهم ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة كذا روى الحسن عن ابي حنيفة رح لانه واظب عليها الخلفاء
الراشدون والنبي عليه السلام بين العذر في تركه المواظبة وهو خشية ان تكتب علينا والسنة فيها الجماعة
لكن على وجه الكفاية حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك

ولیکن ظاہر روایت انیست کہ در بیرون شہر جائزاست و در شہر جائز نیست ف زیراچہ جواز بر پشت ستور بطور مذکور خلاف قیاس است
ص ونص بجواز آن وارد شدہ است در بیرون شہر ف پس بران اکتفا نمودہ خواہد شد وحال شہر وبیرون برابر نیست ص چہ حاجت
بسواری اغلب در بیرون شہر است مسئلہ ۹ اگر شروع کند کسی نفل را در حالیکہ سوار است ف بر پشت ستور ص بعد ازان فرود آید
پس جائز است وی را بنا کردن واگر بر روی زمین استادہ شروع کند نماز نفل را و یک رکعت ازان گذارد و بعد ازان سوار شود
پس باید کہ استیناف کند زیراچہ تحریمہ او در صورت اولی منعقد است بر وجہیکہ جائز است وی را کہ از ستور فرود آید و ادای رکوع وسجود
نماید چہ او قادر است بر فرود آمدن پس ہر گاہ از ستور فرود آمد و رکوع وسجود ادا کرد جائز خواہد شد و در صورت دوم تحریمہ او منعقد شدہ است
بر وجہیکہ موجب رکوع وسجود است پس جائز نیست وی را کہ ترک نماید چیزی را کہ لازم شدہ است بروی بغیر عذر ف واین فرق کہ مذکور شد
میان دو صورت بنا بر ظاہر روایت است ص واز ابی یوسف رح مرویست کہ در صورت اول نیز باید کہ استیناف نماید ف بعد از
فرود آمدن از ستور ص وہمچنین مرویست از محمد رح کہ اگر فرود آید از ستور بعد از ادای یک رکعت بر پشت آن باید کہ استیناف نماید
واصح ہمان ظاہر روایت است واللہ اعلم

فصل در بیان نماز تراویح در ماہ رمضان مسئلہ ۱ بعد از نماز عشا در ماہ رمضان باید کہ بیست رکعت نماز گذارند با جماعت بایطور
کہ بعد از ہر دوگانہ سلام دہند وبعد ہر چہار رکعت مقدار آن نشینند ف واین نماز را نماز تراویح میگویند ص وہر چہار رکعت را
ترویحہ می نامند وباید کہ بعد از ادای نماز تراویح نماز وتر را با جماعت گذارند وباید دانست کہ تمام تراویح سنت است چنانچہ روایت
کردہ است این را حسن رح از ابی حنیفہ رح ووجہ آن انیست کہ خلفای راشدین رض بران مواظبت نمودہ اند وپیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
در ترک مواظبت عذر بیان نمودہ است وفرمودہ است کہ ترک مواظبت میکنم باین خوف کہ اگر من مواظبت نمایم شاید کہ برامت من
فرض شود وباید دانست کہ جماعت در نماز تراویح سنت است ولیکن بر وجہ کفایت حتی کہ اگر ہمہ اہل مسجد ترک جماعت نمایند پس
آنہا تارک سنت میشوند واگر بعضے از آنہا جماعت نمایند در مسجد وبعضے از انہا در مسجد حاضر نشوند پس او تارک سنت نمی شود

للفضیلة لان افراد الصحابة رض یروی عنهم التخلف والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحة وکذا بین الخامسة وبین الوتر لعادة اهل الحرمین واستحسن البعض الاستراحة علی خمس تسلیمات ولیس بصحیح وقوله ثم یوتر بهم یشیر الی ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبه قال عامة المشائخ رح والاصح ان وقتها بعد العشاء الی اٰخر اللیل قبل الوتر وبعده لانها نوافل سُنّت بعد العشاء ولم یذکر قدر القرأة واکثر المشائخ رح علی ان السنة فیها الختم مرة فلا یترک لکسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حیث یترکها لانها لیست بسنة ولا یصلی الوتر بجماعة فی غیر شهر رمضان علیه اجماع المسلمین واللّٰه اعلم

باب ادراک الفریضة

ومن صلی رکعة من الظهر ثم اقیمت یصلی اخری صیانة للمؤدی عن البطلان ثم یدخل مع القوم احرازا لفضلیة الجماعة وان لم یقید الاولی بالسجدة یقطع ویشرع مع الامام هو الصحیح لانه بمحل الرفض والقطع

وجز این نیست که او از فضیلت جماعت محروم می ماند و وجه آن انیست که بعضے از صحابه رض نماز تراویح در خانه تنهای گذاردند و در جماعت حاضر نمی شدند و باید دانست که چنانچه نشستن در میان دو تراویح بمقدار یک ترویحه مستحب است همچنین مستحب است نشستن بمقدار مذکور میان ترویحه پنجم و میان نماز وتر چه همین عادت اهل مکه و مدینه است ف و باید دانست که احسن در نیت تراویح اینست که نیت سنت کند زیراچه تراویح سنت است و بعضی گفته اند که به نیت مطلق سنت ادا نمی شود بلکه نیت سنت دران ضرورست لهذا باید که در هر نماز سنت نیت سنت کند تا سنت ادا شود و وتر جمیع علما متفق علیه گردد ص و بعضی مشائخ گفته اند که مستحسن است استراحت بر سر هر پنج سلام ف اعنی بعد ده رکعت ص لیکن این صحیح نیست و باید دانست که اکثر مشائخ گفته اند که وقت نماز تراویح بعد از گذاردن نماز عشا است تا آن زمان که نماز گذارده شود و بعد از گذاردن نماز وتر وقت نماز تراویح باقی نمی ماند و اصح انیست که وقت نماز تراویح بعد از گذاردن نماز عشا است تا دم صبح هم پیش از نماز وتر و هم بعد از نماز وتر باید دانست که محمد رحمه اللّٰه مقدار قرأت را در نماز تراویح ذکر نکرده است و لیکن اکثر مشائخ براین اند که سنت دران ختم قرآن است یک بار در تمامی ماه رمضان و این ختم را ترک نباید کرد بجهت کم رغبتی مقتدیان بخلاف دعاهائیکه بعد از تشهد است چه امام را باید که ترک کند آنرا بسبب کم رغبتی مقتدیان زیراچه دعاهای مذکوره مستحب است و سنت نیست و باید دانست که نماز وتر بجماعت گذارده نمیشود در غیر ماه رمضان و براین اجماع مسلمین است و اللّٰه اعلم

باب دهم در بیان ادراک فریضه **مسئله** اگر شخصے ف تنها ص شروع کرده باشد در نماز ظهر ف مثلا پس ص اگر یک رکعت نماز ظهر گذارده باشد و بعد ازان اقامت نموده شود ف برای نماز ظهر مذکور پس باید که شخص مذکور ص یک رکعت دیگر بخواند تا دوگانه گردد و آنچه ادا کرده است از نماز از بطلان محفوظ ماند و بعد ازان ف سلام داده ص داخل شود در نماز جماعت تا ثواب جماعت دریابد و اگر شخص مذکور در رکعت اول تا هنوز سجده نکرده باشد پس باید که قطع کند نماز خود را و اقتدا نماید در پس امام و همین صحیح است زیراچه قطع آنقدر نماز برای تحصیل فضیلت جماعت جائز ست

للاکمال بخلاف ما اذا کان فی النفل لانہ لیس لاکمال ؏ ولو کان فی السنۃ قبل الظہر والجمعۃ فاقیم او خطب یقطع علی رأس الرکعتین

یروی ذلک عن ابی یوسف رہ وقد قیل یتمہا وان کان قد صلی ثلثا من الظہر یتمہا لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل

النقض بخلاف ما اذا کان فی الثالثۃ بعد ولم یقیدہا بالسجدۃ حیث یقطعہا لانہ بمحل الرفض وتخیر ان شاء عاد

فقعد وسلم وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوۃ الامام واذا اتمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم نافلۃ لان

الفرض لایتکرر فی وقت واحد فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معہم لانہ لو اضاف الیہا اخری

تفوتہ الجماعۃ وکذا اذا قام الی الثانیۃ قبل ان یقیدہا بالسجدۃ وبعد الاتمام لایشرع فی صلوۃ الامام لکراہیۃ النفل بعدہ

چہ در ان اکمال آنست ف نہ ابطال آن ص بخلاف آنکہ شروع کردہ باشد در نماز نفل زیرا چہ قطع آن اکمال فرض نیست مسئلہ ۲
اگر اقامت نمودہ شود برای نماز ظہر درحالیکہ شخصی در نماز سنت ظہر شروع کردہ است پس باید کہ شخص مذکور دوگانہ ازان تمام
کردہ داخل شود در نماز جماعت وہمچنین اگر امام خطبہ شروع کند درحالیکہ شخصے در نماز سنت جمعہ شروع کردہ است پس باید
کہ شخص مذکور دوگانہ ازان تمام کردہ سلام دہد وخاموش نشیند واین مرویست از ابی یوسف رحمہ اللہ وبعضے گفتہ اند کہ
آن چہار رکعت سنت را تمام کند واگر شخص مذکور سہ رکعت از سنت مذکورہ خواندہ باشد پس باید کہ تمام کند آنرا ف باینطور
کہ یک رکعت باقی را بخواند ص زیرا چہ اکثر شی در حکم کل است پس باید کہ بعد از گذاردن سہ رکعت ازان نشکند آنرا بخلاف آنکہ
دو رکعت ازان گذاردہ برای رکعت سوم استادہ شدہ باشد ولیکن ہنوز در رکعت سوم سجدہ نکردہ باشد چہ درین صورت باید کہ قطع کند
رکعت سوم را زیرا چہ رکعت سوم ہنوز ناقص ست وترک آن برای تحصیل فضیلت جماعت جائز ست وباید دانست کہ درینصورت
شخص مذکور مختار است اگر خواہد نشیند ونشستہ سلام گوید ف وبعد ازان استادہ شود برای اقتدا در پس امام ص وتکبیر
تحریمہ بگوید واگر خواہد ف نہ نشیند بلکہ چنانکہ ص استادہ ف است در ہمان حالت ص تکبیر تحریمہ بگوید برای اقتدا در پس امام
مسئلہ ۳ اگر شخصے تنہا نماز ظہر گذارد وبعد از تمام نماز او اقامت نمودہ شود برای نماز جماعت پس باید کہ شخص مذکور اقتدا کند در
پس امام ولیکن این نماز نفل خواہد شد زیرا چہ نماز فرض مکرر نمیشود در یک وقت مسئلہ ۴ اگر شخصی تنہا یک رکعت نماز فجر
گذاردہ باشد وبعد ازان اقامت نمودہ شود ف برای نماز جماعت ص پس ف باید کہ ص شخص مذکور قطع کند نماز خود را واقتدا کند
در پس امام زیرا چہ او اگر یک رکعت دیگر بخواند جماعت فوت خواہد شد وہمچنین اگر شخص مذکور استادہ شدہ باشد برای رکعت دوم
وہنوز سجدہ نکردہ باشد ف باید کہ قطع کند نماز خود را واقتدا کند در پس امام ص واگر شخص مذکور تمام کردہ باشد نماز خود را پس نباید کہ بعد ازان
اقتدا کند در پس امام زیرا چہ این نفل است ونفل بعد از نماز فجر مکروہ است وہمچنین ف اگر شخصے ص نماز عصر ف را تنہا گذاردہ باشد
وبعد ازان اقامت نماز جماعت شود پس او را نباید کہ اقتدا کند در پس امام چہ این نفل است ونفل بعد از نماز عصر مکروہ است

وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية لان التنفل بالثلث مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة لامامه ومن دخل مسجدا قد اذن

فيه يكره له ان يخرج حتى يصلي لقوله عليه السلام لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع

قال الا اذا كان ينتظم به امر جماعة لانه ترك صورة تكميل معنى وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء فلا بأس

بان يخرج لانه اجاب داعي الله مرة الا اذا اخذ المؤذن في الاقامة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا وان كانت العصر او المغرب

او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فيها لكراهية التنفل بعدها ومن انتهى الى الامام في صلوة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر ان خشي ان تفوته

ركعة ويدرك الاخرى يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين وان خشي فوتها دخل مع الامام

ص وهمچنین اگر نماز مغرب ف تنها گذارده باشد واقامت نماز جماعت نموده شود پس ویرا نباید که داخل شود در نماز امام ص در ظاهر روایت زیرا چه سه رکعت نماز نفل کردن مکروه است واگر او یک رکعت زیاده نموده چهار رکعت گرداند پس درین مخالفت امام می شود مسئله ۵ بیرون رفتن از مسجد بعد اذان مکروه است ف انسان را ص مگر بعد از انکه ادا کند نماز را زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بیرون نمیرود از مسجد بعد از اذان مگر ف دو شخص یکے ص منافق ف و دوم ص شخصیکه بیرون رود برای دفع حاجت بقصد مراجعت بعد از دفع حاجت ولیکن باید دانست که اگر شخصے بعد از اذان از مسجد مذکور برود بجهت آنکه انتظام جماعت در مسجد دیگر موقوف بر حضور ویست پس درین صورت رفتن از مسجد مذکور ویرا جائز است زیرا چه این رفتن برای تکمیل جماعت دیگر است ف نه برای ترک جماعت ص واگر شخص مذکور نماز گذارده باشد و وقت نماز وقت ظهر یا عشا باشد پس درینصورت جائز است وی را که بعد از اذان از مسجد برود زیرا چه او داعی خدا را یک بار اجابت کرده است مگر در صورتیکه در مسجد نشسته باشد تا آن زمان که مؤذن اقامت شروع نماید ف درین وقت از مسجد نرود بلکه بجماعت نماز داخل شود چه اگر درین وقت برود وشریک جماعت نشود ص متهم خواهد شد بمخالفت جماعت واگر وقت مذکور وقت فجر یا عصر یا مغرب باشد پس جائز است ویرا که از مسجد مذکور برود واگرچه مؤذن در اقامت شروع نماید ف چه اگر شخص مذکور درین اوقات اقتدا نماید در پس امام ونماز جماعت گذارد پس این نماز نفل است ص ونفل درین اوقاتها مکروه است مسئله ۶ اگر شخصے ف در مسجد ص در آید در وقت نماز فجر ف وببیند که امام در نماز فرض داخل است وجماعت قائم است ص وحال آنکه شخص مذکور دو رکعت ف سنت ص فجر را ادا نکرده است پس اگر آن شخص بداند که بسبب گذاردن دو رکعت یک رکعت نماز جماعت فوت خواهد شد ورکعت دیگر را خواهد یافت پس ف درینصورت ص باید که شخص مذکور دو رکعت سنت را اولا گذارد نزد دروازهٔ مسجد وبعد از ان داخل شود ف در نماز جماعت ص زیرا چه ف درینصورت ص ممکن ست ویرا که فضیلت سنت وفضیلت جماعت هر دو را حاصل نماید واگر خائف باشد ف از ینکه اگر مشغول شود بادای دو رکعت سنت ص یک رکعت فرض را بجماعت نخواهد یافت ف پس باید که ترک کند سنت را ودر پس امام اقتدا نماید

لان ثواب الجماعۃ اعظم والوعید بالترک الزم بخلاف سنۃ الظہر حیث یترکہا فی الحالین لانہ یمکنہ اداؤھا فی الوقت بعد الفرض ھو الصحیح وانما الاختلاف بین ابی یوسف ومحمد رح فی تقدیمہا علی الرکعتین وتاخیرھا عنہما ولا کذلک سنۃ الفجر علی مانبین ان شاء اللہ تعالی والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراھۃ فی المسجد اذا کان الامام فی الصلوۃ والافضل فی عامۃ السنن و النوافل المنزل ھو المروی عن النبی علیہ السلام واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیھما قبل طلوع الشمس لانہ یبقی نفلا مطلقا وھو مکروہ بعد الصبح ولا بعد ارتفاعھا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد رح احب الی ان یقضیھما الی وقت الزوال لانہ علیہ السلام قضاھا بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس ولھما ان الاصل فی السنۃ ان لا تقضی لاختصاص القضاء بالواجب والحدیث ورد فی قضائھما تبعا للفرض فبقی ما وراءہ علی الاصل

ص زیراچہ ثواب جماعت عظیم تر است ودر ترک آن وعید است ف وانچہ مذکور شد حکم سنت فجر است ص ودر سنت ظہر حکم اینست کہ در ہر دو صورت سنت را موقوف دارد ف ودر جماعت داخل شود ص زیراچہ ادای سنت ظہر بعد از ادای فرض ممکن است ف بخلاف سنت فجر چہ ادای آن در وقت فجر بعد از ادای نماز فرض جائز نیست بنابر وجہیکہ ذکر آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالی ص پس شخص مذکور بعد از ادای فرض ظہر با جماعت چہار رکعت سنت را ادا خواہد کرد در وقت ظہر واین صحیح است ف ودرین اختلاف نیست ص ولیکن اختلاف است میان ابی یوسف ومحمد رح در تقدیم آن ہر دو رکعت سنت کہ بعد از فرض ظہر است ف اعنی ابو یوسف رح میگوید کہ آن چہار رکعت را اول بگذارد وبعد از آن دو رکعت سنت ظہر را ادا کند زیراچہ آن چہار رکعت را حق تقدیم است بر دو رکعت مذکور پس بقدر امکان مقدم نمودہ خواہد شد ومحمد رح میگوید کہ آن چہار رکعت را بعد ادای دو رکعت سنت ظہر ادا باید کرد چہ آن از موضع خود فوت شدہ است واگر آنرا مقدم گذاردہ شود آن دو رکعت نیز از موضع خود فوت می شود وباید دانست کہ صدر شہید این اختلاف را بر عکس نقل کردہ است ص وباید دانست کہ انچہ مذکور شد کہ شخص مذکور دو رکعت ف سنت فجر را نزد ص دروازۂ مسجد گذارد دلالت میکند بر انکہ گذاردن آن در مسجد وقتیکہ امام در نماز فرض باشد مکروہ است وباید دانست کہ گذاردن جمیع سنت ونفل در خانہ افضل است وہمین مرویست از پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مسئلہ ۷۔ اگر دو رکعت سنت فجر فوت شود از کسی پس آنرا بعد از ادای فرض پیش از طلوع آفتاب قضا نکند زیراچہ گذاردن دو رکعت درین وقت نفل محض است ف نہ سنت ص وگذاردن نفل درین وقت مکروہ است وہمچنین آنرا قضا نکند بعد از بلند شدن آفتاب نزد شیخین رح ومحمد رح گفتہ است کہ احب نزد من اینست کہ قضا کند آنرا ف بعد از بلند شدن آفتاب ص تا وقت زوال زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم قضا کردہ بود آن را در صبح لیلۃ التعریس بعد از بلند شدن آفتاب وشیخین رح میگویند کہ اصل در سنت اینست کہ قضا کردہ نمی شود چہ قضا مختص است بعبادتیکہ واجب است چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم در صبح لیلۃ التعریس قضا کردہ بود آنرا بتبعیت فرض ف چہ فرض را نیز قضا کردہ بود ص پس سوای صورت تبعیت باقی خواہد ماند بر چیزیکہ اصل است

وانما تقضى تبعا له وهو يصلي بالجماعة او وحده الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشائخ رحمهم الله واما سائر السنن سواها فلا تقضى بعد الوقت وحدها واختلف المشائخ رحمهم الله في قضائها تبعا للفرض ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلث فانه لم يصل الظهر بجماعة وقال محمد رحمه الله قد ادرك فضل الجماعة لان من ادرك اخر الشيء فقد ادركه فصار محرزا ثواب الجماعة لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة ولهذا يحنث به في يمينه لا يدرك الجماعة ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة ومن اتى مسجدا قد صلى فيه فلا بأس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له ما دام في الوقت ومراده اذا كان في الوقت سعة وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا في غير سنة الظهر والفجر لان لهما زيادة مزية قال عليه السلام في سنة الفجر صلوها ولو طردتكم الخيل وقال في الاخرى من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي وقيل هذا في الجميع لانه عليه السلام واظب عليها عند اداء المكتوبات بالجماعة ولا سنة دون المواظبة والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت ومن انتهى الى الامام في ركوعه فكبر ووقف

وسنت مذکوره بتبعیت فرض قضا کرده می شود تا وقت زوال خواه قضا کرده شود فرض بجماعت یا بغیر جماعت واما بعد از زوال قضا کرده می شود به تبعیت فرض یا نه پس دران اختلاف است ف وانچه مذکور شد حکم سنت فجر است وص اما سنتهای دیگر پس آن قضا نموده نمی شود بعد از گذشتن وقت بدون فرض واما در قضای آن به تبعیت فرض اختلاف مشائخ است مسئله ۸ اگر شخصے دریابد یک رکعت نماز ظهر را ف با امام ص وسه رکعت نیابد پس نماز او درین صورت نماز جماعت نیست ومحمد رح گفته است که ویرا ثواب جماعت است زیرا چه ادراک آخر شئ در حکم ادراک آن شئ است ولیکن نماز او نماز جماعت نیست حقیقةً لهذا اگر قسم خورده باشد شخص مذکور که ادراک جماعت نخواهد کرد پس او حانث میگردد ف زیرا چه او ادراک جماعت نمود ص واگر قسم خورده باشد که نماز ظهر بجماعت نخواهد کرد حانث نمی شود زیرا چه او درین صورت نماز جماعت نکرده است مسئله ۹۔ اگر شخصے در آید در مسجدیکه دران نماز جماعت شده است پس او اگر نماز سنت گذارد پیش از ادای فرض جائز است هر سنتے که باشد ولیکن این در صورتی است که وقت نماز وسیع باشد واگر وقت نماز تنگ باشد پس باید که مشغول باداء فرض شود وپیش از ادای فرض مشغول بنماز تطوع نشود وبعضی گفته اند که این حکم در غیر سنت ظهر وفجر است چه درین دو سنت زیاده تاکید است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حق سنت فجر ف بسیار تاکید نموده است وص فرموده است که بگذارید سنت فجر را اگر چه مانع شما شود خیل وهمچنین در حق سنت ظهر فرموده است که هر که ترک کند چهار رکعت سنت را پیش از نماز ظهر پس او نخواهد یافت شفاعت مرا وبعضی گفته اند که در حکم مذکور جمیع سنت برابر است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت نموده است بران درصورتیکه ادای فرض بجماعت نموده است وبدون جماعت مواظبت بران یافته نشده است ف پس در حق منفرد سنت نیست چه سنت بدون مواظبت پیغمبر صلی الله علیه وسلم ثابت نمی شود ص وباید دانست که نماز های سنت موجب اکمال نماز فرض است پس گذاردن آن در هر حال اولی است ف خواه نماز فرض بجماعت ادا نماید خواه تنها ص مگر ف درصورتیکه بسبب تنگی وقت ص خوف آن باشد ف که اگر مشغول به سنت شود ص فرض فوت خواهد شد مسئله اگر آمد شخصے درحالیکه امام در رکوع است ف پس اقتدا کرد ص وتکبیر تحریمه گفت واستاده ماند

حتی رفع الامام رأسه لایصیر مدرکا لتلک الرکعة خلافاً لزفر رح هو یقول ادرک الامام فیما له حکم القیام ولنا ان الشرط هو المشارکة فی افعال الصلوة ولم یوجد لافی القیام ولافی الرکوع ولو رکع المقتدی قبل امامه فادرکه الامام فیه جاز وقال زفر رح لایجزیه لان ما اتی به قبل الامام غیر معتد به فکذا ما یبنی علیه ولنا ان الشرط هو المشارکة فی جزء واحد کما فی الطرف الاول والله اعلم

باب قضاء الفوائت

من فاتته صلوة قضاها اذا ذکرها وقدمها علی فرض الوقت والاصل فیه ان الترتیب بین الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق وعند الشافعی رح مستحب لان کل فرض اصل بنفسه فلایکون شرطا لغیره ولنا قوله علیه السلام من نام عن صلوة اونسیها فلم یذکرها الا وهو مع الامام فلیصل التی هو فیها ثم لیصل التی ذکرها ثم لیعد التی صلی مع الامام

تا آن زمانیکه امام سراز رکوع برداشت پس آن رکعت درحق شخص مذکور محسوب نمی شود وزفر رح گفته است که رکعت مذکوره درحق او معتبر است زیراچه شخص مذکور یافته است امام را درحالیکه آن درحکم قیام است چه رکوع درحکم قیام است وعلمای مارح میگویند که شرط اقتدا انیست که مقتدی شریک امام شود درافعال نماز ف و در رکعت مذکوره ص مقتدی شریک امام نشد نه درقیام نه در رکوع واگر مقتدی ف شریک امام شود درقیام ص وبیشتر از امام برکوع رود وبعد ازان امام رکوع کند ف پیش ازانکه او سراز رکوع بردارد حتی که شرکت در رکوع متحقق شود پس درین صورت ص نماز آن مقتدی جائز است ف در رکعت مذکوره ومعتبر است درحق او ص وزفر رح میگوید که رکعت مذکوره معتبر نیست ف چه رکوع مذکور معتبر نیست ص زیراچه هر قدر ازان رکوع که پیش از امام بعمل آورده است معتبر نیست پس همچنین ف معتبر نخواهد بود ص انچه بعد ازان است چه بنای آن براول است ودلیل علمای مارح انیست که مشارکت دربعضی از اجزای رکن شرط است ف وآن درصورت مذکوره متحقق است وشرکت درجمیع اجزای آن شرط نیست ص داگرنه درصورتیکه امام اول سراز رکوع بردارد ومقتدی بعد از زمانی باید که رکوع مقتدی معتبر نباشد وحال آنکه معتبر است والله اعلم

باب یازدهم دربیان قضای نماز مسئله اگر نماز شخصی فوت شود باید که قضا کند آنرا وقتیکه یاد آید ویرا آن نماز وباید که قضا کند آن را بیشتر از نماز وقتی واصل آن انیست که ترتیب میان نمازیکه فوت می شود ومیان نمازیکه ادا میکند آن را بعد ازان در وقت واجب است نزد علمای مارح ونزد شافعی رح مستحب است زیراچه هر نماز فرض اصل است بذاته وشرط نیست برای نماز دیگر ودلیل علمای مارح انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگرا فوت شود نمازی بسبب خواب یا بسبب نسیان وفراموشی ف پس باید که بگذارد آن نماز را هرگاه یاد آید ویرا ونیز فرموده است که اگر فوت شود ص نماز کسی بسبب خواب یا نسیان ویاد آید ویرا آن نماز درحالیکه او اقتدا نموده است درپس امام ف برای نماز وقتی ص پس باید که ادا کند این نماز را درپس امام وبعد ازان قضا کند نمازیرا که یاد آمده است ویرا وبعد ازان اعاده کند نماز وقتی را که درپس امام ادا نموده است

ولو خاف فوت الوقت يقدم الوقتية ثم يقضيها لان الترتيب يسقط بضيق الوقت وكذا بالنسيان وكثرة الفوائت كيلا يؤدى الى تفويت الوقتية ولو قدم الفائتة جاز لان النهى عن تقديمها لمعنى فى غيرها بخلاف ما اذا كان فى الوقت سعةٌ وقدم الوقتية حيث لا يجوز لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث ولو فاتته صلواتٌ رتبها فى القضاء كما وجبت فى الاصل لان النبى عليه السلام شغل عن اربع صلواتٍ يوم الخندق فقضاهن مرتبا ثم قال صلّوا كما رأيتمونى اصلى الا ان يزيد الفوائت على ستة صلوات لان الفوائت قد كثرت فتسقط الترتيب فيما بين الفوائت بنفسها كما يسقط بينها وبين الوقتية وحد الكثرة ان تصير الفوائت ستا بخروج وقت الصلوة السادسة وهو المراد بالمذكور فى الجامع الصغير وهو قوله وان فاتته اكثر من صلوات يوم وليلة اجزأته التى بدأ بها لانه اذا زاد على يوم وليلة تصير ستا وعن محمد رح انه اعتبر دخول وقت السادسة والاول هو الصحيح

بايد دانست كه تقديم نماز قضا بر اداى نماز وقتى واجب است بشرطيكه خوف اين نباشد كه نماز وقتى فوت خواهد شد بسبب تنگى وقت واگر خوف آن باشد پس درين صورت اول نماز وقتى را ادا نمايد وبعد ازان قضا كند نماز مذكور را زيرا چه ترتيب مذكور ساقط مى شود بسبب تنگى وقت وبايد دانست كه همچنين ساقط مى شود بسبب نسيان وسبب كثرت نماز هاى فوائت چه اگر بسبب كثرت فوائت ترتيب مذكور ساقط نشود پس لازم مى آيد كه انسان اول نماز هاى فوائت را قضا كند وبعد ازان نماز وقتى گذارد واين گاهى موجب آن مى شود كه نماز وقتى فوت شود بسبب آنكه تمام وقت آن مشغول خواهد شد بقضا نمودن نماز هاى كثير كه فوت شده است ف وبايد دانست كه اگر باوجود تنگى وقت ص مقدم قضا كند نماز فائته را جائز است چه شرائط جواز آن همه يافته مى شود ونهى كه وارد است بر تقديم آن وارد است بر معنى كه در غير آن است واگر باوجود وسعت وقت مقدم ادا كند نماز وقتى را بر قضاى فائته نماز وقتى جائز نمى شود زيرا چه ادا كرد آن را پيش از وقت آن كه بحديث ثابت است مسئله ٢ اگر چند نماز فرض فوت شود مر شخصے را پس بايد كه آن نماز ها را به ترتيب قضا كند چنانچه اداى آن در اصل به ترتيب فرض است ووجه آن اينست كه در روز جنگ خندق چهار نماز پيغمبر صلى الله عليه وسلم فوت شده بود وپيغمبر صلى الله عليه وسلم آن را به ترتيب قضا كرد وفرمود بحاضران كه نماز گذاريد چنانچه مى بينيد كه من نماز ميگذارم واينكه مذكور شد كه ترتيب ميان نماز هاے فائته فرض است وقتى است كه نماز هاى فائته زياده از پنج نماز نباشد واما وقتيكه زياده از پنج نماز باشد پس درين صورت ترتيب ميان آن ساقط مى شود زيرا چه زياده از پنج نماز كثير است وبسبب كثرت نماز هاى فائته ترتيب ميان آنها ساقط ميشود چنانچه بسبب آن ساقط ميشود ترتيب ميان فائته وميان وقتيه ف بنا بر آنچه سابق مذكور شد وبدانكه ص حد كثرت فوائت اينست كه نماز هاے فائته شش باشد بخروج وقت نماز ششم وهمين مراد چيزى است كه در جامع صغير مذكور است وآن اينست كه اگر فوت شود از شخصے زياده از نماز يك روز وشب پس كفايت ميكند او را نمازيكه بآن شروع كرده است چه وقتيكه زياده شود بر يك روز وشب شش نماز مى شود واز محمد رحمه الله مرويست كه او اعتبار كرده است دخول وقت نماز ششم را ليكن اول صحيح است

لان الكثرة بالدخول في حد التكرار وذلك في الاول ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة قيل يجوز الوقتية مع تذكر الحديثة لكثرة الفوائت وقيل لا تجوز ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون ولو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقي عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر فانه روي عن محمد رح فيمن ترك صلوة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها ومن صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهي فاسدة الا اذا كان في اخر الوقت وهي مسئلة الترتيب واذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد رح تبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة اصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل

زیرا چه کثرت حاصل نمی شود مگر بسبب رسیدن بحد تکرار و آن نیست مگر در صورت اول اعنی وقت خروج نماز وقت ششم مسئله ۳ اگر نماز های فائته قدیمه وجدیده مجتمع شود و کثیر باشند پس درین صورت بعضے گفته اند که نماز وقتی با وجود یاد بودن نماز های فائته جدیده جائز نیست زیرا چه نماز های فائته قدیمه کالعدم شمرده می شود و جدیده فقط کثیر نیست پس ترتیب میان آن و میان وقتیه فرض خواهد بود و بعضے گفته اند که درصورت مذکوره نماز وقتی با وجود یاد بودن نماز های فائته جدیده جائز است بسبب کثرت فوائت ف چه مجموع جدیده و قدیمه کثیر است ص و کثرت ف فوائت موجب سقوط ترتیب است ص و برهمین فتوے است مسئله ۴ اگر بر ذمه شخصے نماز های فائته کثیر باشد و قضا کند شخص مذکور بعضی از آن نماز فائته را حتی که قلیل باقی ماند پس بعضے گفته اند که درین هنگام میان این باقی نماز با ترتیب عود میکند بدستور سابق زیرا چه مرویست از محمد رح که اگر شخصے نماز های یک شبانه روز را ترک کند و بعد از آن در روز دیگر قضا کند آن را باین طور که همراه هر نماز وقتی قضا کند یک نماز فائته را ف از نماز هائیکه در روز اول فوت شده است ص پس درین صورت قضای این نماز های فائته صحیح می شود بهر حال ف خواه مقدم از وقتی قضا نموده باشد یا مؤخر ص و نماز های وقتیه همه فاسد میگردد بهر حال زیرا چه فوائت بهر دو صورت تقدیم و تاخیر در حد قلت داخل است مگر نماز عشای اخیر چه آن صحیح می شود زیرا چه در زعم شخص مذکور در وقت گذاردن نماز عشا هیچ نماز فائته بر ذمه او باقی نیست مسئله ۵ اگر شخصے نماز عصر گذارد با وجودیکه یاد است وی را که او نماز ظهر ادا نکرده است پس نماز عصر او فاسد می شود مگر در صورتیکه گذارده باشد نماز عصر را در آخر وقت آن و این مسئله ترتیب است ولیکن باید دانست که درصورت مذکوره نماز فرض عصر مذکور فاسد می شود ف اعنی ص ادای فرض نمی شود ولیکن آن نماز ف فی نفسه ص باطل نمی شود بلکه نفل میگردد و این نزد شیخین رح است و محمد رح می گوید که نماز مذکور فی نفسه باطل می شود زیرا چه شخص مذکور تحریمه برای نماز فرض بسته بود و هرگاه نماز مذکور بطریق فرض صحیح نشد پس باطل خواهد شد تحریمه او مطلقا و شیخین رح میگویند که شخص مذکور تحریمه اصل نماز بسته بود با وصف ف زائد که ص فرضیت ف است ص پس بسبب بطلان وصف ف که فرضیت است ص لازم نمی آید که اصل نماز باطل گردد

ثم العصر یفسد فساداً موقوفاً حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد الظهر انقلب الکل جائزاً وهذا عند ابی حنیفة رہ وعندهما یفسد فساداً باتاً لا جواز لها بحال وقد عرف ذلک فی موضعه ولو صلی الفجر وهو ذاکر انه لم یوتر فهی فاسدة عند ابی حنیفة رہ خلافاً لهما وهذا بناء علی ان الوتر واجب عنده سنة عندهما ولا ترتیب فیما بین الفرائض والسنن وعلی هذا اذا صلی العشاء ثم توضأ وصلی السنة والوتر ثم تبین انه صلی العشاء بغیر طهارة فعنده یعید العشاء والسنة دون الوتر لان الوتر فرض علیحدة عنده وعندهما یعید الوتر ایضاً لکونه تبعاً للعشاء واللہ اعلم

باب سجود السهو

یسجد للسهو فی الزیادة والنقصان سجدتین بعد السلام ثم یتشهد ثم یسلم وعند الشافعی رہ یسجد قبل السلام لما روی انه علیه السلام سجد للسهو قبل السلام ولنا قوله علیه السلام لکل سهو سجدتان بعد السلام وروی انه علیه السلام سجد سجدتی السهو بعد السلام فتعارضت روایتا فعله فبقی التمسک بقوله سالماً ولان سجود السهو مما لا یتکرر فیؤخر عن السلام حتی لو سهی عن السلام ینجبر به وهذا الخلاف فی الاولویة ویاتی بتسلیمتین هو الصحیح صرفاً للسلام المذکور الی ما هو المعهود ویأتی بالصلوٰة علی النبی علیه السلام والدعاء فی قعدة السهو هو الصحیح

وبعد ازان باید دانست که نماز عصر آن شخص فاسد می شود بفساد موقوف حتی که اگر ادا کند نماز شش وقت را بعد ازان واعادۀ نماز ظهر مذکور نکند پس نزد ابی حنیفہ رح کل آن نماز جائز می شود ونزد صاحبین رح کل آن فاسد می شود بفساد بات نه موقوف وبیان آن در موضع آن بالا گذشت مسئلہ ۶ اگر شخصے نماز فجر گذارد با وجودیکه یاد داشت وی را که نماز وتر نه کرده است پس نماز فجر او فاسد میگردد نزد ابی حنیفہ رح ونزد صاحبین رح فاسد نمیگردد واین اختلاف بنا بر آن است که نماز وتر نزد ابی حنیفہ رح واجب است ونزد صاحبین رح سنت است وترتیب واجب نیست میان فرض وسنت وبنا بر آن اگر نماز عشا ادا کرد کسی وبعد ازان وضو کرده سنت ووتر را ادا کرد وبعد ازان معلوم شد که نماز عشا بیوضو کرده بود پس نزد ابی حنیفہ رح اعاده خواهد کرد آن کس نماز عشا وسنت آن را نه نماز وتر را ونزد صاحبین رح اعاده خواهد کرد نماز وتر را نیز زیرا چه نماز وتر تابع نماز فرض عشا است مانند سنت واللہ اعلم بالصواب

باب دوازدهم در بیان سجدۀ سهو مسئلہ ۱ اگر شخصے بسبب سهو عملی یا قولی زیاده یا کم کند در نماز باید که در آخر نماز بعد از سلام دو سجده کند وبعد ازان باز تشهد بخواند وبعد ازان باز سلام گوید ونزد شافعی رح سجدۀ سهو باین طور کند که بعد از تشهد دو سجدۀ ص سهو بجا آرد بی آنکه سلام بگوید ف وبعد ازان تشهد بخواند وسلام بگوید ص زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم سجدۀ سهو پیش از سلام بجا آورده است ودلیل علمای مارح یکی انیست که پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم فرموده است که برای هر سهو دو سجده است بعد از سلام ومرویست که پیغمبر صلعم دو سجدۀ سهو بجا آورده است بعد از سلام واین معارض آنست که شافعی رح آورده است آنرا پس میان دو روایت عمل پیغمبر صلعم تعارض واقع شد پس باقی ماند قابل تمسک قول پیغمبر صلعم که دلیل علمای مارح است ودوم انیست که سجدۀ سهو ف مشروع است برای جبر نقصان ص وتکرار آن مشروع نیست پس باید که مؤخر نموده شود از سلام حتی اگر سهو کند سلام را ف باین طور که بعد از تشهد سلام نگوید وزمانی خاموش نشسته ماند یا برای رکعت پنجم استاده شود پس بسبب تاخیر نمودن سجدۀ سهو از سلام ص جبر نقصان این سهو نیز می شود وباید دانست که این اختلاف میان علمای مارح ومیان شافعی رح در اولویت است وبرای سهو دو سلام گفتن صحیح است تا که این سلام مانند سلام معهود بود وباید که درود ودعاء ماثوره را بخواند در جلسه که بعد از اداے سجدۀ سهو است واین صحیح است

لان الدعاء موضعه اخر الصلوٰة قال ويلزمه السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها وهذا يدل على ان سجدة السهو واجبة
هو الصحيح لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج واذا كان واجبا لا يجب الا بترك واجب او تاخيره او تاخير
ركن ساهيا هذا هو الاصل وانما وجبت بالزيادة لانها لا تعرى عن تاخير ركن او ترك واجب قال ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه
اراد به فعلا واجبا الا انه اراد بتسميته سنتان وجوبها بالسنة قال او ترك قرأة الفاتحة لانها واجبة او القنوت او التشهد او تكبيرات
العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واظب عليها من غير تركها مرة وهي امارة الوجوب ولانها تضاف الى جميع الصلوٰة
فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقرأة فيهما وكل ذلك واجب وفيها
سجدة السهو هو الصحيح ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها
من الواجبات واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوٰة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز
عنه وعن الكثير ممكن وما تصح به الصلوٰة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلث ايات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر
والمخافتة من خصائص الجماعة قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام

زیرا چه موضع دعا درود آخر نماز است مسئله ۲ اگر شخصی زیاده کند در نماز عملی را که از جنس اعمال نماز است پس لازم میشود ویرا که سجدهٔ سهو
بجا آرد اعنی سجدهٔ سهو واجب است و همین صحیح است زیرا چه سجدهٔ سهو مشروع شده است برای جبر نقصانی که در عبادت نماز راه می یابد
پس واجب خواهد شد مانند قربانی ها یکه در حج واجب می شود بسبب جنایت برای جبر نقصان و هرگاه ثابت شد که سجدهٔ سهو
واجب است پس واجب نخواهد شد مگر بترک واجب یا بتاخیر رکنی ف از ارکان ص نماز بسبب سهو همین قاعده است واما وجوب
آن بسبب زیاده نمودن چیزی پس بجهت آن که بسبب زیادتی عمل تاخیر رکن یا ترک واجب لازم می آید مسئله ۳ سجده سهو لازم می آید
بسبب ترک واجب چون قرأت سورهٔ فاتحه و دعای قنوت و تشهد و تکبیرات نماز عید چه این عملها واجب است زیرا چه پیغمبر صلعم
بران مواظبت نموده است باین طور که یکبار هم ترک نکرده است و این علامت وجوب است و بجهت آنکه این چیزها منسوب میشود
بسوی تمامی نمازها پس دلالت کرد برانکه این چیزها از خصائص نماز است و از خصائص نماز نمی شود مگر بوجوب و همچنین سجدهٔ سهو واجب میشود
بسبب ترک قعدهٔ اولی یا قعدهٔ اخیره و همین صحیح است چه آن نیز واجب است مسئله ۴ امام اگر بجهر بخواند قرآن را در نمازیکه اخفای
قرأت دران مقرر است یا باخفا خواند قرآن را در نمازیکه دران جهر مقرر است پس سجدهٔ سهو لازم می آید زیرا چه جهر و اخفا در موضع
خود واجب است ولیکن اختلاف روایت است در مقدار آن ف اعنی چه مقدار قرآن بجهر بخواند در موضع اخفا یا چه مقدار قرآن باخفا
بخواند در موضع جهر تا بسبب آن سجدهٔ سهو لازم آید ص واصح اینست که در هر دو صورت آنمقدار معتبر است که بآن نماز جائز می شود
زیرا چه احتراز نمودن از جهر قلیل متعذر است و احتراز از کثیر ممکن است و مقداریکه بآن جائز میشود نماز کثیر است ولیکن مقدار مذکور نزد
ابی حنیفه رح یک آیت است و نزد صاحبین رح سه آیت است و این حکم در حق امام است نه در حق منفرد زیرا چه جهر و اخفا
از خصائص جماعت است مسئله ۵ بسبب سهو امام سجده واجب می شود بر مقتدی زیرا چه سببیکه موجب سجدهٔ سهو است در حق
اصل اعنی امام متقرر و متحقق شد و ازینجهت لازم می شود مر مقتدی را حکم اقامت بسبب نیت امام ولیکن اگر امام سجدهٔ سهو نکند
مقتدی نیز نکند زیرا چه او اگر تنها سجدهٔ سهو کند مخالفت امام لازم می آید و حال آنکه او التزام نموده است تبعیت امام را

فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير مخالفا لامامه وما التزم الاداء الا متابعا فان سهى المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه

لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا ومن سهى عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حالة القعود اقرب

عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه ثم قيل يسجد للسهو للتاخير والاصح انه لا يسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب

لم يعد لانه كالقائم معنى ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وان سهى عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة ما لم يسجد

لان فيه اصلاح صلوته وامكنه ذلك لان ما دون الركعة بمحل الرفض **قال** والغى الخامسة لانه رجع الى شيء محله قبلها فيرتفض

ويسجد للسهو لانه اخر واجبا وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي رح لانه استحكم شروعه في النافلة قبل

اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحنث بها في يمينه لا يصلي

وتحولت صلوته نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح على ما مر فيضم اليها ركعة سادسة ولو لم يضم

مسئله ۶ اگر مقتدی سهو کند پس بسبب آن سجدهٔ سهو بر امام لازم نمی آید و نه بر مقتدی زیرا چه اگر مقتدی بسبب سهو خود تنها سجدهٔ سهو بجا آرد مخالفت امام لازم می آید و اگر امام نیز به تبعیت او سجدهٔ سهو نماید پس لازم می آید که اصل تابع تابع شود **مسئله ۷** اگر شخصے قعدهٔ اولی را فراموش کند پس اگر وی را یاد آید درحالیکه بسوی قعود اقرب است پس لازم است که نشیند و تشهد بخواند زیرا چه چیزیکه قریب از شی بود حکم آن شی می گیرد و بعضے گفته اند که درین صورت نیز سجدهٔ سهو کند بسبب تاخیر و بعضے گفته اند که سجدهٔ سهو کردن در کار نیست و شخص مذکور مانند کسی است که استاده نشده است و همین صحیح است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعدهٔ اولی درحالیکه بسوی قیام اقرب است باید که نه نشیند زیرا چه او مانند شخصے است که فی الحقیقت استاده شده است ولیکن سجدهٔ سهو خواهد کرد زیرا چه ترک کرده است قعدهٔ اولی را که واجب است **مسئله ۸** - اگر شخصی قعدهٔ اخیره را فراموش کند و استاده شود و بعد از استادن وی را یاد آید پس لازم است وی را که نشیند مادامیکه دران رکعت سجده نکرده باشد زیرا چه در نشستن اصلاح نماز وی است و قدرت است او را بران زیرا چه در کم از یک رکعت ترک مضائقه نیست **ف** پس لازم است که نشیند و رکعت خامسه را که شروع دران کرده بود **ص** لغو گرداند زیرا چه او رجوع کرد بسوی چیزیکه محل آن سابق ازان است **ف** اعنی قعده **ص** پس بگذارد آن رکعت را و سجدهٔ سهو برا و لازم است زیرا چه او تاخیر واجب نموده است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعدهٔ مذکوره بعد ازان که سجده کرد برای رکعت پنجم پس درین صورت نزد علمای ما رحمهم الله باطل می شود نماز فرض او **ف** که قعدهٔ اخیره دران فراموش کرده است **ص** زیرا چه درین هنگام مستحکم شد شروع او در نماز نفل پیش ازانکه تمام و کمال ادا کرده باشد ارکان نماز فرض مذکور را پس لازم آمد که او از نماز مذکور بیرون شد زیرا چه بسبب یک سجده یک رکعت نماز حقیقةً متحقق می شود حتی که حانث می شود از یک سجده کردن کسیکه یمین کند که من نماز نخواهم کرد ولیکن آن نماز فرض نفل میگردد نزد شیخین رحمهما الله و نزد محمد رحمه الله آن نماز باطل میگردد مطلقًا **ف** نه بطریق فرض صحیح می شود و نه بطریق نفل **ص** بنا برانچه **ف** سابق **ص** مذکور شده است و شخص مذکور را درین صورت اولی اینست که رکعت ششم را نیز تمام کند ولیکن اگر رکعت ششم را تمام نکند

لاشیء علیه لانه مظنون ثم انما یبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابی یوسف رح لانه سجود کامل وعند محمد رح

برفعه لان تمام الشیء بآخره وهو الرفع ولم یصح مع الحدث وثمرة الاختلاف تظهر فیما اذا سبقه الحدث فی السجود

بنی عند محمد خلافا لابی یوسف رح ولو قعد فی الرابعة ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدة ما لم یسجد للخامسة وسلم لان التسلیم

فی حالة القیام غیر مشروع وامکنه الاقامة علی وجهه بالقعود لان ما دون الرکعة بمحل الرفض وان قید الخامسة بالسجدة

ثم تذکر ضم الیها رکعة اخری وتم فرضه لان الباقی اصابة لفظة السلام وهی واجبة وانما یضم الیها اخری

براو هیچ چیز لازم نمی آید زیراچه او سهوا شروع کرده است در نماز نفل که عبارت است از رکعت پنجم و ششم ف واگر عمدا شروع میکرد اتمام آن براو لازم می شد چه نفل واجب میگردد بسبب شروع کردن دران وقتیکه شروع کند عمدا ص و بعد ازان باید دانست که ابو یوسف رح میگوید که در صورت مذکوره فرض او باطل میشود بمجرد نهادن پیشانی بر زمین زیراچه نهادن پیشانی بر زمین سجدهٔ کامل است و محمد رحمه الله میگوید که فرض او باطل می شود وقتیکه سر از سجده بردارد چه درین هنگام سجدهٔ مذکوره تمام می شود زیراچه تمامی شی بآخر آن تعلق دارد و آن برداشتن سر است و آن صحیح نشد با حدث ف شیخ علی مروزی رحمه الله گفته است که مختار قول محمد رحمه الله است ص و ثمرهٔ این اختلاف آنست که اگر از شخص مذکور پیش ف از برداشتن ص سر از سجده ف رکعت پنجم ص حدث صادر شود پس نزد محمد رح شخص مذکور را باید که بنا کند نماز فرض را ف اعنی تمام کند نماز فرض مذکور را باین طور که بعد از وضو نشیند بقدر تشهد و سلام بگوید زیراچه سجدهٔ مذکوره نزد محمد رح صحیح نیست پس در رکعت پنجم سجده یافته نشد ص و نزد ابی یوسف رحمه الله بنای نماز بران جائز نخواهد شد ف زیراچه سجدهٔ مذکوره نزد او صحیح است پس در رکعت پنجم سجده یافته شد ص مسئله ۹ اگر شخصے بعد از قعدهٔ اخیره پیش از سلام بسبب سهو برخیزد و در رکعت پنجم شروع نماید و بعد ازان یاد آید ویرا که قعدهٔ اخیره را سهو کرده است پس لازم است ویرا که نشیند مادامیکه سجده نکرده باشد در رکعت پنجم و بعد نشستن سلام گوید زیراچه سلام گفتن در حالت قیام غیر مشروع است و قادر است او بر اینکه ادای سلام کند بر وجهی که مشروع است اعنی بقعود زیراچه کم از یک رکعت بمحل ترک است واگر در رکعت پنجم سجده کرده باشد و بعد ازان یاد آید ویرا سهو مذکور پس درین صورت باید که رکعت ششم را نیز تمام کند و درین صورت فرض او تمام می شود زیراچه تمام ارکان آنرا باتمام رسانیده است و باقی نیست مگر لفظ سلام و آن واجب است ف و از ارکان نماز نیست ص و انچه مذکور شد که رکعت ششم را تمام کند وجه آن انیست که انچه نماز میکند بعد از برخاستن بعد از قعدهٔ اخیره نفل است پس باید که اکتفا نکند بر رکعت پنجم بلکه ششم را نیز تمام کند

لتصير الركعتان نفلا لان الركعة الواحدة لا تجزيه لنهيه عليه السلام عن البتيراء ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليها بتحريمة مبتدأة ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفي النفل بالدخول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيهما يصلي ستا عند محمد رح لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو افسده المقتدي لا قضاء عليه عند محمد رح اعتبارا بالامام وعند ابي يوسف يقضي ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام قال ومن صلى ركعتين تطوعا فسها فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلي اخريين لم يبن لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلوة بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نوى الاقامة حيث يبني لانه لو لم يبن تبطل جميع الصلوة ومع هذا لو ادى صح لبقاء التحريمة ويبطل سجود السهو هو الصحيح

تا نفل دو ركعت شود چه نماز يك ركعت جائز نيست بجهت آنكه ازان نهى وارد شده است وبعد ازان بايد دانست كه اين دو ركعت قائم مقام دو ركعت سنت ظهر نمى شود وهمين صحيح است زيرا چه پيغمبر صلى الله عليه وسلم بران دو ركعت سنت مواظبت نموده است به تحريمهٔ عليحده وبايد دانست كه درصورت مذكوره سجدهٔ سهو بايد كرد زيرا چه شخص مذكور از نماز فرض خارج شده است برخلاف طريقهٔ سنت وهمچنين داخل شده است در نماز نفل برخلاف طريقهٔ سنت ف ومجموع بمنزلهٔ يك نماز است در حق سجدهٔ سهو بجهت آنكه براى نفل مذكور تحريمه عليحده نكرده است ص واگر شخص مذكور اين نماز نفل را تمام نكند وترك كند آن را قضاى آن بر او لازم نمى آيد چه او دران بسهو شروع كرده است ف نه عمدا ص واگر كسے اقتدا كند بشخص مذكور درين دو ركعت پس محمد رحمه الله ميگويد مقتدى را بايد كه شش ركعت نماز را گذارد زيرا چه امام مذكور اين شش ركعت نماز را بيك تحريمه گذارده است ونزد شيخين رحمهما الله مقتدى مذكور دو ركعت نماز خواهد كرد زيرا چه خروج امام مذكور از نماز فرض مستحكم شده است ف پس اين دوگانهٔ وى نفل مستقل است ص واگر مقتدى مذكور فاسد كند نماز نفل مذكور را ف بعد از شروع ص پس بر او قضاى آن واجب نمى شود چنانچه بر امام مذكور قضاى آن واجب نيست واين نزد محمد رحمه الله است وابو يوسف رحمه الله ميگويد كه او دو ركعت نماز قضا خواهد كرد زيرا چه عارضهٔ كه بسبب آن قضا ساقط شده است در حق امام مختص بامام است مسئله اگر شخصے دو ركعت نماز نفل گذارد وسجدهٔ سهو بجا آرد بسبب سهوى كه دران واقع شده بود وبعد ازان خواست كه دوگانهٔ ديگر گذارد پس نبايد كه بنا كند اين دوگانه را ف بر تحريمهٔ دوگانهٔ اول ص زيرا چه اگر ف چنين ص كند سجدهٔ كه بجا آورده است باطل مى شود بسبب آنكه در وسط نماز واقع مى شود ف وموضع آن ص آخر نماز است پس نبايد كه درينصورت دوگانه ديگر را بنا كند بر دوگانهٔ اول ومعهذا اگر بنا كند جائز است زيرا چه تحريمهٔ اول هنوز باقى است بخلاف مسافر چه ف او اگر ادا كند دو ركعت نماز را كه در حق او فرض است ص وسجدهٔ سهو بجا آورد وبعد ازان ف پيش از سلام ص نيت اقامت نمايد پس وى را بايد كه دو ركعت ديگر را بنا كند زيرا چه او اگر بنا نكند جميع نماز او باطل ميگردد

ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل في صلوته بعد التسليم فان سجد الامام كان داخلا والا فلا وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
وقال محمد رح هو داخل سجد الامام او لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلوة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون
في احرام الصلوة وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار
عدم العود ويظهر الاختلاف في هذا وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة ومن سلم يريد به قطع الصلوة
وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهوه لان هذا السلام غير قاطع ونيته تغيير للمشروع فلغت ومن شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا وذلك
اول ما عرض له استانف لقوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلوته انه كم صلى فليستقبل الصلوة وان كان يعرض له كثيرا بنى على اكبر رأيه لقوله عليه السلام
من شك في صلوته فليتحر الصواب وان لم يكن له رأي بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا

مسئله ۱۱ اگر سلام داد از نماز شخصے که سجدهٔ سهو بر او واجب است و درین هنگام کسی اقتدا کرد پس اگر شخص مذکور سجدهٔ سهو بجا آورد اقتدای آنکس صحیح می شود وگرنه صحیح نمی شود و این نزد شیخین رحمهما الله است و محمد رحمه الله گفته است که اقتدا ے مقتدی مذکور صحیح است خواه سجدهٔ سهو کند امام مذکور یا نکند زیرا چه نزد محمد رحمه الله کسیکه بر او سجدهٔ سهو واجب است بسبب سلام از نماز بیرون نمی شود اصلا چه سجدهٔ سهو واجب است برای جبر نقصان پس ضرور است که سجدهٔ سهو ادا نموده شود در تحریمهٔ نماز و نزد شیخین رحمهما الله آنکس بسبب سلام مذکور از نماز خارج می شود بخروج موقوف ف اعنی اگر سجدهٔ سهو نخواهد کرد پس بسبب سلام مذکور خروج او از نماز ثابت خواهد شد و اگر سجدهٔ سهو بجا خواهد آورد خروج ثابت نخواهد شد ص زیرا چه سلام فی نفسه موجب خروج از نماز است ولیکن اثر نمیکند بسبب حاجت بسوی ادای سجدهٔ سهو پس بدون ادای سجدهٔ مذکوره عدم اثر آن ظاهر نخواهد شد و باید دانست که ثمرهٔ اختلاف یکی آنست که مذکور شد ف در صحت اقتدا ص و دیگر آنیست که شخص مذکور اگر بعد از سلام مذکور خندهٔ قهقهه کند وضوی او خواهد شکست ف نزد محمد رحمه الله نه نزد شیخین رحمهما الله ص و همچنین اگر شخص مذکور مسافر باشد و بعد از سلام مذکور نیت اقامت کند چهار رکعت نماز بر او فرض خواهد شد ف نزد محمد رح نه نزد شیخین رح ص مسئله ۱۲ - اگر به نیت قطع نماز سلام بگوید شخصیکه بر او سجدهٔ سهو واجب است پس لازم است ویرا که سجدهٔ سهو بجا آرد زیرا چه سلام مذکور قاطع نماز نیست ف اگرچه ص شخص مذکور بآن نیت قطع نماز نموده است چه این نیت لغو است زیرا چه این نیت خلاف شرع است مسئله ۱۳ اگر شخصے را شک واقع شود درانیکه سه رکعت نماز گذارده است یا چهار پس اگر این حالت اقل رو داده است ویرا باید که استیناف نماز کند زیرا چه در حدیث چنین آمده است و اگر اینحالت اکثر رو میدهد ورا پس باید که بنا کند بر مقداریکه ثابت است در ظن غالب او چه در حدیث همچنین آمده است و اگر شخص مذکور را ظن غالب در هیچ جانب نباشد پس درین صورت بنا کند بر مقداری که متیقن است و آن اقل است زیرا چه در حدیث آمده است که هر کرا شک عارض شود در نماز و معلوم نه کند که سه رکعت نماز گذارده است یا چهار رکعت

بنی علی الاقل و الاستقبال بالسلام اولی لانہ عرف محللا دون الکلام ومجرد النیۃ تلغو وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع یتوھمہ اٰخر صلوتہ کیلا یصیر تارکا فرض القعدۃ واللہ اعلم

باب صلوۃ المریض

اذا عجز المریض عن القیام صلی قاعدا یرکع ویسجد لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین رض صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلی الجنب تومی ایماء ولان الطاعۃ بحسب الطاقۃ قال فان لم تستطع الرکوع والسجود اومی ایماء یعنی قاعدا لانہ وسع مثلہ وجعل سجودہ اخفض من رکوعہ لانہ قائم مقامھما فاخذ حکمھما ولا یرفع الی وجھہ شیٔ یسجد علیہ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاوم برأسک وان فعل ذلک وھو یخفض رأسہ اجزاہ لوجود الایماء وان وضع ذلک علی جبھتہ لا یجزیہ لانعدامہ وان لم یستطع القعود استلقی علی ظھرہ وجعل رجلیہ الی القبلۃ واومی بالرکوع والسجود لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائما فان لم یستطع فقاعدا فان لم یستطع فعلی قفاہ یومی ایماء فان لم یستطع فاللہ تعالی احق بقبول العذر منہ

پس بنا کند بر عددیکہ اقل است از میان آن ہر دو در صورتیکہ استیناف نماید پس اولی اینست کہ اول سلام بگوید ف از نمازیکہ در ان شک واقع شدہ است وبعد از ان استیناف نماید ص زیراچہ از شرع معلوم است کہ طریقۂ بیرون آمدن از تحریمۂ نماز سلام است نہ کلام ومجرد نیت قطع نماز بدون سلام یا کلام لغو است وباید دانست کہ در صورتیکہ بنا کند بر اقل باید کہ نشیند در موضعیکہ آنرا آخر نماز گمان می کند تا قعدۂ اخیرہ کہ فرض است ترک نشود واللہ اعلم

باب سیزدہم در بیان نماز بیمار **مسئلہ** اگر بیماری قادر نباشد بر استادن پس جائز است ویراکہ نشستہ نماز گذارد باین طور کہ رکوع وسجود نماید بجہت آنکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم بعمران ابن حصین رض فرمودہ است کہ نماز گذار استادہ واگر طاقت استادن نباشد پس نشستہ نماز گذار واگر طاقت نشستن نباشد پس بر پہلو غلطیدہ نماز گذار باین طور کہ رکوع وسجود بایما ادا کن بجہت آنکہ تکلیف طاعت بحسب طاقت است **مسئلہ ۲** اگر در صورت نشستہ نماز گذاردن طاقت ادا نمودن رکوع وسجود نباشد باید کہ رکوع وسجود بایما ادا نماید چہ ہمین مقدور او دست ولیکن باید کہ در ایما برای سجدہ سر را نگون تر کند نسبت ایمای رکوع زیراچہ ایمای رکوع وسجود قائم مقام رکوع وسجود است پس حکم آن خواہد گرفت وجائز نیست کہ چیزی را برداردہ مقابل پیشانی خود وبران سجدہ کند زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ اگر قادر باشی بر آنکہ سجدہ نمائی بر زمین پس سجدہ بکن وگرنہ بسر اشارہ بکن برای سجدہ ولیکن اگر چیزی را برداشتہ بران سجدہ نماید باین طور کہ سر را نگون کند سجدہ جائز می شود چہ درین ہنگام ایما یافتہ می شود واگر سجدہ کند بران باین طور کہ آن چیز را برداشتہ بر پیشانی خود بنہد پس درین صورت سجدہ نمی شود **مسئلہ ۳** اگر بیمار را طاقت نشستن نباشد پس باید کہ نماز باین طور گذارد کہ بر پشت بخوابد وہر دو پای خود بسوی قبلہ کند ورکوع وسجود بایما ادا نماید زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ نماز گذارد بیمار ایستادہ واگر طاقت استادن نباشد پس باید کہ نشستہ نماز گذارد واگر طاقت نشستن نباشد پس بر پشت خوابیدہ نماز گذارد ورکوع وسجود بایما ادا نماید واگر طاقت آن نیز نباشد پس او معذور است وامید است کہ اللہ تعالیٰ عذر او را در تاخیر نماز قبول خواہد کرد

وان استلقی علی جنبه ووجهه الی القبلة جاز لما روینا من قبل الا ان الاولی هو الاولی عندنا خلافاً للشافعی رحـ لان اشارة المستلقی تقع الی هواء الکعبة واشارة المضطجع علی جنبه الی جانب قدمیه وبه تتأدی الصلوٰة فان لم یستطع الایماء براسه اخرت عنه ولا یؤمی بعینیه ولا بقلبه ولا بحاجبیه خلافاً لزفر رحـ لما روینا من قبل ولان نصب الابدال بالرأی ممتنع ولا قیاس علی الرأس لانه یتأدی به رکن الصلوٰة دون العین واختیها وقوله اخرت عنه اشارة الی انه لا تسقط الصلوٰة عنه وان کان العجز اکثر من یوم ولیلة اذا کان مفیقاً وهو الصحیح لانه یفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیه وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع والسجود لم یلزمه القیام ویصلی قاعداً یؤمی ایماء لان رکنیة القیام للتوسل به الی السجدة لما فیها من نهایة التعظیم فاذا کان لا یتعقبه السجود لا یکون رکناً فیتخیر والافضل هو الایماء قاعداً لانه اشبه بالسجود وان صلی الصحیح بعض صلوته قائماً ثم حدث به مرض اتمها قاعداً یرکع ویسجد او یؤمی ان لم یقدر او مستلقیاً ان لم یقدر

واگر بیمار مذکور بر پہلو خوابد وروی خود را بسوی قبلہ گرداند پس این نیز جائز است بنا بر حدیث **ف** عمران ابن حصین رضـ **ص** کہ سابق مذکور شد ولیکن اولی نزد علمای ما رحمہا اللہ ہمان است کہ اول مذکور شد زیراچہ درین صورت اشارت آن بیمار واقع می شود بسوی ہوای کعبہ وبآن نماز ادامی شود واشارت او در صورت دوم واقع می شود بجانب ہر دو قدم وی ونزد شافعی رحمہ اللہ صورت دوم اولی است مسئلہ ۴ اگر بیمار را طاقت این نباشد کہ اشارہ کند بسر خود پس درین ہنگام جائز است وی را کہ تاخیر کند در نماز وموقوف دارد آن را وآیندہ اگر قادر شود قضا کند آن را وجائز نیست کہ بچشم اشارہ کند یا با برو یا بدل بنا بر حدیثیکہ در مسئلہ سابق مذکور شدہ است بخلاف قول زفر رحمہ اللہ وبجہت آنکہ ابدال چیزیکہ در حدیث مذکور است بحسب رای ممتنع است وقیاس کردن ایمای چشم وابرو ودل بر سر جائز نیست زیراچہ بسر رکن نماز کہ سجدہ است ادا میشود نہ بچشم وابرو ودل وباید دانست کہ نماز ساقط نمی شود از بیمار مذکور اگرچہ او عاجز باشد زیادہ از یک شبانہ روز بشرطیکہ بیہوش نشدہ باشد وہمین صحیح است زیراچہ او مضمون خطاب شرع را می فہمد بخلاف آنکہ بیہوش باشد زیادہ از یک شبانہ روز مسئلہ ۵ اگر بیماری قادر باشد بر قیام وقادر نباشد بر رکوع وسجود پس وی را قیام لازم نیست بلکہ باید کہ نماز گذارد نشستہ ورکوع وسجود را بایما ادا نماید زیراچہ قیام را بجہت آن رکن نماز گردانیدہ شدہ است تا آن وسیلہ گردانیدہ شود برای سجدہ چہ سجدہ بر این وجہ کردن موجب کمال تعظیم است پس ہرگاہ بعد از قیام سجدہ متصور نباشد قیام رکن نخواہد ماند ومصلی مذکور مختار است **ف** اگر خواہد استادہ نماز گذارد واگر خواہد نشستہ نماز کند **ص** ورکوع وسجود بایما ادا نماید ولیکن این افضل است زیراچہ نشستہ ایما نمودن مشابہ تر است بسجود مسئلہ ۶ اگر شخصی بعضی از اجزای نماز استادہ ادا کند در حالت صحت وبعد از ان بیمار گردد **ف** کہ بسبب آن طاقت استادن نماند **ص** پس جائز است وی را کہ باقی نماز را نشستہ گذارد خواہ رکوع وسجود کند اگر بران قادر باشد یا ایما واشارہ نماید برای رکوع وسجود اگر قادر نباشد بران واگر وی را طاقت نشستن نماند پس جائز است وی را کہ بر پشت خفتہ باقی نماز را گذارد

لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء ومن صلی قاعدا یرکع ویسجد لمرض ثم صح بنی علی صلوتہ قائما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح

وقال محمد رہ استقبل بناء علی اختلافھم فی الاقتداء وقد تقدم بیانہ وان صلی بعض صلوتہ بایماء ثم قدر علی الرکوع والسجود

استانف عندھم جمیعا لانہ لایجوز اقتداء الراکع بالمومی فکذا البناء ومن افتتح التطوع قائما ثم اعیی لاباس ان یتوکأ علی

عصا وحائط او یقعد لان ھذا عذر وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب وقیل لایکرہ عند ابی حنیفۃ رہ لانہ

لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر فکذا لایکرہ الاتکاء وعندھما یکرہ لانہ لایجوز القعود عندھما فیکرہ الاتکاء وان قعد بغیر

عذر یکرہ بالاتفاق وتجوز الصلوۃ عندہ ولاتجوز عندھما وقد مر فی باب النوافل ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر

علۃ اجزاہ عند ابی حنیفۃ رہ والقیام افضل وقالا لایجزیہ الامن عذر لان القیام مقدور علیہ فلا یترک

زیراچه درین هر دو صورت بنای ادنی بر اعلی است پس جائز خواهد شد مانند اقتداء اعنی اقتدای قاعد در پس قائم جائز است زیراچه دران بنای ادنی است بر اعلی پس همچنین درینجا نیز ص مسئله ۷ شخصی که بسبب بیماری نشسته نماز میگذارد و رکوع وسجود میکند اگر در اثنای نماز صحت یابد وقادر شود بر قیام پس وی را جائز است که باقی نماز را استاده گذارد نزد شیخین رح ومحمد رح گفته است که آن جائز نیست بلکه لازم است وی را که استیناف نماز نماید واین اختلاف بنا بر اختلاف آنها است در صورت تکیه اقتدا کند قائم در پس قاعد ف چه نزد محمد رحمه الله این اقتدا جائز نیست ونزد شیخین رحمهما الله جائز است ودلیل جانبین ص سابق مذکور شده است مسئله ۸ بیمار که رکوع وسجود بایمای نماید اگر صحت یابد در اثنای نماز وقادر شود بر ادای رکوع وسجود پس وی را جائز نیست که بنا کند باین طور که در باقی نماز رکوع وسجود کند بلکه لازم است وی را که استیناف نماید واین متفق علیه است ووجه آن اینست که اقتدای رکوع کننده در پس کسیکه رکوع بایما میکند جائز نیست پس همچنین بنای باقی نماز که دران رکوع وسجود می نماید بر اول آن نماز که دران رکوع وسجود بایما نموده است جائز نخواهد بود مسئله ۹ اگر استاده شروع کند شخصی در نماز نفل وبعد از ان عاجز شود از قیام پس مضائقه نیست وی را که تکیه کند بر عصا یا بر دیواری یا نشیند زیراچه آن عذر است واگر بغیر عذر تکیه کند بر دیوار وغیره پس آن مکروه است زیراچه این بی ادبی است وبعضی گفته اند که تکیه زدن بغیر عذر مکروه نیست نزد ابی حنیفه رحمه الله زیراچه نشستن بغیر عذر نزد او رحمه الله جائز است ف بے کراهیت ص پس تکیه زدن بغیر عذر مکروه نخواهد بود ونزد صاحبین رحمهما الله مکروه است زیراچه نشستن بغیر عذر نزد ایشان جائز نیست پس تکیه کردن نزد ایشان مکروه خواهد بود واگر نشیند شخص مذکور بغیر عذر پس این مکروه است بالاتفاق لیکن نماز او جائز است نزد ابی حنیفه رحمه الله ونزد صاحبین رحمهما الله جائز نیست مسئله ۱۰ نشسته نماز گذاردن در کشتی بغیر عذر جائز است نزد ابی حنیفه رحمه الله وقیام افضل است وصاحبین رحمهما الله گفته اند که نشسته نماز گذاردن در کشتی بغیر عذر روا نیست زیراچه انسان در کشتی قادر است بر استادن پس روا نیست وی را که ترک کند آن را بغیر عذر

ولما ان الغالب فیہا دوران الرأس وھو کالمتحقق الا ان القیام افضل لانہ ابعد عن شبہۃ الخلاف والخروج افضل ما امکنہ لانہ اسکن لقلبہ

والخلاف فی غیر المربوطۃ والمربوطۃ کالشط ھو الصحیح ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی فان کان اکثر من ذلک لم یقض وھذا استحسان

والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوۃ کاملا لتحقق العجز فشبہ الجنون وجہ الاستحسان ان المدۃ اذا طالت کثرت

الفوائت فیحرج فی الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والکثیر ان تزید علی یوم ولیلۃ لانہ یدخل فی حد التکرار والجنون کالاغماء کذا

ذکرہ ابو سلیمان رح بخلاف النوم لان امتدادہ نادر فیلحق بالقاصر ثم الزیادۃ تعتبر من حیث الاوقات عند محمد رح لان

التکرار یتحقق بہ وعندہما من حیث الساعات ھو الماثور عن علی رض وابن عمر رضی اللہ عنہم واللہ اعلم بالصواب

و دلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ انیست کہ در کشتی بیشتر دوران سر عارض می شود پس گویا متحقق است چہ امریکہ بیشتر بوقوع می آید متحقق شمردہ می شود ولیکن استادہ نماز گذاردن دران افضل است بجہت آنکہ متفق علیہ می شود و اگر از کشتی برآمدہ بر روی زمین نماز گذاردن متصور باشد پس افضل انیست کہ از کشتی بیرون شود ف و بر روی زمین نماز گذارد ص چہ درین صورت دل قرار میگیرد و حضور قلب در نماز حاصل می شود و باید دانست کہ این اختلاف کہ مذکور شد در صورتی است کہ کشتی روان باشد و کشتیکہ مربوط باشد و روان نباشد پس آن بمنزلۂ زمین کنارۂ دریا است و ہمین صحیح است مسئلہ ۱۱۔ اگر شخصے بیہوش باشد آن قدر مدت کہ پنج نوبت نماز یا کمتر ازان بگذرد و خبردار نگردد پس قضای آن قدر نماز برو لازم است و اگر زیادہ از پنج نماز بگذرد پس قضای آن برو لازم نیست و این فرق بنابر استحسان است و مقتضای قیاس انیست کہ ہر نمازکہ در تمام وقت آن بیہوش باشد انسان پس برو قضای آن نماز واجب نشود چہ او از ادای آن عاجز است پس این بیہوشی مانند دیوانگی باشد و وجہ استحسان انیست کہ مدت بیہوشی ہرگاہ دراز شود نمازہای کثیر فوت می شود پس اگر قضای آن واجب شود حرج لازم می آید و اگر آن مدت کوتاہ باشد نمازہای قلیل فوت می شود و در قضای آن حرج نیست و نمازہا کہ زیادہ باشد بر نماز یک شبانہ روز کہ پنج نماز است پس آن کثیر است زیراچہ مکرر می شود و باید دانست کہ حکم جنون مانند حکم بیہوشی است چنین ذکر کردہ است ابو سلیمان رحمہ اللہ بخلاف خواب چہ نادر است کہ مدت خواب این قدر دراز شود پس خواب بمنزلۂ قصور انسان است در ادای نماز بعد ازان باید دانست کہ نزد محمد رحمہ اللہ زیادتی باعتبار اوقات معتبر است پس ہرگاہ بگذرد وقت نماز ششم قضا ساقط می شود زیراچہ تکرار نماز درین ہنگام متحقق می شود و نزد شیخین رحمہما اللہ زیادتی باعتبار ساعات معتبر است پس ہرگاہ زائد شود بر یک روز و شب ساعتی ساقط می شود قضای آن و این منقول است از علی رض و ابن عمر رض واللہ اعلم بالصواب

باب فی سجدة التلاوة

قال سجود التلاوة فی القران اربعة عشر فی اخر الاعراف وفی الرعد والنحل وبنی اسرائیل ومریم والاولی من الحج والفرقان والنمل والم تنزیل وص وحٰمٓ السجدة والنجم واذا السماء انشقت واقرأ کذا کتب فی مصحف عثمان رضـ وهو المعتمد والسجدة الثانیة فی الحج للصلوٰة عندنا وموضع السجدة فی حٰمٓ السجدة عند قوله لایسأمون فی قول عمر رضـ وهو المأخوذ للاحتیاط والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسامع سواء قصد سماع القران اولم یقصد لقوله علیه السلام السجدة علی من سمعها وعلی من تلاها وهی کلمة ایجاب وهو غیر مقید بالقصد واذا تلا الامام اٰیة السجدة سجدها وسجدها المأموم معه لالتزامه متابعته واذا تلا المأموم لم یسجد الامام ولا المأموم فی الصلوٰة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفة رحـ وابی یوسف رحـ وقال محمد رحـ یسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلوٰة لانه یؤدی الی خلاف وضع الامامة او التلاوة ولهما ان المقتدی محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیه وتصرف المحجور لاحکم له بخلاف الجنب والحائض

باب چهاردهم در بیان سجدهٔ تلاوت مسئلہ ا سجدهٔ تلاوت در قرآن چهارده سجده است ف یکی ص در آخر سورهٔ اعراف ف دوم ص در سورهٔ رعد ف وسوم ص در سورهٔ نحل ف وچهارم ص در سورهٔ بنی اسرائیل ف وپنجم ص در سورهٔ مریم ف وششم ص در سورهٔ حج در موضع اول ف وهفتم ص در سورهٔ فرقان ف وهشتم ص در سورهٔ نمل ف ونهم ص در سورهٔ الم تنزیل ف ودهم ص در سورهٔ ص ف ویازدهم ص در سورهٔ حٰمٓ ف ودوازدهم ص در سورهٔ والنجم ف وسیزدهم ص در سورهٔ اذا السماء انشقت ف وچهاردهم ص در سورهٔ اقرأ زیراچه چنین نوشته است در مصحف عثمان رضی اللہ عنه وبران اعتماد است ودر موضع دوم در سورهٔ حج ف سجدهٔ تلاوت نیست بلکه مراد از سجده که دران مذکور است ص سجدهٔ نماز است ف نه سجدهٔ تلاوت ص وباید دانست که موضع سجده در سورهٔ حٰمٓ السجده مر قوله تعالی لایسأمون است بنا بر قول عمر رضی اللہ عنه وهمین مختار است برای احتیاط وباید دانست که سجدهٔ تلاوت درین چهارده موضع واجب است برکسیکه تلاوت کند این آیتها را وبرکسیکه بشنود آنرا خواه بقصد واراده شنیده باشد آنرا یا بغیر قصد واراده زیراچه پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم فرموده است که سجدهٔ تلاوت واجب است برکسیکه بشنود آیت سجده را وبرکسیکه بخواند آنرا واین حدیث مطلق است ومقید نیست ف بانیکه قصداً بشنود آنرا ص مسئلہ ۲۔ اگر امام در نماز آیت سجده را بخواند باید که سجده بجا آورد ومقتدی نیز همراه امام بجا آرد چه مقتدی التزام نموده است متابعت امام را واگر مقتدی بخواند آیت سجده را سجدهٔ تلاوت نکند امام ومقتدی نه در اثنای نماز ونه بعد از فراغت از نماز واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمه اللہ میگوید که امام ومقتدی هردو سجدهٔ تلاوت ادا نمایند بعد از فراغت از نماز زیراچه سبب وجوب آن یافته شده است ف درحق هردو ص وهیچ چیز مانع ادای آن نیست ف بعد از فراغت از نماز ص بخلاف حالت نماز چه دران اگر ادا کند مقتدی فقط مخالفت امام لازم می آید واگر امام نیز بجمعیت مقتدی سجده تلاوت نماید لازم می آید که امام تابع مقتدی شود واین خلاف اصل ست ودلیل شیخین رح اینست که مقتدی محجور ست درحق قرارت قرآن وتصرف محجور موجب حکم نمی شود بخلاف جنب وحائض

لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام اهلية الصلوة بخلاف الجنب ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وان سمعوا وهم في الصلوة سجدة من رجل ليس معهم في الصلوة لم يسجدوها في الصلوة لانها ليست بصلوتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة وسجدوها بعدها لتحقق سببها ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل قال واعادوها لتقرر سببها ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لا ينافي احرام الصلوة وفي النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد رح فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الامام لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها بادراك الركعة

چه آنها را از قراءت قرآن نہی ست ف ولیکن محجور نیستند ص واثر حجر عدم اعتبار تصرف ست پس قرات معتبر نیست لهذا بر سامع آن سجدۂ تلاوت واجب نمی شود واثر نہی تحریم فعل ست وتصرف معتبر ست پس قرات حائض وجنب معتبر ست لهذا بر سامع آن سجدۂ تلاوت واجب می شود سوال ہرگاه چنین شد پس اگر حائض وجنب آیۂ سجده را بخوانند باید که سجدۂ تلاوت برآنها واجب شود وحال آنکه بر حائض واجب نیست جواب اگر حائض بخواند آیۂ سجده را سجدۂ تلاوت براو واجب نمیشود چنانچه واجب نمی شود براو سجدۂ تلاوت بسبب شنیدن آیۂ سجده بجهت آنکه وی را اهلیت سجده نیست بخلاف جنب زیرا چه او اهلیت نماز گذاردن دارد فی الحال باین طور که غسل کرده نماز گذارد مسئلہ ۳ اگر مقتدی بخواند آیۂ سجده را وبشنود آنرا شخصے که خارج نماز است پس آن شخص را لازم است که سجدۂ تلاوت را بجا آرد وہمین صحیح است زیرا چه حجر ثابت است درحق مقتدی مذکور وامام آن وکسانیکه شریک نماز اند نه درحق غیر آنها مسئلہ ۴ اگر بشنوند کسانیکه در نماز اند آیت سجده را از شخصیکه شریک آنها نیست در نماز پس برآنها سجدۂ تلاوت واجب می شود وآنها را باید که بجا آرند آن سجده را بعد از فراغت از نماز نه در اثنائے نماز زیرا چه شنیدن آنها آیت سجده را از شخص مذکور از افعال نماز آنها نیست وہرگاه سبب وجوب سجدۂ تلاوت یافته شده است درحق آنها پس سجدۂ تلاوت ادا خواهند کرد بعد از فراغت از نماز واگر آنها در اثنای نماز سجدۂ تلاوت نمایند جائز نمی شود زیرا چه این سجده ناقص است بسبب آنکه از ان نہی وارد شده است پس ادا نخواهد شد بسبب آن سجدۂ کامل که واجب شده است برآنها ف پس بعد از فراغت از نماز اعادۂ آن خواهند کرد زیرا چه سبب آن متحقق شده است واعادۂ نماز در کار نیست زیرا چه یک سجده زیاده کردن موجب فساد نماز نیست ص ودر روایت نوادر آمده است که نماز آنها فاسد می شود زیرا چه آنها زیاده کردند در نماز چیزیکه از افعال نماز آنها نیست وبعضی گفته اند که این قول محمد رحمه الله است مسئلہ ۵ اگر آیت سجده را خواند امام در نماز وشنید آنرا شخصے که مقتدی او نبود وبعد از ان شخص مذکور اقتدا کرد در پس امام مذکور در رکعتیکه آیت سجده در ان خوانده بود ولیکن بعد از آنکه امام سجدۂ تلاوت ادا کرده بود وپس شخص مذکور را سجدۂ تلاوت کردن در کار نیست زیرا چه شخص مذکور ہرگاه شریک امام شد در رکعت مذکور پس سجده که امام مذکور کرده است درحق او نیز معتبر شد ف وچنان شد که گویا او سجدۂ تلاوت بجا آورده است

وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانه لو لم يسمعها سجدها معه فهٰهنا اولى وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب وكل

سجدة وجبت فى الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة لانها صلاتية ولها مزية الصلوة فلا تتأدى بالناقص

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل فى صلوة فاعادها وسجد اجزته السجدة عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها

صلوتية فاستتبعت الاولى وفى النوادر يسجد اخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستويا قلنا للثانية قوة اتصال

المقصود فترجحت بها وان تلاها فسجد ثم دخل فى الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هى المستتبعة ولا وجه الى الحاقها بالاولى

لانه يؤدى الى سبق الحكم على السبب ومن كرر تلاوة سجدة واحدة فى مجلس واحد اجزته سجدة واحدة فان قرأها فى

مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج

واگر شخص مذکور اقتدا کند در پس امام مذکور پیش از انکه امام مذکور سجدهٔ تلاوت کرده باشد پس او سجدهٔ تلاوت همراه امام خواهد کرد زیراچه او درین صورت اگر نمی شنید آیهٔ سجده را از امام هر آئینه سجده میکرد همراه امام پس هرگاه شنیده است آنرا بطریق اولی همراه امام سجده خواهد کرد و اگر شخص مذکور اقتدا نکرد در پس امام مذکور پس او تنها سجدهٔ تلاوت خواهد کرد زیراچه سبب آن متحقق شده است مسئله ٦ هر سجدهٔ تلاوت که در نماز واجب شود پس ادای آن در نماز ضرور است و اگر در نماز ادا نکند آنرا پس آن قضا کرده نمیشود بعد از فراغت از نماز زیراچه سجده که ادای آن در نماز واجب می شود فضیلت دارد و سجدهٔ که ادا نموده می شود در غیر حالت نماز ناقص است به نسبت آن پس سجده مذکور باین سجدهٔ ناقص ادا نمی شود مسئله ٧ اگر شخصے تلاوت کرد آیت سجده را و سجده نکرد حتی که نماز شروع کرد و در نماز باز خواند آن آیت را و سجدهٔ تلاوت در نماز بجا آورد پس این سجده کفایت میکند برای هر دو تلاوت چه سجدهٔ دوم که در نماز کرد قوت دارد پس سجدهٔ اول تابع آن خواهد شد و در روایت دیگر نوادر آمده است که باید که سجدهٔ دیگر بعد از فراغت از نماز بکند برای تلاوت اول چه سجدهٔ اول بسبب آنکه سابق است نیز قوت دارد پس هر دو سجده در قوت برابر شدند و جواب روایت نوادر آنست که سجدهٔ ثانیه را بجهت آنکه متصل بمقصود است قوت و ترجیح است بر سجده اولی مسئله ٨ اگر شخصے تلاوت کرد آیهٔ سجدهٔ را و سجده آن بجا آورد و بعد از ان نماز شروع کرد و در نماز همان آیت را خواند پس سجدهٔ دیگر در نماز خواهد کرد زیراچه این سجدهٔ دوم تابع اول نمیشود چه سبب این اکنون در نماز یافته شده است پس بسجدهٔ اول ادا نخواهد شد و گرنه تقدم مسبب بر سبب لازم می آید مسئله ٩ هر که مکرر بخواند آیت سجده را در مجلس واحد پس او را سجدهٔ واحد کفایت میکند و اگر تلاوت کند آیت سجده را دو بار در دو مجلس بر او دو سجده لازم می آید پس اگر اول را پیشتر ادا کرده باشد بار دوم یک سجده خواهد کرد باید دانست که در سجدهٔ تلاوت تداخل سبب است نه تداخل مسبب فاعنی اگر چند بار تلاوت کند آیت سجده را پس آن چند بار بمنزلهٔ یک بار شمرده می شود در حق وجوب سجدهٔ تلاوت ص برای دفع حرج حتی که اگر شخصے تلاوت کند آیت سجده را و سجده کند برای آن و بعد از ان همان آیت را در همان مجلس بار دیگر تلاوت کرد سجدهٔ دیگر لازم نمے آید

وهو تداخل فی السبب دون الحکم وهو الیق بالعبادات والثانی بالعقوبات وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لکونه جامعا

للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل ولا یختلف بمجرد القیام بخلاف المخیرة لانه دلیل الاعراض وهو المبطل هنالک

وفی تسدیة الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلک فی الاصح وکذا فی الدیاسة للاحتیاط

ولو تبدل مجلس السامع دون التالی یتکرر الوجوب علی السامع لان السبب فی حقه السماع

وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع علی ما قیل والاصح انه لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا

وتداخل سبب لائق تر است بعبادات ف زیرا چه دران احتیاط واجب است پس اگر تداخل درحکم شود نه در سبب لازم آید که سبب موجب عبادت یافته شود بدون عبادت و دران ترک احتیاط است ص وتداخل مسبب بعقوبات لائق تر است ف زیرا چه دران احتیاط نیست بلکه احتیاط بدرأو دفع آن است ص ولیکن این تداخل درصورتی است که چند بار تلاوت کند آیت سجده را در مجلس واحد زیرا چه مجلس واحد جامع متفرقات است وهرگاه چند بار تلاوت کند در مجلس متعدد پس آن تلاوت سبب متعدد اعتبار نموده خواهد شد چنانچه در اصل متعدد است پس سجده نیز متعدد لازم خواهد آمد مسئله اگر شخصی از مجلس تلاوت برخیزد پس بمجرد برخاستن اختلاف وتعدد مجلس متحقق نمی شود بخلاف آنکه اگر شوهر اختیار طلاق دهد زن خود را ومختار گرداند آنرا ف باینطور که بگوید بزن خود درحالیکه نشسته است ص اختاری نفسک ف پس این اختیار دادن مقید است بمجلسیکه دران اختیار داده است وبعد از تغیر مجلس زن مذکوره را اختیار طلاق باقی نمی ماند حتی که اگر بعد از تغیر مجلس مذکور طلاق دهد خود را زن مذکوره طلاق واقع نمی شود ومجلس مذکور بمجرد برخاستن زن مذکوره متغیر میگردد ومجلس دیگر می شود حتی اگر بعد ازان طلاق دهد خود را طلاق واقع نمی شود ص ووجه آن انیست که برخاستن از مجلس مذکور دلالت میکند برانیکه زن مذکوره اعراض کرد از اختیار کردن طلاق واعراض درینجا موجب بطلان اختیار است مسئله اشخصیکه برای بافیدن پارچه می تند تارهای آنرا وراست میکند آن تارها وبرای تنیدن آن آمد ورفت می نماید پس رفتن او ازینجا تا بآنجا یک مجلس است وآمدن او ازانجا تا باینجا مجلس دیگر است حتی اگر دو بار آیت سجده بخواند درین دو مجلس دو سجده براو واجب میشود وهمچنین اگر شخصی بالای درخت از شاخی بشاخی انتقال کند پس بسبب انتقال از شاخی بشاخی اختلاف وتعدد مجلس متحقق میشود وهمین اصح است وهمچنین در کوفتن خرمن از برای احتیاط مسئله اگر متغیر ومتبدل شود مجلس سامع نه مجلس قاری پس سجده تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع مذکور زیرا چه سبب وجوب سجدهٔ تلاوت درحق او شنیدن آیت سجده است وهمچنین سجدهٔ تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع بسبب تبدل مجلس قاری فقط واین بنا بر قول بعضی از مشائخ است واصح انیست که سجده مکرر واجب نمیشود بر سامع بسبب تبدل مجلس قاری فقط بجهت آنکه مذکور شد ف که سبب وجوب آن درحق او شنیدن آیت سجده است پس تبدل مجلس شنیدن درحق او معتبر است نه تبدل مجلس تلاوت قاری

ومن اراد السجود کبر ولم یرفع یدیہ وسجد ثم کبر ورفع رأسہ اعتبارا بسجدۃ الصلوٰۃ وھو المروی عن ابن مسعودؓ ولا تشھد علیہ ولا سلام لان ذلک للتحلل وھو یستدعی سبق التحریمۃ وھی منعدمۃ قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی صلوٰۃ او غیرھا ویدع آیۃ السجدۃ لانہ یشبہ الاستنکاف عنھا ولا بأس بان یقرأ آیۃ السجدۃ ویدع ما سواھا لانہ مبادرۃ الیھا قال محمدؒ احب الی ان یقرأ قبلھا آیۃ او آیتین دفعا لوھم التفضیل واستحسنوا اخفائھا شفقۃ علی السامعین واللّٰہ اعلم

باب صلوٰۃ المسافر

السفر الذی یتغیر بہ الاحکام ان یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا بسیر الابل ومشی الاقدام لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھا عمت الرخصۃ الجنس ومن ضرورتہ عموم التقدیر

ص مسئلہ ۳ ہر کہ خواہد کہ سجدۂ تلاوت بجا آرد پس ف طریق آنست کہ ص تکبیر بگوید وسجدہ کند و در وقت تکبیر دستہا بر ندارد ف چنانچہ در تکبیر تحریمہ نماز دستہا برمیدارد ص وبعد از سجدہ تکبیر گفتہ سر از سجدہ بردارد چنانچہ در سجدہ نماز واین مرویست از ابن مسعود رضی اللہ عنہ ودر سجدۂ تلاوت تشہد وسلام نیست زیراچہ تشہد وسلام برای بیرون آمدن از تحریمہ است واین مقتضی آنست کہ پیشتر تحریمہ باشد ودر اینجا تحریمہ نیست مسئلہ ۴ اگر شخصی بخواند سورۂ را وترک کند آیہ سجدہ را از ان جملہ پس این مکروہ است خواہ در نماز باشد یا در غیر نماز زیراچہ ترک آیت سجدہ بالتخصیص دلالت می کند بر اینکہ شخص مذکور از سجدہ عار میدارد واگر بخواند آیت سجدہ را فقط وبگذارد ماسوای آن را پس در ان مضائقہ نیست چہ درین میل او بسوی سجدہ معلوم می شود ومحمد رحمہ اللہ گفتہ است کہ احب نزد من اینست کہ از بالای آیت سجدہ یک آیت یا دو آیت را بخواند زیراچہ در اکتفا نمودن بر آیت سجدہ گمان این میشود کہ او آیت سجدہ را تفضیل میدہد بر آیتہای دیگر وبسبب ضم نمودن یک دو آیت دیگر با آیت سجدہ گمان مذکور دفع می شود مسئلہ ۵ اشائخ رح مستحسن داشتہ اند اخفای آیت سجدہ راف اعنی اگر قاری قرآن در تلاوت آن آیت سجدہ را بجہر نخواند مستحسن است ص تا بر سامعان سجدۂ تلاوت واجب نشود واللہ اعلم بالصواب

باب پانزدہم در بیان نماز مسافر مسئلہ ۱ سفری کہ موجب تغیر احکام است عبارت است از اینکہ قصد کند انسان از جای خود جائی را کہ میان اینجا ومیان آنجا مسافت سہ شبانہ روز باشد بسیر آدمی یا سیر شتر اعنی سیر متوسط این ہر واحد زیراچہ پیغمبر صلعم رخصت مسح موزہ دادہ است مقیم را یک شبانہ روز ومسافر را سہ شبانہ روز واین دلالت میکند کہ ہر مسافر را اینقدر مدت مسح بر موزہ جائز است زیراچہ الف لام کہ بر لفظ مسافر در حدیث مذکور است برای جنس ہست نہ برای عہد واین کلیہ وقتی راست می آید کہ مدت سفر کم از سہ شبانہ روز نباشد واگر نہ این کلیہ راست نمی آید چہ درینصورت انسانیکہ قصد کند مکانی را کہ میان او ومیان آن مسافت یک شبانہ روز است نیز مسافر است ودر حق او جواز مسح بر موزہ تا مدت سہ شبانہ روز متصور نیست پس معلوم شد کہ مدت سفر کم از سہ شبانہ روز نمیشود

وقدر ابو یوسف رہ بیومین واکثر الیوم الثالث والشافعی بیوم ولیلة فی قول کفی بالسنة حجة علیهما والسیر المذکور هو الوسط

وعن ابی حنیفة رہ التقدیر بالمراحل وهو قریب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحیح ولا یعتبر السیر فی الماء معناه لا یعتبر به السیر

فی البر فاما المعتبر فی البحر فما یلیق بحاله کما فی الجبل **قال** وفرض المسافر فی الرباعیة رکعتان لا یزید علیهما وقال الشافعی رہ فرضه الاربع

والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی ولا یأثم علی ترکه وهذا آیة النافلة بخلاف الصوم لانه یقضی وان صلی

اربعا وقعد فی الثانیة قدر التشهد اجزته الاولیان عن الفرض والاخریان له نافلة اعتبارا بالفجر ویصیر مسیئا لتاخیر السلام وان

لم یقعد فی الثانیة قدرها بطلت لاختلاط النافلة بها قبل اکمال ارکانها واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین لان الاقامة تتعلق بدخولها

و باید دانست که ابو یوسف رحمه الله مدت سفر را بدو روز و اکثر روز سوم تقدیر نموده است و در یک قول شافعی رحمه الله تقدیر آن یک روز و شب است و حدیث مذکور حجت است بر ابی یوسف و شافعی رح و از محمد رحمه الله مرویست که او تقدیر آن بمنزل نموده است اعنی مسافت مذکوره سه منزل است و این قریب است از اول که مذکور شد و اندازهٔ آن بحساب فرسنگ معتبر نیست و همین صحیح است و انچه مذکور شد که میان هر دو مکان مسافت سه شبانه روز باشد بسیر آدمی یا بسیر شتر پس آن معتبر است در سفر خشکی وقتیکه بالای کوه نباشد و اما در سفر دریا پس معتبر است دران انچه مناسب بسیر دریاست و همچنین در سیر بالای کوه نیز معتبر است انچه مناسب آنست ف و باید دانست که درین مسئله معنی مسافر و سفر معلوم شد پس باید دانست که مقیم ضد مسافر است و اقامت ضد سفر ص مسئله ۲ بر مسافر در وقت ظهر و عصر و عشا دو رکعت نماز فرض است و باید که درین اوقات بر دو رکعت نماز فرض زیاده نکند و این را قصر میگویند و شافعی رحمه الله گفته است که در اوقات مذکوره اصل نماز فرض بر مسافر چهار رکعت است و دو رکعت نماز فرض گذاردن علی طریق رخصت است چنانچه روزه رمضان بر مسافر فرض است اگر روزه دارد خوب است و معهذا او را روزه خوردن نیز جائز است بطریق رخصت و هرگاه چنین شد پس او را چهار رکعت نماز فرض خواهد شد و دلیل علمای ما رحمهم الله انیست که اگر مسافر در اوقات مذکوره دو رکعت نماز گذارد و دو رکعت را ترک کند باین طور که آنرا اصلا نکند گاهی پس او بسبب ترک کردن دو رکعت اخیر گنهگار نمی شود پس معلوم شد که این دوگانه بر او فرض نیست بخلاف روزه چه اگر مسافر روزه نگیرد در ایام سفر قضای آن بر و لازم است وقتیکه مقیم گردد مسئله ۳ اگر مسافر در اوقات مذکوره چهار رکعت نماز فرض گذارد باین طور که بعد از دو رکعت اول بقدر تشهد نشیند پس بسبب دو رکعت اول فرض ادا میشود و دوگانه اخیر نفل واقع میشود ولیکن او گنهگار می شود بسبب تاخیر سلام و اگر بعد از دو رکعت اول نه نشیند بقدر تشهد پس نماز فرض او باطل می شود بسبب مخلوط شدن نفل بنماز فرض پیش از تمام شدن ارکان آن مسئله ۴ هرگاه انسان بقصد سفر از شهر خود بر آید پس درین هنگام در اوقات مذکوره دو رکعت نماز فرض خواهد کرد زیرا چه انسان بسبب داخل شدن در شهر خود مقیم میگردد

فیتعلق السفر بالخروج عنها وفيه الاثر عن علي رض لوجاوزنا هذا الخص لقصرنا ولايزال على حكم السفر حتى ينوى الاقامة في بلدة او قرية خمسة عشر

يوما او اكثروان نوى اقل من ذلك قصر لانه لابد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان وهو ماثور

عن ابن عباس وابن عمر رض والاثر في مثله كالخبر والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه لاتصح نية الاقامة في المفازة وهو الظاهر ولو دخل مصرا على

عزم ان يخرج غدا او بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر لان ابن عمر رض اقام باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر وعن جماعة

من الصحابة رض مثل ذلك واذا دخل العسكر ارض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا اذا حاصروا فيها مدينة او حصنا لان الداخل بين ان يهزم

فيقر وبين ان ينهزم فيفر فلم تكن دار اقامة وكذا اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر او حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم

پس سفراو ثابت خواہد شد بسبب خروج از شہر مذکور چہ مرویست از علی رضی اللہ عنہ کہ او رضی اللہ عنہ بقصد سفر از شہر برآمد وناگاہ وقت نماز رسید پس نماز را تمام کرد و نظر نمود بسوی خانہ نیئین وفرمود اگر درمیگذشتیم ازین خانہ نیئین ہرآئینہ قصر میکردیم نماز را مسئلہ ۵ مسافر بعد از خروج از بلدہ خود مقیم نشود مگر آنکہ داخل شود در بلدہ یا قریہ دیگر وقصد اقامت نماید دراںجا پانزدہ روز یا زیادہ ازان واگر دراںجا کمتر از پانزدہ روز قصد اقامت نماید مقیم نمی شود زیراچہ مسافر بسبب مطلق درنگ نمودن درجائی مقیم نمی شود چہ سفر خالی نباشد ازینکہ مسافر گاہی درجائی بنابر حاجتی درنگ میکند پس ضرور است کہ برای مقیم شدن مسافر درجائی مدتی معین نمودہ شود واندازہ آن نمودہ شد اقل مدت طہر بجہت آنکہ اقامت موجب اتمام نماز چہار رکعت است چنانچہ طہر موجب نماز است وبجہت آنکہ تعین مدت مذکورہ منقول ست از ابن عباس وابن عمر رض وقول صحابی درچنین امر مانند حدیث است وباید دانست کہ قید بلدہ وقریہ کہ مذکور شد دلالت میکند برانیکہ نیت اقامت درصحرا صحیح نیست وہمین ظاہر روایت است مسئلہ ۶ اگر داخل شود مسافر در شہر باین قصد کہ فردا یا پس فردا از شہر عزم سفر خواہد کرد وماندن در شہر مذکور بقدر مدت اقامت مقصود وی نیست پس او مقیم نمیشود واگرچہ باین حالت سالہا ماند زیراچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ شش ماہ ماند بآذربیجان ونماز قصر میکرد ومثل این عمل منقول است از جماعتی از اصحاب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مسئلہ ۷ اگر لشکر مسلمانان داخل شود در دار حرب ونیت اقامت نمایند دراںجا پس این نیت اقامت معتبر نیست بلکہ آنہا را باید کہ قصر نمایند نماز را وہمچنین است حکم درصورتیکہ محاصرہ نمودہ باشند آنہا در دار حرب شہری را یا قلعہ را از کفار زیراچہ دار حرب جای اقامت نیست بجہت آنکہ لشکر مسلمانان قادر نیستند برانیکہ اقامت نمایند دراںجا بسبب آنکہ احتمال است کہ آنہا ہزیمت دہند کافران را پس اقامت نمایند وہم احتمال است کہ آنہا ہزیمت خورند از دست کافران پس بگریزند وہمچنین اگر لشکر بادشاہ عادل در دار اسلام محاصرہ نماید مر باغیان را در صحرا یا در دریا نیت اقامت آنہا معتبر نیست وآنہا بسبب نیت اقامت دراںجا مقیم نمیشوند زیراچہ حال آنہا منافی عزم اقامت است

وعند فر رحمه الله يصير في الوجهين اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا وعند ابي يوسف رحمه الله يصير اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع
اقامة ونية الاقامة من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية قيل لا تصح والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسف رحمه الله لان الاقامة
اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير
بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وان دخل معه في فائتة لم تجزه لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب
كما لا تتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة او القراءة وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم
واتم المقيمون صلوتهم لان المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح

ونزد زفر رحمه الله آنها در هر دو صورت بسبب نیت اقامت مقیم می شوند وقتیکه آنها صاحب شوکت باشند چه درین هنگام ظاهر
نیست که آنها بر اقامت قادر اند ونزد ابی یوسف رحمه الله نیز نیت اقامت آنها صحیح است وقتیکه آنها باشند در خانه هاے گلی
یا خشتی چه این موضع اقامت است واگر در خیمه وخرگاه باشند نیت اقامت آنها معتبر نیست مسئله ۸ - اہل بادیه که در
صحرا وچراگاه در خیمه می باشند پس آنها اگر نیت اقامت نمایند در انجا بعضے گفته اند که این نیت صحیح نیست ومروی است از
ابی یوسف رحمه الله که نیت آنها در انجا صحیح است وہمین صحیح است زیراچه اقامت آنها در انجا اصل است پس اقامت آنها
بسبب انتقال آنها از چراگاهی به چراگاهی باطل نخواهد شد چه باین انتقال آنها را قصد سفر نیست ص مسئله ۹ اگر اقتدا کند مسافر
در پس مقیم در وقت نماز ظهر مثلا پس باید که مسافر مذکور نیز چهار رکعت نماز گذارد زیراچه به تبعیت امام برا ونیز چهار رکعت فرض شده
است چنانچه اگر مسافر خود نیت اقامت کند در وقت نماز چهار رکعت نماز فرض میشود برا وبعلت آنکه وقت نماز سبب
وجوب نماز است وچون نیت اقامت کند در وقت پس نیت اقامت که موجب تغییر فرض مسافر است مقارن سبب
مذکور یافته می شود لهذا نماز او چهار رکعت میگردد واین علت یافته می شود در صورت مذکوره نیز چه تبعیت امام مذکور نیز موجب
تغییر نماز مسافر مذکور است مسئله ۱۰ - اقتدای مسافر در پس مقیم در نماز قضا جائز نیست زیراچه فرض او چهار رکعت نمیگردد بعد از
انقضای وقت نماز پس در صورت مذکوره قعدهٔ اولی از امام در حق مسافر مذکور قعدهٔ اخیره می شود پس لازم می آید که اقتدا در
پس امام مذکور در قعدهٔ مذکوره اقتدای صاحب فرض باشد در پس صاحب نفل واین جائز نیست واگر مسافر در
دو رکعت اخیر اقتدا کند در پس مقیم پس این نیز جائز نیست زیراچه اقتدای صاحب فرض در پس صاحب نفل لازم می آید در حق قرأت
مسئله ۱۱ - اگر مسافر امام باشد ومقیمان در پس او اقتدا نمایند پس درین صورت باید که امام مذکور بعد از ادای دو رکعت
نماز سلام بگوید ومقتدیان چهار رکعت نماز خود را اتمام نمایند زیراچه مقتدیان درین صورت التزام تبعیت امام نکرده اند
مگر در دو رکعت پس باقی نماز را تنها خواهند گذارد مانند مسبوق ولیکن آنها را باید که قرأت نخوانند در باقی نماز وہمین اصح است

لانه مقتد تحریمة لا فعلا والفرض صار مؤدی فیترکها احتیاطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم یتأد الفرض فکان الاتیان اولی

قال ویستحب للامام اذا سلم ان یقول اتموا صلوتکم فانا قوم سفر لانه علیه السلام قاله حین صلی باهل مکة وهو مسافر واذا دخل المسافر

فی مصره اتم الصلوة وان لم ینو المقام فیه لانه علیه السلام واصحابه رضوان الله علیهم کانوا یسافرون ویعودون الی وطانهم مقیمین من غیر

عزم جدید ومن کان له وطن فانتقل منه واستوطن غیره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر لانه لم یبق وطنا له الا یری انه علیه السلام

بعد الهجرة عد نفسه بمکة من المسافرین وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلی تبطل بمثله دون السفر ووطن الاقامة تبطل بمثله وبالسفر

وبالاصلی واذا نوی المسافر ان یقیم بمکة ومنی خمسة عشر یوما لم یتم الصلوة لان اعتبار النیة فی موضعین یقتضی اعتبارها فی مواضع

زیراچه آنها در باقی نماز نیز مقتدی اند در حق تحریمه نماز اگرچه در افعال باقی نماز مقتدی نیستند و فرض قرأت نیز ادا شده است پس باید که آنها قرأت نخوانند بخلاف مسبوق که شریک امام می شود در دو رکعت اخیر چه او در باقی نماز خود قرأت میخواند زیراچه او شریک امام شده است در قرأتیکه نفل است پس قرأتیکه فرض است ادا نشده است لهذا مسبوق مذکور قرأت میخواند در باقی نماز خود و باید دانست که در صورت مذکوره مستحب است که بعد از سلام بگوید بمقتدیان خود که چهار رکعت نماز خود را تمام کنید چه من مسافرم زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در مکه مسافر بود و اهل مکه در پس او صلعم اقتدا نموده بودند و پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از سلام مقتدیان مذکوران را چنین فرموده است مسئله۱۲ هرگاه مسافر داخل شود در بلده خود پس لازم است وی را که چهار رکعت نماز گذارد اگرچه نیت اقامت ننموده باشد دران بلده زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب او رض سفر میکردند و بعد از رسیدن بوطن خود مقیم میشدند بی آنکه نیت جدید نمایند برای اقامت مسئله۱۳ اگر شخصی از وطن خود انتقال نماید و در جای دیگر وطن گیرد و بعد ازان مسافر شده داخل شود در وطن اول پس بسبب داخل شدن در وطن اول بغیر نیت اقامت مقیم نمیگردد و دی را قصر نماز دران جائز است زیراچه وطن اول وطن او باقی نمی ماند لهذا پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از هجرت خود را در مکه از مسافران شمرده است باوجودیکه مکه وطن اول وی است صلی الله علیه وسلم و باید دانست که قاعده اینست که وطن اصلی باطل می شود بسبب وطن گرفتن در جای دیگر و بسبب سفر نمودن از وطن اصلی باطل نمی شود و وطن اقامت باطل می شود بسبب سفر نمودن ازان و هم بسبب اقامت نمودن در جاے دیگر و هم بسبب داخل شدن در وطن اصلی مسئله۱۴ اگر مسافرے نیت اقامت پانزده روز نماید در مکه و منا فا باین طور که بگوید که پنج یا شش روز در مکه خواهم ماند و باقی در منا مثلاً پس او مقیم نمی شود و باید که ص نماز قصر نماید زیراچه نیت اقامت در دو مکان معتبر نیست و گرنه لازم می آید که نیت اقامت در مکان هاے کثیر معتبر شود

وهو ممتنع لان السفر لا يعرى منه الا اذا نوى ان يقيم بالليل فى احدهما فيصير مقيما بدخوله لان اقامة المرء مضافة الى مبيته ومن فاتته صلوة فى السفر قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته فى الحضر قضاها فى السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء و المعتبر فى ذلك اخر الوقت لانه المعتبر فى السببية عند عدم الاداء فى الوقت والعاصى والمطيع فى سفره فى الرخصة سواء وقال الشافعى رح سفر المعصية لا يفيد الرخصة لانها تثبت تخفيفا فلا تتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوزه فصلح متعلق الرخصة والله اعلم

باب صلوة الجمعة

لا تصح الجمعة الا فى مصر جامع او فى مصلى المصر ولا تجوز فى القرى لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق

وحال آنکه چنین نیست زیرا چه اکثر سفرها خالی نمی باشد ازینکه مسافر پانزده روز اقامت نماید در جاهای متعدد ف باینطور که دو روز در جائے و شش روز در جائے دیگر و هفت روز در جاے سوم مثلا پس بسبب نیت اقامت پانزده روز در مکه و منا مقیم نخواهد شد ص مگر وقتیکه نیت کند که در شب اقامت خواهد نمود در یکی ازان دو مکان پس بسبب دخول او درین مکان مقیم خواهد شد زیرا چه اقامت شخص منسوب می شود بسوی مکانیکه در انجا شب میگذراند ف اگرچه در روز برای کار و حاجت در جاهای دیگر میگردد ص مسئله ۵ اگر نماز شخصے در ایام سفر فوت شود پس او بعد از مقیم شدن دو رکعت نماز قضا خواهد کرد و همچنین اگر نماز او فوت شود در ایامیکه او مقیم بود پس او بعد از مسافر گشتن چهار رکعت نماز قضا خواهد کرد زیرا چه قضا بحسب اداست و باید دانست که در اقامت و سفر آخر وقت نماز معتبر است اعنی انسان اگر در آخر وقت مقیم باشد چهار رکعت نماز برو فرض می شود و اگر در آخر وقت مسافر گردد دو رکعت نماز برو فرض می شود مسئله ۶ در احکام سفر ف چون قصر نماز وغیره ص سفر معصیت وغیر معصیت هر دو برابر است ف اعنی احکام مذکوره چنانچه معتبر است در حق کسیکه بسفر حج میرود همچنین معتبر است در حق کسیکه برای دزدی و راهزنی سفر می نماید ص و شافعی رحمه الله میگوید که سفر معصیت مفید احکام مذکوره نیست زیرا چه احکام مذکوره موجب در حق مسافر برای تخفیف ثابت است پس متعلق نخواهد شد بسفر معصیت که موجب تغلیظ و تشدید است و دلیل علمای مارح یکے آن نصها است که وارد شده است درین باب چه آن نصها مطلق است و شامل است هر دو سفر را و دوم انیست که نفس سفر معصیت نیست بلکه معصیت است فعل دیگر که ارتکاب آن نماید بعد از سفر یا در سفر پس نفس سفر صلاحیت این دارد که مفید احکام مذکوره شود والله اعلم

باب شانزدهم در بیان نماز جمعه مسئله ۱ نماز جمعه صحیح نیست مگر در شهر جامع یا در فنای آن و در دیه جائز نیست زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که جائز نیست نماز جمعه و نه تکبیر تشریق

ولا فطر ولا اضحى الا فى مصر جامع والمصر الجامع كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وهذا عن ابى يوسف وعنه انهم اذا اجتمعوا فى اكبر مساجدهم لم يسعهم والاول اختيار الكرخى وهو الظاهر والثانى اختيار الثلجى والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز فى جميع افنية المصر لانها بمنزلته فى حوائج اهله ويجوز بمنى ان كان الامير امير الحجاز او كان الخليفة مسافرا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا جمعة بمنى لانها من القرى حتى لا يعيد بها ولهما انها تتمصر فى ايام الموسم وعدم التعييد للتخفيف ولا جمعة بعرفات فى قولهم جميعا لانها فضاء وبمنى ابنية والتقييد بالخليفة وامير الحجاز لان الولاية لهما اما امير الموسم فيلى امور الحج لا غير ولا يجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة فى التقدم والتقديم وقد تقع فى غيره فلا بد منه تتميما لامرها ومن شرائطها الوقت فتصح فى وقت الظهر ولا تصح بعده لقوله عليه السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما

ونہ نماز عید فطر ونہ نماز عید اضحیٰ مگر در شہر جامع وباید دانست کہ شہر جامع عبارت است از موضعیکہ دران امیر وقاضی باشند وتنفیذ احکام شرع واقامت حدود نمایند واین تفسیر نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ است ونیز مرویست از ابی یوسف رح کہ آن عبارت است از موضعیکہ اگر اہل آن موضع جمع شوند در اکبر مساجد آن پس آنہا دران مسجد نگنجند وتفسیر اول مختار کرخی رح است وہمان ظاہر روایت است وتفسیر دوم مختار ثلجی رحمہ اللہ است **مسئلہ ۲** نماز جمعہ جائز است در منا وقتیکہ امیر حجاز امامت نماید یا خلیفۂ وقت کہ بسفر در انجا آمدہ باشد مثلا وامیر موسم حج را نمیرسد کہ نماز جمعہ در منا ادا نماید چہ وی را ولایت است بامور یکہ بحج تعلق دارد فقط واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمہ اللہ گفتہ است کہ نماز جمعہ در منا اصلا جائز نیست زیراچہ منا دیہ است وشہر نیست لہذا نماز عید در انجا گذاردہ نمی شود ودلیل شیخین رح انیست کہ منا در ایام موسم حج شہر میگردد ونماز عید در منا گذاردہ نمی شود بجہت تخفیف در حق مردمان **ف** چہ آنہا درین ایام بمناسک حج مشغول می باشند پس اگر نماز عید لازم گردانیدہ شود حرج لازم آید وعلاوہ انیست کہ نماز جمعہ فرض است ونماز عید سنت است یا واجب پس قیاس نماز جمعہ بران معقول نیست **ص مسئلہ ۳** نماز جمعہ جائز نیست در عرفات نزد جمیع علمای ما زیراچہ عرفات فضا وصحرای محض است بخلاف منا چہ دران بنا وعمارت است پس صلاحیت شہرے دارد **مسئلہ ۴**۔ اقامت نماز جمعہ روا نیست مگر سلطان را یا کسی را کہ سلطان وی را امر کند بآن زیراچہ نماز جمعہ ادا نمودہ می شود بجماعت عظیم وگاہی نزاع واقع میشود میان آنہا در تقدم وتاخر وگاہی در تقدیم غیر وگاہی در امر دیگر پس ضرور است کہ سلطان یا کسیکہ قائم مقام او باشد اقامت نماز جمعہ نماید تا امر نماز جمعہ انصرام یابد **مسئلہ ۵** باید دانست کہ برای نماز جمعہ چند شرط است یکی ازان وقت نماز ظہر است زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ ہرگاہ آفتاب زائل گردد پس نماز جمعہ را ادا کن باجماعت پس نماز جمعہ در وقت مذکور صحیح است وبعد از گذشتن آن صحیح نیست لہذا اگر بگذرد وقت مذکور ووقت نماز عصر در آید درحالیکہ امام در نماز جمعہ است پس باید کہ نماز جمعہ را ترک کند ونماز ظہر را بران بنا نکند بلکہ نماز ظہر را از سرنو شروع نماید بہ نیت قضا

ومنها الخطبة لان النبی صلی الله علیه وسلم ما صلاها بدون الخطبة فی عمره وهی قبل الصلوٰة بعد الزوال به وردت السنة ویخطب خطبتین یفصل بینهما بقعدة به جری التوارث ویخطب قائما علی الطهارة لان القیام فیهما متوارث ثم هی شرط الصلوٰة فیستحب فیها الطهارة کالاذان ولو خطب قاعدا او علی غیر طهارة جاز لحصول المقصود الا انه یکره لمخالفة التوارث وللفصل بینها وبین الصلوٰة فان اقتصر علی ذکر الله جاز عند ابی حنیفة رح وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبة لان الخطبة هی الواجبة والتسبیحة والتحمیدة لا تسمی خطبة وقال الشافعی لا یجوز حتی یخطب خطبتین اعتبارا للمتعارف وله قوله تعالی فاسعوا الی ذکر الله من غیر فصل وعن عثمان رض قال الحمد لله فارتج علیه فنزل وصلی ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها واقلهم عند ابی حنیفة رح ثلثة سوی الامام وقالا اثنان سواه قال رض والاصح ان هذا قول ابی یوسف وحده له ان فی المثنی معنی الاجتماع وهی منبئة عنه

وبعضے از شرائط نماز جمعہ خطبہ است زیراچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم در عمر خود گاہی نماز جمعہ را بدون خطبہ ادا نکردہ است وباید دانست کہ خطبۂ نماز جمعہ پیش از نماز است زیراچہ چنین معمول است از حضور رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم وخطیب را باید کہ دو خطبہ بخواند ومیان دو خطبہ اندکی نشیند زیراچہ چنین معمول از حضور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم است ونیز باید کہ باوضو ایستادہ خطبہ بخواند زیراچہ چنین معمول است از وقت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم وباید دانست کہ خطبہ ہرگاہ شرط نماز است پس وضو برای آن مستحب خواہد بود چنانچہ وضو برای اذان مستحب است مسئلہ ۶ اگر امام نشستہ یا بی وضو خطبہ بخواند جائز است زیراچہ انچہ مقصود از خطبہ است حاصل می شود ولیکن مکروہ است بجہت آنکہ مخالف معمول است وبجہت آنکہ درینصورت فصل لازم می آید میان خطبہ ومیان نماز ف چہ او بعد از فراغت از خطبہ برای وضو خواہد رفت ص مسئلہ ۷ اگر خطیب در خطبہ اکتفا نماید بر ذکر اللہ تعالیٰ جائز است نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ وصاحبین رح گفتہ اند کہ ضرور است کہ در خطبہ آنقدر ذکر خدا وغیرہ دراز باشد کہ آنرا خطبہ گفتہ شود زیراچہ خطبہ واجب است ومقدار تسبیح وتحمید را خطبہ نمیگویند وشافعی رحمہ اللہ گفتہ است کہ کمتر از دو خطبہ جائز نیست چہ ہمین دو خطبہ معمول ومتعارف است ودلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ انیست کہ خدا تعالیٰ در قرآن مجید فرمودہ است کہ بدوید وبیائید بسوی ذکر اللہ واین آیت مطلق است ومقید نیست بانیکہ آن دراز باشد یا دو خطبہ باشد ومرویست کہ عثمان رضی اللہ عنہ روزے بالای منبر برآمد وگفت الحمد للہ وہمین قدر گفتہ بود کہ بند شد وبر زیادہ گفتن قادر نشد پس از منبر فرود آمد ونماز جمعہ ادا کرد ف واین موید مذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ است ص مسئلہ ۸ بعضے از شرائط نماز جمعہ جماعت است زیراچہ جمعہ مشتق است از جماعت ف وبدانکہ ص اقل جماعتی ف کہ کفایت میکند برای جواز نماز جمعہ ص سہ مقتدیست نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ ونزد صاحبین رح دو مقتدیست قال رضی اللہ عنہ کہ این قول ابی یوسف رح است بنابر روایت اصح ف ومحمد رحمہ اللہ موافق ابی حنیفہ رحمہ اللہ است ص ودلیل ابی یوسف رح انیست کہ دو کس نیز جماعت است چہ معنی اجتماع دران یافتہ میشود

وكهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلث لانه جمع تسمية ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند ابي حنيفة رح وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوة صلى الجمعة فان نفروا عنه بعد ما ركع وسجد سجدة بنى على الجمعة خلافا لزفر رح هو يقول انه شرط فلا بد من دوامه كالوقت ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة ولابي حنيفة رح ان الانعقاد بالشروع في الصلوة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافي الصلوة فلا يشترط دوامها ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر فان حضروا فصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة

و دلیل طرفین رح انیست که جمع صحیح نیست مگر سه چیز که آنرا جمع می نامند وهم معنی جمع دران متحقق است و جماعت شرط علیحده است و امام شرط علیحده پس ضرور است که سوای امام عدد جماعت یافته شود پس اگر مقتدیان بگریزند پیش از انکه امام سجده کند و باقی نمانند از مقتدیان در پس امام مگر زنان وصبیان پس امام ابو حنیفه رح گفته است که درینصورت نماز جمعه صحیح نمی شود و باید امام را که نماز ظهر شروع نماید وصاحبین رح گفته اند که اگر مقتدیان بگریزند بعد از انکه امام افتتاح نماز کرده باشد باید که امام نماز جمعه را تمام کند واگر مقتدیان بروند بعد از انکه امام یک سجده کرده باشد پس درینصورت امام نماز جمعه تمام خواهد کرد و برین اتفاق ابی حنیفه وصاحبین رح است بر خلاف قول زفر رحمه الله چه او میگوید که جماعت شرط است پس ضرور است که این شرط یافته شود تا آخر نماز مانند شرط دیگر که وقت است مثلا وصاحبین رح میگویند که جماعت شرط انعقاد تحریمه است پس دوام بقای آن ضرور نیست مانند خطبه وابو حنیفه رح میگوید که تحریمه منعقد می شود بسبب شروع در نماز وشروع دران متحقق نمی شود مگر وقتیکه یک رکعت تمام شود چه کمتر ازان نماز نیست پس ضرور است که تا تمامی یک رکعت شرط مذکوره یافته شود بخلاف خطبه چه آن منافی نماز است وبقای آن تا تمامی رکعت متصور نیست وباقی ماندن زنان وصبیان در پس امام معتبر نیست زیرا چه بسبب این مقتدیان تحریمه نماز جمعه منعقد نمیشود پس بسبب آنها تمام نخواهد شد نماز جمعه و جماعتی که شرط نماز جمعه است یافته نمی شود مسئله ۹ نماز جمعه واجب نیست بر مسافر ونه بر زن ونه بر مریض ونه بر بنده ونه بر نابینا زیرا چه اگر بر مسافر و مریض ونابینا نماز جمعه واجب شود بر آنها حرج لازم می آید وهمچنین بنده وزن معذور است چه بنده بخدمت خواجه مشغول است وزن بخدمت شوهر پس نماز جمعه بر آنها واجب نیست ولیکن اگر آنها حاضر شوند ونماز جمعه ادا نمایند صحیح می شود زیرا چه آنها بسبب عذر معذور داشته شده بود وچون حاضر شدند برای نماز جمعه ادا نمودند آن را صحیح خواهد شد چنانچه مسافر اگر در ماه رمضان روزه دارد معذور است ومعهذا اگر روزه دارد روزه صحیح می شود مسئله ۱۰ اگر مسافر یا بنده یا مریض امامت کند در نماز جمعه جائز است

وقال زفر رہ لا یجزیه لانه لافرض علیه فاشبه الصبی والمرأة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا یقع فرضا علی ما بینا
اما الصبی فمسلوب الاهلیة والمرأة لاتصلح لامامة الرجال وتنعقد بهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة
فیصلحون للاقتداء بطریق الاولی ومن صلی الظهر فی منزله یوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر
له کره له ذلک وجازت صلوته وقال زفر رہ لایجزیه لان عنده الجمعة هی الفریضة اصالة و
الظهر کالبدل عنها ولامصیر الی البدل مع القدرة علی الاصل ولنا ان اصل الفرض هو الظهر فی حق
الکافة هذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمکن من اداء الظهر بنفسه
دون الجمعة لتوقفها علی شرائط لاتتم به وحده وعلی التمکن یدور التکلیف فان بدا له ان یحضرها
فتوجه الیها والامام فیها بطل ظهره عند ابی حنیفة رہ بالسعی وقالا لایبطل حتی یدخل مع الامام لان السعی
دون الظهر فلاینقضه بعد تمامه والجمعة فوقها فینقضها وصار کما اذا توجه بعد فراغ الامام

و زفر رحمه الله گفته است که جائز نیست زیرا چه نماز جمعه بر آنها فرض نیست پس آنها مانند صبی و زن اند ف و امامت صبی
و زن جائز نیست همچنین امامت آنها نیز جائز نخواهد شد ص و علمای مارح میگویند که آنها را ترک نماز جمعه بطریق رخصت
جائز بود پس اگر حاضر خواهند شد و نماز جمعه خواهند کرد پس این نماز فرض واقع خواهد شد بنا بر آنچه بیان نموده شد اما صبی پس او
اهلیت آن ندارد و اما زن پس او صلاحیت ندارد که امام مردان شود مسئله ۱۱ اگر در نماز جمعه مقتدی در پس امام نباشد مگر
مسافر یا بنده یا مریض نماز جمعه صحیح می شود زیرا چه هرگاه آنها را صلاحیت امامت است پس صلاحیت اقتدا بطریق اولی خواهد بود
مسئله ۱۲ اگر شخصے نماز ظهر گذارد در خانه خود پیش از آنکه امام نماز جمعه گذارده باشد و حال آنکه آن شخص را هیچ عذر نیست
پس مکروه است ولیکن نماز او جائز می شود و زفر رحمه الله گفته است که نماز او جائز نیست زیرا چه نزد زفر رحمه الله
فرض اصلی در روز جمعه نماز جمعه است و نماز ظهر بمنزله بدل آن است و با وجود قدرت بر اصل رجوع بسوی بدل روا نیست
و علمای مارح میگویند که فرض اصلی در روز جمعه نماز ظهر است و همین ظاهر است ولیکن مکلف مامور است باسقاط آن
بادای نماز جمعه و وجه آن اینست که مکلف تنها قادر است برادای نماز ظهر نه برادای نماز جمعه چه ادای نماز جمعه موقوف
است بر شرائطیکه مکلف آن را بجا آوردن نمی تواند و مدار تکلیف شرعی بر قدرت است پس اگر شخص مذکور بعد از
گذاردن نماز ظهر اراده نماز جمعه نماید و متوجه شود بسوی آن در حالیکه امام هنوز در نماز جمعه مشغول است پس بمجرد
متوجه شدن و رفتن برای نماز جمعه نماز ظهر او باطل می شود نزد ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز ظهر او
باطل نمی شود تا آن زمان که داخل شود در نماز جمعه و اقتدا نماید در پس امام مذکور ف و بمجرد رفتن بقصد نماز جمعه نماز ظهر او
باطل نمی شود ص زیرا چه رفتن عمل ادنی است به نسبت نماز ظهر پس بسبب این عمل باطل نخواهد شد نماز ظهر او که
تمام شده است و نماز جمعه فوق نماز ظهر است پس بعد از دخول در نماز جمعه ظهر او باطل خواهد شد و پیشتر از آن باطل
نخواهد شد چنانچه باطل نمی شود در صورتیکه شخص مذکور متوجه شود بسوی نماز جمعه بعد از فراغت امام از نماز جمعه

وله ان السعی الی الجمعة من خصائص الجمعة فینزل منزلتها فی حق ارتفاض الظهر احتیاطا بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه لیس بسعی الیها ویکره ان یصلی المعذورون الظهر بجماعة یوم الجمعة فی المصر وکذا اهل السجن لما فیه من الاخلال بالجمعة اذ هی جامعة للجماعات والمعذور قد یقتدی به غیره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة علیهم ولو صلی قوم اجزأهم لاستجماع شرائطه ومن ادرك الامام یوم الجمعة صلی معه ما ادرکه وبنی علیها الجمعة لقوله علیه السلام ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا وان کان ادرکه فی التشهد او فی سجود السهو بنی علیها الجمعة عندهما وقال محمد رح ان ادرك معه اکثر الرکعة الثانیة بنی علیها الجمعة وان ادرك اقلها بنی علیها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فی حقه فیصلی اربعا اعتبارا للظهر ویقعد لا محالة علی رأس الرکعتین اعتبارا للجمعة ویقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیة ولهما انه مدرك للجمعة فی هذه الحالة حتی یشترط نیة الجمعة وهی رکعتان

ودلیل ابی حنیفه رحمه الله انیست که سعی نمودن ورفتن بسوی نماز جمعه از خصائص نماز جمعه است پس این سعی نمودن ورفتن بمنزلهٔ نماز جمعه اعتبار نموده می شود در حق بطلان نماز ظهر مذکور را احتیاطا بخلاف آنکه سعی نماید بعد از فراغت امام از نماز جمعه چه این سعی بسوی نماز جمعه نیست **مسئله ۱۳** مکروه است که معذوران در روز جمعه نماز ظهر را بجماعت گذارند در شهر وهمچنین مکروه است گذاردن نماز ظهر باجماعت مر کسانی را که محبوس اند در بندی خانه زیراچه جماعت آنها موجب اختلال نماز جمعه می شود بسبب آنکه اگر معذوران جماعت نمایند کسی غیر از معذوران نیز در پس امام معذوران اقتدا خواهد کرد بخلاف اهل قریه ف چه آنها را گذاردن نماز ظهر باجماعت رواست ص زیراچه نماز جمعه بر آنها فرض نیست وباید دانست که اگر معذوران وغیر معذوران باهم نماز ظهر باجماعت ادا نمایند در روز جمعه پس نماز ظهر آنها صحیح می شود زیراچه شرائط صحت آن یافته می شود **مسئله ۱۴** هر که یابد امام را در نماز جمعه پس باید که اقتدا کند در پس او وبعد از آن هر قدر نماز که از نماز جمعه در پس امام نیابد پس آنرا بعد از فراغت امام بنا کند زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر قدر نماز را که یابید در پس امام پس آنرا در پس امام ادا کنید وهر قدر که فوت شود در پس امام آن را قضا کنید پس اگر امام را در نماز جمعه در تشهد دریابد یا در سجدهٔ سهو دریابد باید که اقتدا کند در پس او ف وبعد از فراغت امام ص بنا کند نماز جمعه را نزد شیخین رح ومحمد رح میگوید که اگر دریابد در پس امام اکثر رکعت دوم را بنا کند بر آن نماز جمعه را واگر قلیل از آن دریابد در پس امام پس بنا کند نماز ظهر را چه آن نماز درین صورت نماز جمعه است در حق او من وجه ونماز ظهر است من وجه بجهت فوت شدن بعضے از شرائط نماز جمعه در حق آن مقتدی پس باید که چهار رکعت نماز تمام کند باعتبار اینکه نماز مذکور نماز ظهر است من وجه وباید که بعد از دو رکعت ف بقدر تشهد ص نشیند واین ضرور است باعتبار آنکه نماز مذکور نماز جمعه است من وجه ونیز باید که قرائت بخواند در دو رکعت آخر بجهت آنکه احتمال است که آن نفل باشد وشیخین رحمهما الله میگویند که شخص مذکور دریافته است نماز جمعه را در حالت مذکوره لهذا شرط است که او نیت نماز جمعه کند ونماز جمعه دو رکعت است پس دو رکعت تمام خواهد کرد

ولا معه لما ذكر لانهما مختلفان فلا يبنى احدهما على تحريمة الآخر واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوٰة والكلام حتى يفرغ من خطبته قال رض وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا بأس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا بخلاف الصلوٰة لانها قد تمتد ولابي حنيفة قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوٰة واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا الى الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدى المنبر بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع والاصح ان المعتبر هو الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به ط

وانچه محمد رحمه الله گفته است وجه ندارد زیراچه نماز جمعه و نماز ظهر دو نماز مختلف است پس بنا کرده نخواهد شد یکی بر تحریمه دیگر مسئله ۵ اوقتیکه در روز جمعه امام بالای منبر براید ترک نمایند مردمان نماز را و کلام را تا آن زمان که امام از خطبه فارغ شود قال رضی الله عنه که این نزد ابی حنیفه رحمه الله است وصاحبین رحمهما الله گفته اند که بعد از برآمدن امام بالای منبر تکلم نمودن مضائقه نیست پیش از انکه شروع کند در خطبه و همچنین نزد صاحبین رحمهما الله تکلم مضائقه نیست بعد از فرود آمدن امام از بالای منبر تا آن زمان که تکبیر تحریمه بگوید زیراچه کراهت تکلم نیست مگر بسبب آنکه شنیدن خطبه فرض است و تکلم موجب اختلال است در شنیدن آن و در اوقات مذکوره امام خطبه نمی خواند تا بشنود آن را پس کلام درین اوقات مضائقه نیست بخلاف مشغول شدن بنماز چه آن مکروه است زیراچه اشتغال بنماز گاهی دراز می شود و دلیل ابی حنیفه رحمه الله یکی انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که امام هرگاه بالای منبر برآید پس نه نماز است درین وقت و نه کلام و این حدیث مطلق است و تفصیلیکه ف بیان نموده اند آنرا صاحبین رحمهما الله در ان مذکور ص نیست و دوم انیست که کلام نیز گاهی دراز می شود باقتضای طبیعت پس کلام مانند نماز است مسئله ۶ اوقتیکه در روز جمعه مؤذن اذان اول بگوید باید که مردمان ترک نمایند بیع و شرا را و متوجه شوند بسوی نماز جمعه زیراچه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که هرگاه اذان گفته شود در روز جمعه پس سعی نمائید بسوی ذکر الله تعالی و ترک کنید بیع را مسئله ۷ اهرگاه امام بالای منبر برآید باید که نشیند و مؤذن اذان بگوید بمقابل منبر و بعد از ان خطبه بخواند و چون از خطبه فراغت نماید اقامت بگوید مؤذن زیراچه همین معمول و منقول است و باید دانست که نبود در عهد پیغمبر صلی الله علیه وسلم مگر همین یک اذان مقابل منبر بعد نشستن امام بالای آن لهذا بعضے گفته اند که همین اذان معتبر است در حق وجوب سعی بسوی ذکر الله تعالے و در حق حرمت بیع ولیکن صحیح انیست که در حق وجوب سعی و حرمت بیع اذان اول معتبر است اگر اذان اول بعد از زوال باشد زیراچه بسبب آن اعلام حاصل میشود والله اعلم

(بهوج)

باب العیدین

وتجب صلوٰۃ العید علی کل من تجب علیه صلوٰۃ الجمعة وفی الجامع الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنة والثانی فریضة ولا یترك واحد منهما قال وهذا تنصیص علی السنة والاول علی الوجوب وهو روایة عن ابی حنیفة وجه الاول مواظبة النبی صلی الله علیه وسلم علیها ووجه الثانی قوله صلی الله علیه وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سواله هل علی غیرهن قال لا الا ان تطوع والاول اصح وتسمیته سنة لوجوبه بالسنة ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی ویغتسل ویستاك ویتطیب لما روی انه صلی الله علیه وسلم کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی وکان یغتسل فی العیدین ولانه یوم اجتماع فیسن فیه الغسل والتطیب کما فی الجمعة ویلبس احسن ثیابه لان النبی صلی الله علیه وسلم کان له جبة فنك او صوف یلبسها فی الاعیاد ویودی صدقة الفطر اغناء للفقیر لیتفرغ قلبه للصلوٰۃ ویتوجه الی المصلی

باب ہفتدہم در بیان نماز عیدین ف اعنی عید الفطر و عید اضحی ص مسئلہ ا نماز عیدین واجب ست برکسیکہ نماز جمعہ بروواجب ست ف و محمد رح ص در جامع صغیر ف تصریح نمودہ است کہ نماز عیدین سنت ست چہ دران مذکور ست ص کہ نماز دو عید اگر مجتمع شود در یک روز ف اعنی نماز عید و نماز جمعہ ص پس اول سنت ست و دوم فرض و ہیچ یکی را ترک نباید کرد و دلیل سنت آن انیست ف کہ اعرابی بحضور پیغمبر صلعم آمد و سوال کرد کہ اسلام چیست پیغمبر صلعم در جواب او چند چیز بیان فرمود کہ از انجملہ پنجگانہ نماز در شب و روز و چون این را پیغمبر صلعم بیان فرمود ص اعرابی مذکور سوال کرد کہ آیا سوای نماز پنجگانہ نماز دیگر برمن واجب ست پیغمبر صلعم فرمود کہ نہ ولیکن اگر خواہی نماز نفل کنی ف پس ازین حدیث معلوم شد کہ سوای نماز پنجگانہ نمازہای دیگر ہمہ نفل ست ص ولیکن انچہ مذکور شد کہ واجب ست ف مرویست از ابی حنیفہ رح ص و اصح ست زیراچہ پیغمبر صلعم بران مواظبت نمودہ است ف و در حدیث اعرابی پیغمبر صلعم وجوب آن را بجہت آن بیان نفرمود کہ نماز عید برای اعرابی مذکور واجب نبود ص و احتمال ست کہ در جامع صغیر آنرا بجہت آن سنت گفتہ است کہ وجوب آن بسنت ثابت ست ف اعنی بحدیث ص مسئلہ ۲ در روز عید فطر ف چند چیز ص مستحب ست ف یکی این ص کہ پیش از رفتن بسوی عیدگاہ چیزی ف از قسم شیرین ص بخورد ف و دوم اینکہ ص غسل نماید ف و سوم اینکہ ص مسواک کند ف و چہارم اینکہ ص استعمال خوشبوے نماید زیراچہ مرویست کہ پیغمبر صلعم پیش از رفتن بسوی عیدگاہ چیزی تناول می فرمود و در ہر دو عید غسل می کرد و نیز روز عید روز اجتماع ست پس غسل و استعمال خوشبو دران سنت خواہد بود چنانچہ در روز جمعہ استعمال آن سنت ست ف و ہمچنین مستحب ست ص در روز عید کہ بپوشد بہترین جامہای خود را زیراچہ مرویست کہ بود پیغمبر صلعم را جبہ از فنک یا از صوف ف اعنی پشم ص کہ می پوشید آن را در روز عید ف و فنک بمعنی پوستین ست ص مسئلہ ۳ باید کہ در روز عید الفطر صدقہ فطر را ف اول ص ادا کند ف و بدہد آن را بفقیران ص تا کہ فقیران بی نیاز شوند و دل آنہا فارغ از احتیاج شدہ مائل نماز شود و بعد ازان متوجہ شود بسوی عیدگاہ

ولا يكبر عند ابي حنيفة في طريق المصلى وعندهما يكبر اعتبارا بالاضحى وله ان الاصل في الثناء الاخفاء والشرع ورد به في الاضحى لانه يوم تكبير ولا كذلك الفطر ولا يتنفل في المصلى قبل صلوة العيد لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلوة ثم قيل الكراهة في المصلى خاصة وقيل فيه وفي غيره عامة لانه صلى الله عليه وسلم لم يفعله واذا حلت الصلوة بارتفاع الشمس دخل وقتها الى الزوال واذا زالت الشمس خرج وقتها لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح او رمحين ولما شهدوا برؤية الهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد ويصلي الامام بالناس ركعتين يكبر في الاولى للافتتاح وثلثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة وسورة ويكبر تكبيرة يركع بها ثم يبتدى في الركعة الثانية بالقرأة ثم يكبر ثلثا بعدها ويكبر رابعة يركع بها وهذا قول ابن مسعود وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر اربعا وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء فاما المذهب فالقول الاول

مسئلہ ۴ در روز عید فطر ہرگاہ متوجہ شود بسوی عیدگاہ در اثنای راہ تکبیر بجہر نگوید نزد ابی حنیفہ رح وصاحبین رح میگویند کہ باید کہ تکبیر بجہر گوید چنانچہ در روز عید اضحی میگویند ودلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ اصل ف در ذکر ص وثنا اخفاست وحدیث بجہر آن در روز عید اضحی وارد شدہ است چہ آن روز روز تکبیر ست و روز عید الفطر چنین نیست مسئلہ ۵ باید کہ در عیدگاہ پیش از نماز عید نماز نفل نکند ف چہ مکروہ ست ص زیرا چہ پیغمبر صلعم نماز نفل در عیدگاہ نکردہ ست باوجودیکہ جناب آنحضرت صلعم را کمال رغبت بود درگذاردن نماز بعد ازان ف بدانکہ ص بعضی گفتہ اند کہ کراہیت نماز نفل مخصوص بعیدگاہ ست وبعضی گفتہ اند کہ کراہیت مذکور عام ست ومخصوص بعیدگاہ نیست زیرا چہ پیغمبر صلعم در روز عید نماز نفل نکردہ است اصلاً ف نہ در عیدگاہ ونہ در غیر آن ص مسئلہ ۶ وقت نماز عید از وقتیکہ آفتاب بلند شود تا وقت زوال ست وہرگاہ زائل شود آفتاب وقت نماز عید باقی نمی ماند زیرا چہ پیغمبر صلعم نماز عید می گذارد در حالیکہ آفتاب بلند شود بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ واگر گواہی دادند گواہان بہلال عید بعد از زوال آفتاب امر می کرد مردمان کہ فردا برای نماز عید بعیدگاہ بروند مسئلہ ۷ ف نماز عید دو رکعت ست باین ترتیب کہ ص امام در رکعت اول تکبیر تحریمہ بگوید وبعد ازان ثنا خواند وبعد ازان سہ تکبیر بگوید وبعد ازان سورہ فاتحہ وسورہ دیگر بخواند وبعد ازان تکبیر بگوید ورکوع کند ودر رکعت دوم اول قراۃ بخواند وبعد ازان سہ تکبیر وبعد ازان تکبیر چہارم بگوید ورکوع کند ف وبدانکہ ص این ف ترتیب کہ مذکور شد ص قول عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما ست واین مذہب علمای ماست وابن عباس رضی اللہ عنہما گفتہ است کہ در رکعت اول بعد از تکبیر تحریمہ ف وثنا ص پنج تکبیر بگوید ودر رکعت دوم نیز ف اول ص پنج تکبیر بگوید وبعد ازان قراۃ بخواند ودر یک روایت ف بجای پنج تکبیر در رکعت دوم ص چہار تکبیر آمدہ است ودرین زمانہ عمل عامہ خلائق بقول ابن عباس رضی اللہ عنہما ست بسبب امر کردن خلفای عباسیہ بآن وعلمای ما رح می گویند کہ عمل کردن بموافقت قول ابن مسعود رضی اللہ عنہما اولے است

لان التکبیر و رفع الایدی خلاف المعهود فکان الاخذ بالاقل اولی ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجهر بها فکان الاصل فیها الجمع و فی الرکعة الاولی یجب الحاقها بتکبیرة الافتتاح لقوتها من حیث الفرضیة والسبق و فی الثانیة لم یوجد الا تکبیرة الرکوع فوجب الضم الیها والشافعی اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروی کله علی الزوائد فصارت التکبیرات عنده خمسة عشر او ستة عشر قال ویرفع یدیه فی تکبیرات العیدین یرید به ما سوی التکبیر فی الرکوع کقوله صلی الله علیه وسلم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها تکبیرات الاعیاد وعن ابی یوسف انه لا یرفع والحجة علیه ما روینا قال ویخطب بعد الصلوة خطبتین بذلک ورد النقل المستفیض یعلم الناس فیها صدقة الفطر واحکامها لانها شرعت لاجله ومن فاتته صلوة العید مع الامام لم یقضها لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد

زیرا چه ف تکبیرات زائد بنا بر قول ابن مسعود رضی الله عنهما کم ست از تکبیرات زائد که در قول ابن عباس رضی الله عنهما ست واین ص تکبیر ف زائد ص و دستها برداشتن دران خلاف معهود ست پس عمل کردن ف مطابق قولیکه دران تکبیرات زائد ص کم باشد اولی ست وبعد ازان باید دانست که تکبیرات مذکوره از اعلام دین ست لهذا بجهر گفته میشود پس باید که ضم کرده شود تکبیرات زائد با تکبیر اصلی ولیکن تکبیرات زائد در رکعت اول ضم نموده می شود با تکبیر تحریمه زیرا چه آن قوی ست بجهت آنکه فرض ست وسابق ودر رکعت دوم تکبیرات زائد ضم نموده میشود با تکبیر رکوع چه سوای آن دران تکبیر دیگر نیست وشافعی رح عمل کرده است بقول ابن عباس رض ف سوال مرویست از ابن عباس رضی الله عنهما که در رکعت اول هفت تکبیر می گفت ودر رکعت دوم شش تکبیر که مجموع سیزده میشود ودر روایت دیگر آمده است که در اول هفت تکبیر می گفت ودر دوم پنج ومجموع آن دوازده ست ودر مذهب شافعی رح پانزده یا شانزده تکبیر می گویند پس مذهب شافعی رح چگونه موافق قول ابن عباس رض خواهد بود جواب شافعی رح این سیزده یا دوازده تکبیر را بر تکبیرات زائد حمل نموده است بنا بران تکبیرات زائد مع تکبیرات اصلی که عبارت است از تکبیر تحریمه و تکبیر رکوع پانزده یا شانزده می گردد ص وباید دانست که مصلی در تکبیرات زائد دستها بر دارد ف چنانچه در تکبیر تحریمه هم بر دارد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع ویکی ازان هفت موضع تکبیرات عیدین ست واز ابی یوسف رح مرویست که دستها بر داشته نمی شود وحدیث مذکور حجت ست برو مسئله ۸ بعد از فراغت نماز عید باید که دو خطبه بخواند امام زیرا چه همین معمول ست ومنقول ست بنقل متواتر ف وباید که ص در خطبه تعلیم صدقه فطر و بیان احکام آن نماید زیرا چه خطبه برای همین مشروع شده است مسئله ۹ - هر که نماز عید را در پس امام نیابد پس تنها قضای آن نکند زیرا چه نماز عید بصفتیکه از شرع معلوم شده است وشرائطیکه وارد ست بآن از منفرد تمام نمیشود

فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد لان هذا تأخير بعذر وقد ورد فيه الحديث فان حدث عذر يمنع من الصلوٰة في اليوم الثاني لم يصلها بعده لان الاصل فيها ان لا تقضى كالجمعة الا انا تركناه بالحديث وقد ورد بالتاخير الى اليوم الثاني عند العذر ويستحب في يوم الاضحى ان يغتسل ويتطيب لما ذكرناه ويؤخر الاكل حتى يفرغ من الصلوٰة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من اضحيته ويتوجه الى المصلى وهو يكبر لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل ويخطب بعدها خطبتين لانه صلى الله عليه وسلم كذلك فعل ويعلم الناس فيهما الاضحية وتكبير التشريق لانه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليمه فان كان عذر يمنع من الصلوٰة في يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك لان الصلوٰة موقتة بوقت الاضحية فيتقيد بايامها لكنه مسيئ في التاخير من غير عذر لمخالفة المنقول والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء وهو ان يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك

مسئله ۱ اگر ہلال عید بسبب ابر یا غبار ص دیده نشود و بعد زوال آفتاب گواہان برسند وگواہی دهند بهلال عید پس باید که نماز عید را فردا گذارند زیراچه این تاخیر بنابر عذر ست و دران حدیثی وارد شده است ف چنانچه سابق مذکور شد ص پس اگر فردا نیز عذری حادث شود که مانع نماز باشد پس نماز عید بعد از فردا گذارده نمیشود زیراچه اصل در نماز عید این ست که قضا کرده نمیشود مانند نماز جمعه ولیکن گذاشتیم ما اصل را بنابر حدیث و حدیث وارد شده است در این که نماز عید قضا نموده میشود در روز دوم بسبب عذر مسئله ۱ در روز عید اضحی مستحب ست غسل و مسواک و استعمال خوشبو بنابر آنچه در عید الفطر مذکور شده مسئله ۲ در روز عید اضحی مستحب ست که پیش از فراغت از نماز عید چیزی نخورد زیراچه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در روز عید اضحی پیش از فراغت از نماز چیزی نمی خورد و بعد از فراغت از نماز چون از عیدگاه مراجعت می نمود پس از گوشت قربانی تناول میفرمود مسئله ۳ در روز عید اضحی هرگاه متوجه شود بسوی عیدگاه باید که در اثنای راه تکبیر گویان رود زیراچه پیغمبر صلعم در اثنای راه تکبیر میگفت مسئله ۴ نماز عید اضحی مانند نماز عید الفطر دو رکعت ست و ہمین منقول ست مسئله ۵ بعد از نماز عید اضحی دو خطبه بخوانند زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین کرده ست مسئله ۶ باید که در خطبه عید اضحی تعلیم قربانی ف و بیان احکام آن نماید و ہم تعلیم نماید ص تکبیرات تشریق را زیراچه آن مشروع ست درین وقت و خطبه مشروع نشده است مگر برای تعلیم آن مسئله ۷ اگر در روز عید اضحی عذری در پیش آید که مانع از نماز عید باشد پس باید که بگذارد نماز عید را روز دوم و روز سوم و بعد از گذشتن آن روز نیست زیراچه نماز عید اضحی موقت ست بوقت قربانی نمودن پس گذاردن آن صحیح خواهد شد در ایامیکه قربانی ادا کردن دران جایز ست لیکن اگر بغیر عذر تاخیر نماید گنهگار میشود بسبب مخالفت آنچه منقول ست مسئله ۸ تعریف عبادت نیست و آن عبارت ست از آنکه در روز عرفه مجتمع شوند مردمان در بعض مواضع و مشابهت نمایند باہل عرفات و این عمل را بعضے مردمان می نمایند و عبادت می شمارند و این عبادت نیست زیراچه در روز عرفه استاده شدن در عرفات که از مناسک حج ست عبادت مخصوص ست در مکان مخصوص پس آن بغیر آن مکان عبادت نخواهد بود چنانچه ادای مناسک حج سوای آن در جای دیگر عبادت نیست والله اعلم

فصل فی تکبيرات التشريق ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلوة الفجر من يوم عرفة ويختم عقيب صلوة العصر من يوم النحر عند ابی حنيفة وقالا يختم عقيب صلوة العصر من آخر ايام التشريق والمسئلة مختلفة بين الصحابة فاخذ بقول علی اخذا بالاكثر اذ هو الاحتياط فی العبادات واخذ بقول ابن مسعود اخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة والتكبير ان يقول مرة واحدة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه وهو عقيب الصلوات المفروضات علی المقيمين فی الامصار فی الجماعات المستحبة عند ابی حنيفة وليس علی جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجل ولا علی جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم وقالا هو علی كل من صلی المكتوبة لانه تبع للمكتوبة وله ما روينا من قبل والتشريق هو الجهر بالتكبير كذا نقل عن الخليل بن احمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا انه يجب علی النساء اذا اقتدين بالرجال وعلی المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر ابو حنيفة

فصل در بیان تکبیرات تشریق مسئله ۱- باید که مصلی تکبیر تشریق شروع نماید بعد از نماز فجر در روز عرفه واختتام آن نماید بعد از نماز عصر در روز عید واین نزد ابی حنیفه رح ست وصاحبین رح گفته اند که ختم کند آنرا بعد از نماز عصر در روز اخیر از روزهائیکه آنرا ص ایام تشریق میگویند وباید دانست که درین مسئله اختلاف صحابه رض ست وصاحبین رح عمل کرده اند بقول علی کرم الله وجهه بجهت عمل نمودن باکثر چه در عبادات همین احتیاط ست وامام ابوحنیفه رح عمل نموده ست بقول ابن مسعود رض بجهت عمل نمودن باقل چه جهر در تکبیر بدعت ست مسئله ۲- تکبیر تشریق عبارتست از انیکه مصلی بعد از نماز فرض یکبار بگوید الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله والله اکبر الله اکبر ولله الحمد وهمین منقول ست از خلیل ع م وباید دانست که بعد هر نماز فرض که ادا نموده شود بجماعت مستحبه باجماعۀ مردان تکبیر مذکور گفتن واجب ست بر مصلی بشرطیکه مصلی مذکور مقیم باشد در شهر پس در صورتیکه صرف زنان باجماعت نماز گذارند برانها تکبیر گفتن واجب نیست وهمچنین واجب نیست بر جماعت مسافران وقتیکه کسی مقیم نباشد میان آنها واین نزد ابی حنیفه رح ست وصاحبین رح گفته اند که تکبیر مذکور واجب ست بر هر مصلی که نماز فرض بگذارد چه گفتن تکبیر مذکور تابع نماز فرض ست ودلیل ابی حنیفه رح یکی این ست که ف پیغمبر صلعم فرموده است که نیست نماز جمعه ونه تشریق ونه نماز عید الفطر ونه عید اضحی مگر در شهر جامع چنانچه سابق مذکور شده ست چه مراد از تشریق درین حدیث تکبیر تشریق ست وهرگاه ثابت شده که برای تکبیر تشریق شهر جامع شرط ست پس باقی شرائط نیز ثابت خواهد شد ودوم انست ص که تکبیر بجهر گفتن خلاف سنت ست وشرع وارد شده است بآن در صورتیکه نماز فرض گذارده شود بشرائط مذکوره ولیکن بر زنان نیز واجب میشود در صورتیکه اقتدا نمایند در پس مردان وهمچنین واجب ست ص بر مسافران در صورتیکه اقتدا نمایند در پس مقیم واین وجوب تکبیر در حق آنها بسبب تبعیت امام ست وبدانکه اگر امام بسبب سهو ترک نماید تشریق را باید که مقتدی ترک نکند آنرا چنانچه منقول ست که امام ابویوسف رح نماز مغرب بجماعت گذارده بود در عرفات وامام ابوحنیفه رحمه الله در مقتدیان بود امام ابویوسف رحمه الله که امام بود در نماز مذکور فراموش کرد تکبیر را وامام ابوحنیفه رحمه الله تکبیر گفت

ذکر ان الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدى وهذا لانه لا يؤدى فى حرمة الصلوة فلم يكن الامام فيه حتما وانما هو مستحب

باب صلوة الكسوف

قال اذا انكسفت الشمس صلى الامام بالناس ركعتين كهيئة النافلة فى كل ركعة ركوع واحد وقال الشافعى ركوعان له ما روت عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال اكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته ويطول القرأة فيهما ويخفى عند ابى حنيفة وقالا يجهر وعن محمد مثل قول ابى حنيفة اما التطويل فى القرأة فبيان الافضل ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر واما الاخفاء والجهر فلهما رواية عائشة انه صلى الله عليه وسلم جهر فيها ولابى حنيفة رواية ابن عباس وسمرة بن جندب والترجيح قد مر من قبل كيف وانها صلوة النهار وهى عجماء ويدعو بعدها حتى تنجلى الشمس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم من هذه الافزاع شيئا فارغبوا الى الله بالدعاء

پس معلوم شد که اگر امام فراموش کند آنرا مقتدی بگوید و سر آن این ست که تکبیر مذکور در اثنای نماز گفته نمی شود بلکه بعد از فراغت از نماز گفته میشود پس برای گفتن آن تبعیت امام ضرور نیست بلکه مستحب ست که امام اول شروع کند و مقتدیان شریک او شوند والله اعلم

باب بیزدہم در بیان نماز کسوف وخسوف مسئله ۱۔ وقتیکه آفتاب را کسوف عارض شود پس باید که امام دو رکعت نماز جماعت گذارد بطور نفل ف اعنی بی اذان واقامت وخطبه ص و در هر رکعت یک رکوع نماید و شافعی رح گفته است که در هر رکعت دو رکوع نماید زیرا چه عائشه رض چنین روایت کرده است ودلیل علمای ما این ست که ابن عمر رض روایت کرده است موافق مذهب علمای ما رح و روایت ابن عمر رض ترجیح دارد بر روایت عائشه رض زیرا چه مردان قریب امام استاده میشوند پس بر آنها احوال امام بوجه احسن معلوم میشود مسئله ۲۔ باید که امام قرأة دراز بخواند در دو رکعت نماز کسوف وباید که قرأت باخفا خواند نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که بجهر بخواند ومرویست که قول محمد رح مثل قول ابی حنیفه رح ست وباید دانست که تطویل قرأة در نماز کسوف افضل ست وتخفیف قرأة نیز جائز ست زیرا چه مسنون این ست که بنماز و دعا وقت کسوف را استیعاب نماید پس اگر تخفیف نماید در یکی از نماز ودعا باید که تطویل نماید در دیگر تا استیعاب وقت مذکور بنماز ودعا حاصل شود وباید دانست که عائشه رضی الله تعالی عنها روایت کرده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در نماز کسوف قراة بجهر خوانده است واین دلیل صاحبین رح ست وابن عباس وسمره رض روایت کرده اند که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در نماز کسوف قرأة باخفا خوانده واین دلیل ابی حنیفه رح ست وروایت آنها ترجیح دارد بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد بجهت آنکه نماز کسوف نماز روز ست ودر ان اخفای قرأة است مسئله ۳ باید که بعد از نماز بدعا مشغول باشند تا آن زمان که آفتاب از حالت کسوف بر آید وروشن گردد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه ببینید چیزی از موجب خوف ست ف چون کسوف آفتاب وخسوف ماهتاب وزلزله وغیره ص پس مشغول بدعا شوید بسوی خدا تعالی ف ونیز مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در صورت کسوف آفتاب فرموده است که ذکر خدا نمائید واستغفار بخوانید وطلب مغفرت نمائید از و

والسنة فی الادعیة تاخیرها عن الصلوة ویصلی بهم الامام الذی یصلی بهم الجمعة وان لم یحضر صلی الناس فرادی تحرزا عن الفتنة ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل ولخوف الفتنة وانما یصلی کل واحد بنفسه لقوله صلی الله علیه وسلم اذا رایتم شیئا من هذه الاهوال فافزعوا الی الصلوة و لیس فی الکسوف خطبة لانه لم ینقل

باب الاستسقاء

قال ابو حنیفة رضی الله عنه لیس فی الاستسقاء صلوة مسنونة فی جماعة فان صلی الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالی فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارا الآیة ورسول الله صلی الله علیه وسلم استسقی ولم ترو عنه الصلوة وقالا یصلی الامام رکعتین لما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم صلی فیه رکعتین کصلوة العید رواه ابن عباس قلنا فعله مرة وترکه اخری فلم یکن سنة وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحده و یجهر فیهما بالقرأة

ص و باید دانست که سنت انیست که مشغول بدعا شوند بعد از فراغت از نماز مسئله ۴ + باید که امامت کند در نماز کسوف کسیکه امامت میکند در نماز جمعه و اگر حاضر نباشد باید که هرکس تنها نماز گذارند و این بجهت آن ست که اگر کسی از آنها امام شود شاید که مردمان با مامت او راضی نشوند و این موجب فتنه و فساد ست مسئله ۵ + در خسوف ماهتاب نماز جماعت نیست زیرا چه خسوف در وقت شب بوقوع سے آید و دران وقت اجتماع مردمان متعذر ست و نیز خوف فتنه است پس باید که نماز خسوف هرکس تنها گذارد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه ببنید چیزی را ازین چیزهای خوفناک پس مشغول شوید بنماز مسئله ۶ + در نماز کسوف خطبه نیست چه آن منقول نیست و الله اعلم

باب نوزدهم در بیان نماز استسقاف و آن بمعنی طلب باران ست در شرع ص مسئله ۱ + امام ابو حنیفه رح گفته است که در استسقا نماز با جماعت مسنون نیست پس اگر مردمان نماز تنها تنها گذارند جائز است و استسقا عبارت ست از دعا و استغفار زیراچه خدی تعالی در قرآن مجید فرموده است که طلب مغفرت نمائید از پروردگار خود بدرستیکه او تعالی غفار ست همچو غفاریکه باران می فرستد و همچنین مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم یکبار استسقا نمود و نماز دران مروی نیست ف و باید دانست که طریق استسقا انیست که امام با مردمان پیاده رود و بصحرا تا سه روز پی در پی بخضوع و خشوع در لباس کهنه بعد از دادن صدقه بهر سه روز و باید که در صحرا رو بقبله نشینند و ثنای خدا و رسول نمایند ص و استسقا باینطور بخوانند ف استغفر الله الذی لا اله الا هو الحی القیوم و اتوب الیه ص و بعد از ان امام بدعای طلب باران مشغول شود و بگوید چنانچه گفته است پیغمبر صلی الله علیه وسلم ف اللهم اسق عبادک و بهائمک و انشر رحمتک و سوای آن هر دعائیکه منقول باشد و مردمان آمین بگویند ص و صاحبین رح گفته اند که امام را باید که دو رکعت نماز استسقا گذارد زیراچه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم دو رکعت نماز استسقا گذارده است مانند نماز عید و این را روایت کرده است ابن عباس رضی الله تعالی عنه و جواب قول صاحبین رحمه الله انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم یکبار نماز کرده است و بار دیگر نکرده است پس ثابت نشد که نماز دران سنت ست و نزد صاحبین رحمه الله تعالی عنه دران دو رکعت نماز قرأة بجهر ست

اعتبارا بصلوٰۃ العید ثم یخطب لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب ثم ھی کخطبۃ العید عند محمد وعند ابی یوسف رح خطبۃ واحدۃ ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ لانھا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ ویستقبل القبلۃ بالدعاء لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلۃ وحول رداءہ ویقلب رداءہ لما روینا قال رض ھذا قول محمد اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعاء فیعتبر بسائر الادعیۃ وما رواہ کان تفاؤلا ولا یقلب القوم اردیتھم لانہ لم ینقل انہ امرھم بذلک ولا یحضر اھل الذمۃ الاستسقاء لانہ لاستنزال الرحمۃ وانما تنزل علیھم اللعنۃ

باب صلوٰۃ الخوف

اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین طائفۃ علی وجہ العدو وطائفۃ خلفہ فیصلی بھذہ الطائفۃ رکعۃ وسجدتین فاذا رفع رأسہ من السجدۃ الثانیۃ مضت ھذہ الطائفۃ الی وجہ العدو وجاءت تلک الطائفۃ فیصلی بھم الامام رکعۃ وسجدتین وتشھد وسلم ولم یسلموا وذھبوا الی وجہ العدو وجاءت الطائفۃ الاولی فصلوا رکعۃ وسجدتین وحدانا بغیر قرأۃ لانھم لاحقون

زیراچہ در حدیث مذکور آمدہ است کہ پیغمبر صلعم دو رکعت نماز استسقا گذاردہ است مانند نماز عید و در نماز عید قراءۃ بجہر ست وباید کہ بعد از نماز استسقا خطبہ بخواند زیراچہ مرویست کہ پیغمبر صلعم در نماز استسقا خطبہ خواندہ است بعد ازان باید دانست کہ آن خطبہ نزد محمد رح دو خطبہ است مانند خطبۂ عید ونزد ابی یوسف رح خطبۂ واحدست ونزد ابی حنیفہ رح دران خطبہ نیست زیراچہ خطبہ تابع جماعت ست ونزد او در نماز استسقا جماعت نیست مسئلہ ۲- در وقت دعا برای استسقا باید کہ رو بقبلہ باشد زیراچہ مرویست کہ پیغمبر صلعم در وقت دعا روبسوی قبلہ گردانید وتحویل کرد ردای خود را لہذا محمد رح می گوید کہ امام را باید کہ تحویل ردا کند باین طور کہ طرف اعلی را اسفل گرداند واسفل را اعلے وجانب راست را چپ گرداند وچپ را راست ونزد ابی حنیفہ تقلیب ردا سنت نیست زیراچہ استسقا نزد او دعاست مانند دعاہای دیگر وانچہ مرویست کہ پیغمبر صلعم تحویل ردا نمودہ است پس آن بطریق تفول ست ومقتدیان را نباید کہ تحویل ردا نمایند زیراچہ منقول نیست کہ پیغمبر صلعم مقتدیان را بآن امر کردہ است مسئلہ ۳- در جائیکہ استسقا نمایند مسلمانان باید کہ ذمی در انجا حاضر نشود زیراچہ استسقا طلب نزول رحمت ست وبر ذمی لعنت نازل می شود واللہ اعلم +

باب بستم در بیان نماز خوف مسئلہ ۱- وقتیکہ مقاتلہ واقع شود میان لشکر مسلمانان وکافران ومحاربہ روبدہد ص واز کافران خوف شدید باشد باید کہ امام مردمان را دو گروہ نماید یک گروہ را بروی کافران متوجہ گرداند وگروہ دیگر را در پس خود گرداند وباین گروہ بگزارد یک رکعت نماز را وچون یک رکعت نماز تمام کند وسر از سجدہ دوم بردارد باید کہ این گروہ دوم بروند ومتوجہ شوند بروی کافران وگروہ دیگر بیایند واقتدا کنند در پس امام مذکور در رکعت دوم وامام باین گروہ نیز یک رکعت نماز گذارد وتشہد بخواند وسلام بگوید وآنہا کہ اقتدا نمودہ بودند در رکعت دوم سلام نگویند بلکہ بروند بروی کافران وبیایند آن گروہ اول ویک رکعت باقی را تنہا تنہا تمام نمایند بغیر قراءۃ زیراچہ آنہا لاحق اند اعنی آنہا اول نماز را در پس امام دریافتند وآخر آن را در نیافتند ف و لاحق در آنقدر نماز کہ آنرا علحدہ از امام ادا نماید قراءۃ نمیخواند پس آنہا قراءۃ نخوانند

وتشهدوا وسلموا ومضوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاخرى وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة لانهم مسبوقون وتشهدوا وسلموا والاصل فيه رواية ابن مسعود ان النبي عليه السلام صلى صلوة الخوف على الصفة التي قلنا وابو يوسف وان انكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالطائفة الثانية ركعتين لما روى انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين ويصلى بالطائفة الاولى من المغرب ركعتين وبالثانية ركعة واحدة لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق ولا يقاتلون في حال الصلوة فان فعلوا بطلت صلوتهم لانه صلى الله عليه واله وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها فان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يؤمون بالركوع والسجود الى اى جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وعن محمد انهم يصلون جماعة وليس بصحيح لانعدام الاتحاد في المكان

ص ولیکن تشهد خوانند وسلام گویند وبعد ازان بروند برروی کافران وبیاید این گروه دوم ویک رکعت نماز را تنها تنها ادا نمایند وقرأة بخوانند زیرا چه آنها مسبوق اند ف اعنی آخر نماز را در پس امام دریافتند ومسبوق قرأة میخواند در مقدار نماز که علیحده از امام میگذارد ص وبعد از تمام رکعت تشهد بخوانند وسلام بگویند واصل درین مسئله این ست که ابن مسعود رضہ روایت کرده است که پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم نماز خوف بطور مذکور گذارده ست وابو یوسف رح میگوید که درین زمانه نماز خوف بطور مذکور مشروع نیست وروایت ابن مسعود رضہ حجت ست بر او ف واینکه مذکور شد در صورتیست که آنها مسافر باشند ص واما اگر امام در نماز خوف مقیم باشد پس باید که با گروه اول دو رکعت نماز گذارد و با گروه دیگر نیز دو رکعت نماز گذارد زیرا چه مرویست که پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم نماز ظهر گذارده است با دو گروه دو دو رکعت مسئله ۱ در نماز مغرب باید که امام با گروه اول دو رکعت نماز گذارد و با گروه دوم یک رکعت زیرا چه تنصیف یک رکعت ممکن نیست پس آنرا با گروه اول گذاردن اولی ست بجهت آنکه گروه اول سابق ست مسئله ۲ - درعین حالت نماز آنها را قتال کردن روا نیست پس اگر درعین نماز قتال نمایند نماز آنها باطل خواهد شد زیرا چه از پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم در روز جنگ خندق چهار نماز بسبب اشتغال بکارزار فوت شد پس اگر ادای نماز مع اشتغال بجنگ جائز می بود هرآئینه چهار وقت نماز را ترک نمی کرد پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم مسئله ۴ - اگر خوف شدید باشد ف از کافران ص باید که مسلمانان سوار شده تنها تنها نماز گذارند در رکوع وسجود با یما ادا نمایند بهر جانب که خواهند وقتیکه قادر نباشند بر اینکه متوجه شوند بسوی قبله زیرا چه در قرآن مجید فرموده است که اگر خائف باشید شما پس نماز بگذارید در حالیکه پیاده هستید یا سوار ومتوجه شدن بسوی قبله نیز درین صورت ساقط ست بسبب ضرورت واز محمد رحمه الله مرویست که درین حالت نماز با جماعت گذارند واین صحیح نیست بجهت آنکه اتحاد مکان برای نماز جماعت شرط ست وآن فوت مے شود درین صورت

والله اعلم بالصواب

باب الجنائز

اذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال الوضع فى القبر لانه اشرف عليه والمختار فى بلادنا الاستلقاء لانه ايسر لخروج الروح والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذى قرب من الموت فاذا مات شد لحياه وغمض عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن **فصل فى الغسل** فاذا ارادوا غسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيرا ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف ووضئوه من غير مضمضة واستنشاق لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء منه متعذر فيتركان ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحال الحياة ويجمر سريره وترا لما فيه من تعظيم الميت وانما يوتر لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر ويغلى الماء بالسدر او بالحرض مبالغة فى التنظيف فان لم يكن فالماء القراح

باب الميت ولحكم دربیان احکام جنازه ف بالفتح اعنی میت ص **مسئله ۱**۔ وقتیکه قریب بمرگ رسد کسی ف باین طورکه درحالت نزع باشد ص پس باید که او را بر پهلوی راست خوابانند باینطور که روبقبله باشد زیراچه در قبر همچنین کیفیت میت را می نهند واو قریب آن رسیده است ومختار در بلاد ما این ست که بر پشت می خوابانند زیراچه درین صورت جان بآسانی می برآید واول سنت ست **مسئله ۲** باید که آنکس را تلقین شهادتین نمایند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که تلقین کنید موتا ها را کلمه اشهد ان لا اله الا الله ف وحده لا شریک له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ص ومراد از موتا درین حدیث کسی ست که قریب بمرگ ست ف وباید دانست که طریق تلقین کلمه شهادت انیست که مردمان نزد آنکس کلمه شهادت را بجهر بخوانند تا او بشنود وبخواند ونباید که امر نمایند آنکس را بخواندن کلمه شهادت ص **مسئله ۳** بعد از مردن بند کنند دهن او را ف اگر وا باشد ص ونیز چشمهای او را بند نمایند زیراچه این معمول ومنقولست ونیز دران تحسین صورت وی ست والله اعلم

فصل دربیان غسل میت **مسئله ۱**۔ هرگاه بخواهند که میت را غسل دهند باید که بنهند میت را بر تخته تا آب مستعمل از وجدا شود وبریزد وهمچنین باید که بنهند بر عورت او پارچه را برای ستر عورت ودرین حالت اکتفا نمایند بر پوشیدن عورت غلیظه بجهت آنکه درین آسانی ست در غسل دادن وهمین صحیح ست وباید که بکشند از بدن او جامهای وی را تا تنظیف وتطهیر ممکن شود وباید که وضوء دهند وی را بغیر مضمضه واستنشاق زیراچه وضوء سنت غسل ست ولیکن هرگاه اخراج آب از دهن وبینی متعذر ست مضمضه واستنشاق ترک نموده خواهد شد وبعد ازان بریزند آب را بر بدن او چنانچه درحالت حیات همین طور غسل میکرد **مسئله ۲** تخته که میت را بران می نهند باید که آنرا خوشبو نمایند باینطور که عود را در مجمر سوزند وآن مجمر را گرد آن تخته بگردانند ف تا وآن به تخته مذکور برسد ص زیراچه دران تعظیم میت ست واین عمل را مکرر نمایند بعدد طاق زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که الله تعالی طاق ست ودوست می دارد طاق را **مسئله ۳** آبیکه غسل می دهند بآن میت را باید که گرم نمایند آن را باین طور که برگ کنار یا اشنان دران اندازند چه بسبب آن تنظیف وطهارت بوجه احسن حاصل می شود واگر برگ کنار واشنان میسر نباشد پس آب خالص کافی ست

لحصول اصل المقصود ويغسل راسه ولحيته بالخطمی ليكون انظف له ثم يضجع على شقه الايسر فيغسل بالماء والسدر حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلى التخت منه ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلى التخت منه لان السنة هو البداية بالميامن ثم يجلسه ويسنده اليه ويمسح بطنه مسحا رفيقا تحرزا عن تلويث الكفن فان خرج منه شئ غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة ثم ينشفه بثوب كيلا تبتل اكفانه ويجعله اى الميت فى اكفانه ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده لان التطيب سنة والمساجد اولى بزيادة الكرامة. ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره لقول عايشة رض علام تنصون ميتكم ولان هذه الاشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها وفى الحى كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان **فصل فى التكفين** السنة ان يكفن الرجل فى ثلثة اثواب ازار وقميص ولفافة لما روى انه صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلثة اثواب بيض سحولية ولانه اكثر ما يلبسه عادة فى حياته فكذا بعد مماته

چه بآن نیز مقصود حاصل ست **مسئله ۴** باید که موی سر و ریش میت را بخطمی بشویند تا خوب پاک و صاف گردد و بعد ازان بغلطانند میت را بر پهلوی چپ پس غسل دهند وی را از آبیکه برگ کنار دران جوش داده باشند حتی که معلوم شود که آب رسید ببدن وی که متصل است به تخته و بعد ازان بغلطانند آنرا بر پهلوی راست و غسل دهند وی را تا آنکه معلوم شود که آب رسید ببدن وی که متصل ست به تخته و باین ترتیب غسل دادن بجهت آنست که شروع کردن از جانب راست سنت است و بعد ازان تکیه داده بنشانند و شکم وی را نرم بمالند پس اگر چیزے برآید از شکم او آن را بشویند و اعاده نمایند غسل را و نه وضو را زیرا چه غسل میت از نص معلوم شده است و باری حاصل شده است و باید دانست که مالیدن شکم میت بجهت آنست که اگر چیزی برآید پس همین وقت برآید چه اگر بعد از پوشانیدن کفن چیزی برآید کفن ملوث خواهد شد و بعد از غسل از بدن وی آب را بچینند بپارچه تا کفن تر نگردد و بعد ازان بنهند میت را بالای کفن و بمالند خوشبو را که آنرا حنوط می گویند بر سر و ریش او و همچنین بمالند کافور را بر هفت اندام که آن را در وقت سجده بر زمین می نهاد زیرا چه خوشبو مالیدن بر بدن میت سنت ست و اعضای مذکوره بآن سزاوار ست بسبب آنکه لائق تعظیم و کرامت ست **مسئله ۵** - موی سر و ریش میت را شانه نباید کرد و همچنین ناخن و موے او را نباید تراشید بجهت روایتیکه از عائشه رض مرویست و بجهت آنکه این چیزها برای زینت است و میت را حاجت آن نیست و تراشیدن ناخن و موی زنده مانند ختان ست چه دران تنظیف ست از چرکهائیکه در زیر آن جمع می شود والله اعلم

فصل در بیان تکفین **مسئله ۱** - سنت این ست که کفن مرد سه پارچه باشد یکی ازار و دوم قمیص و سوم لفافه بجهت آنکه مرویست که کفن پیغمبر صلعم سه پارچه سفید سحولیه بود و سحول بنیه ست یا موضعی ست از یمن و بجهت آنکه اکثر لباس انسان در حالت حیات سه پارچه است پس بعد از مرگ نیز مناسب ست که تکفین شود در سه پارچه

فان اقتصروا علی ثوبين جاز والثوبان ازار ولفافة وهذا كفن الكفاية لقول ابی بكر رض اغسلوا ثوبی هذين وكفنونی فيهما ولانه ادنی لباس الاحياء والازار من القرن الی القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق واذا ارادوا لف الكفن ابتدأوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم بالايمن كما فی حال الحيوة وبسطه ان تبسط اللفافة اولا ثم يبسط عليها الازار ثم يقمص الميت ويوضع علی الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة صيانة عن الكشف

وتكفن المراءة فی خمسة اثواب درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدييها لحديث ام عطية ان النبی صلی الله عليه وآله وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنته خمسة اثواب ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعد الممات ثم هذا بيان كفن السنة وان اقتصروا علی ثلثة اثواب جاز وهی ثوبان وخمار وهو كفن الكفاية ويكره اقل من ذلك وفی الرجل يكره الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالة الضرورة لان مصعب بن عمير حين استشهد كفن فی ثوب واحد وهذا كفن الضرورة وتلبس المراءة الدرع اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين علی صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلك ثم الازار تحت اللفافة

واگر اکتفا نمایند بر دو پارچه که ازار ولفافه ست جائز ست واین را کفن کفایت می گویند بجهت آنکه ابوبکر صدیق رض فرموده بود که این هر دو پارچه مرا بشوئید وبآن تکفین کنید وبجهت آنکه ادنی لباس انسان در حالت حیات دو پارچه ست وباید دانست که ازار عبارت ست از چادریکه از سر تا قدم برسد ولفافه نیز چنین ست وقمیص از گردن تا بقدم ف ولیکن بغیر گریبان وآستین وطریز ص مسئلہ ۲- هرگاه بخواهند که کفن را بر میت به پیچند باید که اول از جانب چپ بگردانند وبعد ازان از جانب راست چنانچه انسان در حالت حیات بهمین وضع چادر می پوشد وباید دانست که طریق گستردن کفن انیست که اول لفافه را گسترده بالای آن ازار را وبعد ازان میت را قمیص پوشانیده بنهند بالای ازار و به پیچند ازار را از جانب چپ وبعد ازان از جانب راست وبعد ازان لفافه را نیز باین ترتیب به پیچند واگر آنها را خوف باشد که در وقت برداشتن جنازه کفن میت وا خواهد شد باید که ببندند آنرا از پاره پارچه تا از واشدن محفوظ ماند مسئلہ ۳- کفن زن پنج پارچه است ف یکی ص درع ف اعنی قمیص و دوم ص ازار ف وسوم ص خمار ف اعنی سرانداز وچهارم ص لفافه ف وپنجم ص خرقه که بآن پستانهای ویرا به بندند بجهت آنکه ام عطیه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم برای کفن پنج پارچه داد بزنانیکه غسل میدادند رقیه رض دختر پیغمبر صلعم را وبجهت آنکه زن در حالت حیات پنج پارچه پوشیده بیرون خانه می گردد پس همچنین کفن او نیز پنج پارچه خواهد شد واین کفن سنت ست در حق زن واگر در کفن زن بر سه پارچه اکتفا نمایند جائز ست وآن سه پارچه ازار ولفافه وخمار ست واین کفن کفایت ست در حق زن وکمتر ازان مکروه است ودر حق مرد اکتفا نمودن بریک پارچه مکروه است مگر در حالت ضرورت ف ودرانجا مکروه نیست ص زیرا چه مصعب ابن عمیر رض وقتیکه شهید شد تکفین نموده شد دریک پارچه واین را کفن ضرورت می گویند وباید دانست که ترتیب در تکفین زن انیست که اول درع پوشانیده شود وبعد ازان موی سر او دو ضفیره نمایند وبنهند آن را بر سینه بالای درع وبعد ازان بالاے آن خمار پوشانند وبعد ازان ازار وبعد ازان لفافه

قال وتجمر الاكفان قبل ان يدرج فيها الميت وترا لانه صلى الله عليه وسلم امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار هو التطييب فاذا فرغوا منه صلوا عليه لانها فريضة **فصل في الصلوة على الميت** واولى الناس بالصلوة على الميت السلطان ان حضر لان في التقدم عليه ازدراء به فان لم يحضر فالقاضي لانه صاحب ولاية فان لم يحضر فيستحب تقديم امام الحي لانه رضيه في حال حيوته قال ثم الولي والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي يعني ان شاء لما ذكرنا ان الحق للاولياء وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده لان الفرض يتادى بالاول والنفل بها غير مشروع ولهذا راينا الناس تركوا عن اخرهم الصلوة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو اليوم كما وضع وان دفن الميت ولم يصل عليه صلى على قبره لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار ويصلى عليه قبل ان يتفسخ والمعتبر في معرفة ذلك اكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد عقيبها ثم

مسئله ۴ - بايد كه پيش از نهادن ميت در كفن كفن را خوشبو نمايند بانطور كه عود را در مجمر بسوزند ومجمر را گرد كفن گردانند تا دود آن بكفن رسد واين عمل را بعدد طاق نمايند اعني سه بار يا پنج بار زيرا چه پيغمبر صلعم امر كرده است بخوشبو كردن كفن دختر خود بعدد طاق وچون از تكفين فراغت نمايند نماز جنازه گذارند بران چه نماز جنازه فرض كفايت ست والله اعلم

فصل در بيان نماز جنازه **مسئله ۱** - اولى بامامت در نماز جنازه سلطان ست اگر حاضر باشد زيرا چه تقدم در امامت بر سلطان اهانت اوست واگر او حاضر نباشد پس قاضي اولى ست **ف** نسبت ديگران **ص** چه او صاحب ولايت ست واگر قاضي حاضر نباشد پس مستحب انيست كه امامت نمايد كسيكه امام ست در مسجد محله كه او را امام الحي مي گويند زيرا چه ميت در حيات خود راضي بود بامامت او وبعد ازان اولى بامامت اولياي ميت اند بترتيبيكه مذكور خواهد شد در كتاب النكاح پس اگر نماز جنازه بگذارد غير ولي وسلطان پس ولي را ميرسد كه اعاده آن نمايد اگر خواهد بجهت آنكه مذكور شد كه حق امامت مر اولياي ميت راست واگر ولي ميت نماز جنازه گذارد ديگري را نميرسد كه اعاده آن نمايد زيرا چه بسبب گذاردن ولي نماز جنازه را فرض ادا ميشود وبعد ازان اگر كسي ديگر بگذارد بار ديگر پس اين نفل خواهد بود ونماز جنازه بطريق نفل مشروع نيست لهذا مردمان نماز جنازه نميگذارند بر قبر پيغمبر صلعم وحال آنكه جسد مبارك آنحضرت صلعم موجود ست در قبر الآن كما كان **مسئله ۲** - اگر بغير نماز جنازه دفن كرده شود ميت پس درين صورت بر قبر او نماز جنازه گذارده مي شود زيرا چه پيغمبر صلعم نماز جنازه گذارده است بر قبر زني از قوم انصار وليكن بايد دانست كه نماز جنازه بر قبر گذارده مي شود تا آن زمان كه جسد ميت متفسخ نشود ومعتبر دران ظن غالب ست وهمين صحيح ست **ف** وتعيين آن بمدت وميعاد متصور نيست **ص** زيرا چه تفسخ جسد ميت مختلف مي شود بنا بر اختلاف احوال ميت وبنا بر اختلاف زمان ومكان **ف** اعني جسد فربه زود متفسخ ميگردد به نسبت جسد لاغر وهمچنين در بعض زمان ومكان زود متفسخ مي گردد به نسبت زمان ومكان ديگر **ص**

مسئله ۳ نماز جنازه عبارت از انيكه اول تكبير تحريمه بگويد مصلي وبعد ازان ثنا خواند وبعد از خواندن ثنا

یکبر تکبیرۃ و یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ وللمیت وللمسلمین ثم یکبر الرابعۃ و یسلم لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی اٰخر صلوٰۃ صلٰہا فنسخت ما قبلہا ولو کبر الامام خمسا لم یتابعہ المؤتم خلافا لزفر لانہ منسوخ لما روینا و ینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وھو المختار ولا یتأتان بالدعوات استغفار للمیت والبدایۃ بالثناء ثم بالصلوٰۃ سنۃ الدعاء ولا یستغفر للصبی ولکن یقول اللھم اجعلہ لنا فرطا واجعلہ لنا اجرا و ذخرا واجعلہ لنا شافعا و مشفعا ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الاٰتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف یکبر حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یأتی بہ ولھما ان کل تکبیرۃ قائمۃ مقام رکعۃ والمسبوق لا یبتدی بما فاتہ اذ ھو منسوخ ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام لا ینتظر الثانیۃ بالاتفاق لانہ بمنزلۃ المدرک ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر لانہ موضع القلب و فیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ

تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان درود بخواند و بعد از خواندن درود تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان دعا بخواند برای خود و برای میت و برای مسلمانان ف و آن دعا اینست اللھم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا اللھم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان ص بعد ازان تکبیر چہارم بگوید و سلام بگوید از جانب راست زیرا چہ پیغمبر صلعم چہار تکبیر گفتہ است در نماز جنازہ کہ در آخر عمر گذاردہ است پس انچہ پیش ازان بود منسوخ گشتہ است لہذا اگر پنج تکبیر بگوید امام مقتدی متابعت او نکند بخلاف زفر رح چہ آن منسوخ ست ولیکن برای سلام انتظار امام نماید و ہمین مختار ست و باید دانست کہ خواندن دعا طلب آمرزش ست برای میت و ابتدا کردن ثنا و بعد ازان بدرود سنت دعا ست وطلب آمرزش برای بالغ ست نہ برای صبی و دعائیکہ بر جنازہ صبی خواندہ می شود اینست کہ بگوید اللھم اجعلہ لنا فرطا واجعلہ لنا اجرا وذخرا واجعلہ لنا شافعا ومشفعا ف واگر میت صبیہ باشد چنین گوید اللھم اجعلہا لنا فرطا واجعلہا لنا اجرا وذخرا واجعلہ لنا شافعۃ ومشفعۃ ص مسئلہ ۴ اگر شخصے بیاید برای نماز جنازہ بعد ازآنکہ امام یک تکبیر گفتہ باشد یا دو تکبیر گفتہ باشد پس آن شخص را نباید کہ تکبیر بگوید بلکہ منتظر باشد و تکبیر بگوید وقتیکہ امام تکبیر دیگر بگوید در حضور او و این نزد طرفین رح ست و ابو یوسف رح گفتہ است کہ شخص مذکور تکبیر اول بگوید وقتیکہ او حاضر شود ف و برای آن انتظار امام نکند ص زیرا چہ تکبیر اول تکبیر افتتاح ست و مسبوق تکبیر افتتاح میگوید و طرفین رح میگویند کہ ہر تکبیر از تکبیرات نماز جنازہ قائم مقام یک رکعت نماز ست و مسبوق ابتدا نمیکند بچیزیکہ فوت می شود در پس امام زیرا چہ آن منسوخ است مسئلہ ۵ شخصیکہ حاضر ست بر جنازہ اگر تکبیر نگوید با امام پس او را جائز ست کہ تکبیر اول بگوید و برای آن انتظار امام نکند تا آن زمان کہ تکبیر دیگر بگوید و این متفق علیہ ست زیرا چہ شخص مذکور بمنزلہ مقتدی مدرک ست ف کہ از اول با امام تکبیر میگوید ص مسئلہ ۶ امام را باید کہ برای نماز جنازہ بحاذی سینۂ میت استادہ شود خواہ آن میت مرد باشد یا زن زیرا چہ سینہ موضع دل ست و در ان نور ایمان ست پس استادن بحاذی آن اشارہ است

الى الشفاعة لايمانه وعن ابيحنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان انسا فعل كذلك وقال هو السنة قلنا تاويله ان جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم فان صلوا على جنازة ركبانا اجزاهم فى القياس لانها دعاء وفى الاستحسان لاتجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلايجوز تركه من غير عذر احتياطا ولا باس بالاذن فى صلوة الجنازة لان التقدم حق الولى فيملك ابطاله بتقديم غيره وفى بعض النسخ لابأس بالاذان اى الاعلام وهو ان يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه ولايصلى على ميت فى مسجد جماعة لقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم من صلى على جنازة فى المسجد فلا اجر له ولانه بنى لاداء المكتوبات ولانه يحتمل تلويث المسجد وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلف المشائخ ومن استهل بعد الولادة سمى وغسل وصلى عليه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا استهل المولود صلى عليه وان لم يستهل لم يصل عليه ولان الاستهلال دلالة الحيوة فتحقق فى حقه سنة الموتى ومن لم يستهل ادرج فى خرقة كرامة لبنى ادم ولم يصل عليه لما روينا

بسوى اينكه شفاعت درحق ميت بجهت ايمان وليست وازابى حنيفه رح مرويست كه استاده شود امام برجنازه مرد بجاذى سراو وبر جنازه زن بجاذى كمراو زيراچه انس رض چنين كرد وگفت كه اين سنت رسول خدا صلى الله عليه وسلم ست وليكن تاويل آن اينست كه اين جنازه مستور نبود مثل جنازه زنان كه آنرا مستورمى نمايند باينطور كه بالاى آن مثل محفه مى سازند پس انس رض حائل شد ميان آن وميان مردمان مسئله ٧- اگر نماز جنازه گذارند مصليان درحاليكه سوارند پس اين جائز نيست بنا بر استحسان و مقتضاى قياس انيست كه جائز باشد زيراچه نماز جنازه دعائيست ووجه استحسان انيست كه نماز جنازه نماز ست من وجه بسبب آنكه دران تحريمه است ف پس قيام دران فرض ست ص وبغير عذر ترك آن جائز نخواهد بود احتياطا مسئله ٨ اگر ولى ميت اذن امامت دهد غير را براى نماز جنازه مضائقه نيست زيراچه امامت حق ولى ست پس ميرسد اوراكه حق خود را باطل گرداند بسبب اذن مذكور ودربعض نسخهاى جامع صغير مذكورست كه باك نيست در نماز جنازه باذان وآن اعلام مردمانست تاكه حق ميت را ادا كنند مسئله ٩- نماز جنازه درمسجد نبايد گذارد بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه هركه نماز جنازه گذارد درمسجد پس اورا اجر نيست وبجهت آنكه بناى مسجد براى اداى نمازهاى فرض ست وبجهت آنكه در گذاردن نماز جنازه درمسجد احتمال ست كه چيزى از بدن ميت برآيد ومسجد ملوث گردد واگر جنازه را بيرون نهند ونمازيان درمسجد استاده شوند پس درينصورت اختلاف ست نزد بعضى ازمشائخ مكروه است ونزد بعضے مكروه نيست ف وهمچنين درعكس آن نيز اختلاف ست ص مسئله ١٠- فرزنديكه بعد از تولد آواز كند وبعد ازان بميرد پس او نام نهاده مى شود وغسل داده ميشود ونماز جنازه براو گذارده مى شود بجهت آنكه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه اگر آواز كند مولود نماز جنازه براو گذارده مى شود ومولوديكه بعد از ولادت آواز نكند نماز براو گذارده نمى شود بجهت آنكه آواز كردن دلالت ميكند برحيات وبعد ازان چون بميرد متحقق خواهد شد درحق او انچه سنت ست درحق ميت مسئله ١١ مولوديكه بعد از تولد آواز نكند بايد كه اورا در خرقه پيچيده دفن نمايند بجهت كرامت بنى آدم وبران نماز جنازه گذارده نميشود بنابر حديثيكه مذكور شد

ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار واذا سبي صبي مع احد ابويه ومات لم يصل عليه لانه تبع لهما الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل لانه صح اسلامه استحسانا او يسلم احد ابويه لانه يتبع خير الابوين دينا وان لم يسب معه احد ابويه صلى عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط واذا مات الكافر وله ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي رض في حق ابيه ابي طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ولا يوضع فيه بل يلقى

فصل في حمل الجنازة

واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على صدره لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة عليه ويمشون به مسرعين دون الخبب لانه صلى الله عليه وسلم حين سئل عنه قال ما دون الخبب واذا بلغوا الى قبره يكره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكيفية الحمل

و در غیر ظاهر روایت آمده است که آن را نیز غسل دهند و همین مختار ست چه آن ف جزو آدمی ست پس ص من وجه آدمی شمرده میشود مسئله ۱۲- اگر صبی از دار حرب دربند آید با یکی از پدر و مادر و بمیرد پس نماز جنازه برا و گذارده نمی شود زیرا چه آن صبی تابع پدر و مادر ست و اگر آن صبی عاقل باشد و مسلمان شود پس برا و نماز جنازه گذارده میشود چه اسلام او صحیح ست استحسانا و همچنین اگر یکی از پدر و مادر او مسلمان گردد ف نماز جنازه بران گذارده میشود ص چه آن صبی درین هنگام تابع آن مسلمانست و اگر یکی از پدر و مادرش همراه او نباشد بلکه تنها آن صبی دربند آمده باشد پس درینصورت بران نماز جنازه گذارده میشود زیرا چه او درینصورت مسلمان شمرده میشود به تبعیت دار اسلام مانند لقیط مسئله ۱۳- اگر بمیرد کافری که ولی او مسلمان ست باید که ولی مذکور غسل دهد وی را و تکفین وی نماید و دفن کند او را زیرا چه پیغمبر صلعم چنین امر کرده بود علی رضه در حق پدر او که ابی طالب بود و لیکن باید دانست که طریق غسل و تکفین و دفن آن اینست که بشوید آنرا مانند شستن پارچه ناپاک و بپیچد آن را در پارچه و بکند برای دفن او گوی و دران رعایت سنت نماید نه در غسل و نه درگور بانیطور که لحد سازد و باید که بنهد از آن را در گو بلکه آنکه بهند دران ف چنانچه مسلمان را می نهند ص والله اعلم

فصل در بیان برداشتن جنازه

مسئله ۱- هرگاه جنازه میت را بردارند باید که بگیرند هر چهار پایه آن را چه آن سنت ست و هم دران تکثیر جماعت و تعظیم میت ست و نیز محافظت جنازه است ف از افتادن ص و شافعی رح گفته ست که سنت اینست که بردارند جنازه را دو کس بانیطور که شخص مقدم بنهد آنرا بر گردن خود و شخص دیگر بنهد آنرا بر سینه خود زیرا چه جنازه سعد بن معاذ همین طور برداشته شده بود و علمای مذهب ما جواب میدهند که آن بسبب ازدحام ملایک بود چه بر جنازه سعد ملایک بسیار حاضر شده بودند مسئله ۲- آنها که جنازه می برند باید که بعجلت مشی نمایند و لیکن باید که پویه نه دوند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین فرموده است مسئله ۳- هرگاه جنازه را بقبر برسانند پس پیش از نهادن جنازه بر زمین مردمان را نشستن مکروه است زیرا چه بعض وقت حاجت میشود بفرود آوردن جنازه بسوی مدد و باستاده ماندن زیاده قدرت ست بر اعانت مسئله ۴ کیفیت برداشتن جنازه

ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم موخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم موخرها على يسارك ايثار التيامن وهذا في حالة التناوب فصل في الدفن ويحفر القبر ويلحد لقوله صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا ويدخل الميت مما يلي القبلة خلافا للشافعي فان عنده يسل سلا لما روى انه صلى الله عليه وسلم سل سلا ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي صلى الله عليه وسلم فاذا وضع في لحده يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله كذا قاله رسول الله حين وضع ابادجانة في القبر ويوجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار ويسوى اللبن على اللحد لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره اللبن ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل لان مبنى حالهن على الستر ومبنى حال الرجال على الانكشاف ويكره الآجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ثم بالاجر اثر النار فيكره تفاؤ لا

انیست کہ یک شخص مثلاً ایک پایہ مقدم جنازہ را برمنکب راست خود بنهد ف و دہ قدم رود مثلاً ص وبعد ازان پایہ موخر آن برمنکب راست خود بنهد ف و دہ قدم رود ص وبعد ازان پایہ دیگر را از مقدم جنازہ برمنکب چپ خود بنهد ف و دہ قدم رود ص وبعد ازان پایۂ دیگر را از موخر جنازہ برمنکب چپ خود بنهد ف و دہ قدم رود ص تا اینکہ بدایت از جانب راست شود واین ترتیب وقتی ست کہ نوبت بنوبت بگیرند جنازہ را والله اعلم

فصل دربیان دفن میت مسئلہ ا سنت درکندن قبر انیست کہ لحد نمایند زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ لحد برای ما ست وشق برای دیگران وباید دانست کہ لحد عبارتست از شقیکہ مایل بجانب قبلہ باشد وشق دروسط بباشد مسئلہ ۲ باید کہ میت را از جانب قبلہ درگور داخل نمایند وشافعی رح میگوید کہ جنازہ را در جانب موخر گور بنهند ومیت را ازانجانب درگور کشند زیراچہ مرویست کہ جسد مبارک پیغمبر صلعم بهمین طور درقبر کشیدہ اند ودلیل علمای ما انیست کہ جانب قبلہ معظم است پس درآوردن میت درگور از جانب قبلہ مستحب خواهد بود وروایات دراحوال پیغمبر صلعم درقبر مضطرب است مسئلہ ۳ وقتیکہ میت درلحد نهادہ شود باید کہ نهندۂ آن بگوید بسم الله وعلى ملة رسول الله وهمچنین گفتہ بود پیغمبر صلعم دروقتیکہ ابودجانہ را درقبر نهادہ بود مسئلہ ۴ باید کہ میت را روبقبلہ بنهند درگور وباین امر کردہ است پیغمبر صلعم مسئلہ ۵ بعد از نهادن میت درگور واکنند بندهای کفن را چہ درین هنگام حاجت آن نیست وبعد ازان خشتهای خام را برابر کنند برروی لحد زیراچہ برروے لحد پیغمبر صلعم خشتها نهادہ شدہ بود مسئلہ ۶ باید کہ قبر زن را بیک جادر پوشیدہ دارند تا آن زمان کہ از نهادن خشتها برلحد فراغت نمایند وقبر مرد را نباید پوشید زیراچہ ستر وپوشیدن مناسب احوال زنانست وحال مردان برعکس آنست ف پس درپوشیدن قبر مرو مشابهت ادمی شود بازن واین منع ست ص مسئلہ ۷ - نهادن خشت پختہ ونهادن چوب برقبر مکروہ است زیراچہ خشت پختہ وچوب برای استحکام نباست وقبر موضع استحکام نیست بلکہ موضع فناست ونیز درخشت پختہ اثر آتش ست پس باید کہ ازان احتراز نمایند بطریق تفاول

ولا بأس بالقصب وفی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب لانه صلی الله علیه وآله وسلم جعل علی قبره طن من قصب ثم یهال التراب ویسنم القبر ولا یسطح ای لا یربع لانه صلعم نهی عن تربیع القبور ومن شاهد قبره اخبر انه مسنم

باب الشهید

الشهید من قتله المشرکون او وجد فی المعرکة وبه اثر او قتله المسلمون ظلما ولم یجب بقتله دیة فیکفن ویصلی علیه ولا یغسل لانه فی معنی شهداء احد وقال صلی الله علیه وسلم فیهم زملوهم بکلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فکل من قتل بالحدید ظلما وهو طاهر بالغ ولم یجب به عوض مالی فهو فی معناهم فیلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل وکذا خروج الدم من موضع غیر معتاد کالعین ونحوه والشافعی یخالفنا فی الصلوٰة ویقول السیف محاء للذنوب فاغنی عن الشفاعة ونحن نقول الصلوٰة علی المیت لاظهار کرامته والشهید اولی بها والطاهر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی ومن قتله اهل الحرب او اهل البغی او قطاع الطریق فبای شئ قتلوه لم یغسل لان شهداء احد ما کان کلهم قتیل السیف والسلاح واذا استشهد الجنب غسل عند ابی حنیفة وقالا لا یغسل لان ما وجب بالجنابة

باید دانست که در نهادن قصب ف اعنی نی ص بر قبر مضائقه نیست ف وهمچنین در چوبیکه مجوف باشد ص ودر جامع صغیر مذکورست که نهادن خشت خام یا قصب بر گور مستحب ست زیراچه بر قبر پیغمبر صلعم یک پشتاره قصب نهاده شده بود مسئله ۸- بعد از فراغت از نهادن خشت یا قصب باید که تراب بیندازند در قبر وانباشته آنرا مسئله ۹- باید که قبر مسنم نمایند ف اعنی مانند کوهان شتر بسازند ومرتفع نمایند بمقدار وجب یا زیاده قدر قلیل ص ومسطح ومربع نسازند زیراچه پیغمبر صلعم ازان نهی فرموده است وکسانیکه شاهد نموده اند قبر پیغمبر صلعم را میگویند که قبر شریف مسنم است والله اعلم

باب بست ودوم دربیان شهید ف واحکام آن ص مسئله ا مسلمانیکه کشته شود بدست کافران یا یافته شود در معرکه باین صفت که بران اثر قتل باشد ف چون زخم شمشیر یا برآید خون از راه غیر معتاد چون چشم وغیره ص یا بکشند آنرا مسلمانان بظلم باینطور که آن کشتن موجب دیت نباشد پس او شهید است وحکم آن اینست که تکفین نموده میشود وهم نماز جنازه گذارده میشود برا ولیکن غسل داده نمیشود زیراچه اینها در معنی شهیدان جنگ احد اند وپیغمبر صلعم در حق شهیدان جنگ احد فرموده است که بپیچید اینها را در پارچه اینها با زخمها وخونهای اینها وغسل ندهید اینها را وهر کس که بظلم کشته شود بچیزیکه تیز است ف چون شمشیر وغیره ص درحالیکه بالغ وعاقل است وجنب نیست وبسبب کشتن آن دیت لازم نیاید پس آنکس در معنی شهیدان جنگ احد ست پس حکم آنها بران جاری نموده خواهد شد وشافعی رح میگوید که نماز جنازه نیز گذارده نمیشود بر شهید زیراچه بسبب کشته شدن بشمشیر مقتول از گناهان پاک میشود وحاجت نماز جنازه نماند چه نماز جنازه برای شفاعت است وعلمای ما میگویند که نماز جنازه برای اظهار کرامت وتعظیم میت است وشهید احق است بتعظیم وکرامت وعلاوه اینست که پاک از گناه مستغنی نیست از دعا مانند نبی صلعم وصبی مسئله ۲- مسلمانیکه بکشند آنرا حربیان یا باغیان یا راهزنان پس اورا غسل داده نمیشود بهر چیزیکه کشته باشند آنرا زیراچه جمیع شهیدان احد کشته شمشیر وسلاح نبودند مسئله ۳- اگر شهید شود کسی درحالت جنابت پس اورا غسل داده می شود نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که اورا نیز غسل داده نمیشود زیراچه غسلیکه واجب بود بسبب جنابت

سقط بالموت والثانی لم یجب للشهادة ولابی حنیفة ان الشهادة عرفت مانعة غیر رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایة وعلى هذا الخلاف الصبی لهما ان الصبی احق بهذه الكرامة وله ان السیف كفى عن الغسل فی حق شهداء احد بوصف كونه طهرة ولا ذنب على الصبی فلم یكن فی معناهم ولا یغسل عن الشهید دمه ولا ینزع عنه ثیابه لما روینا وینزع عنه الفرو والحشو والسلاح والخف لانها لیست من جنس الكفن ویزیدون وینقصون ما شاؤا اتماما للكفن ومن ارتث غسل وهو من صار خلقا فی حكم الشهادة لنیل مرافق الحیوة لان بذلك یخف اثر الظلم فلم یكن فی معنى شهداء احد والارتثاث ان یاكل او یشرب او ینام او یداوى او ینقل من المعركة لانه نال بعض مرافق الحیوة وشهداء احد ماتوا عطاشا والكأس تدار علیهم فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه كیلا تطأه

ساقط گشت بسبب موت وغسل دوم که بسبب موت است آن نیز ساقط است بسبب شهادت و دلیل ابحنیفه رح اینست که شهادت مانع ثبوت نجاستی است که بسبب موت عارض شود نه رافع نجاستی است که ثابت است بسبب جنابت پس غسل جنابت داده خواهد شد و بروایت صحیح آمده است که هرگاه حنظله رض شهید شد در حالت جنابت غسل دادند او را فرشتگان و باید دانست که همچنین اختلاف ست در حق زن حایض و صاحب نفاس که شهید شوند بعد از پاک شدن از حیض و نفاس و همچنین اختلاف ست درصورتیکه شهید شوند آنها پیش از انقطاع خون حیض و نفاس و همین صحیح است و همچنین اختلاف است در صبی که شهید شود و دلیل صاحبین رح اینست که سقوط غسل در حق شهید بطریق کرامت است و صبی احق است باین کرامت و دلیل ابی حنیفه رح اینست که سقوط غسل در حق شهیدان اُحد بسبب آنست که شهادت پاک کرد آنها را از گناهان و این سبب یافته نمیشود در صبی چه گناه نیست بر صبی پس صبی در معنی شهیدان اُحد نخواهد بود مسئله ۴- خون از بدن شهید شسته نمیشود و نه کشیده میشود از بدن او پارچه هاے او که از جنس کفن است چون چادر و ازار بنابر حدیثیکه سابق مذکور شد ولیکن کشیده میشود از بدن او پوستین و کلاه و جامه که دران حشوه باشد و همچنین کشیده میشود موزه و سلاح زیرا چه این چیزها از جنس کفن نیست و باید دانست که جامهائیکه بر بدن شهید است اگر کم باشد از کفن باید که زیاده نمایند هر قدر که کم باشد و همچنین اگر زیاده باشد باید که کم نمایند هر قدر را که زاید است تا عدد کفن تمام شود مسئله ۵- اگر ارتثاث نماید کسی بعد از زخم کاری و بعد از ان بمیرد پس او غسل داده می شود و ارتثاث عبارت است ازین که زخمی بخورد یا بنوشد یا بخوابد یا دوا نموده شود یا زنده نقل کرده شود از معرکه ف در جای دیگر ص و دلیل مسئله اینست که شخص مذکور بسبب ارتثاث بعضے از منافع زندگانی می گیرد لهذا اثر ظلم خفیف میگردد پس آن شخص در معنی شهیدان احد نمی شود چه شهیدان احد تشنه جان دادند با وجودیکه بر آنها پیالهٔ آب دور میکردند و آنها و می آب نخوردند از خوف اینکه شاید شهادت آنها ناقص گردد و باید دانست که اگر برداشته شود زخمی از معرکه تا پایمال نگردد

المفعول لانہ ما نال شیئا من الراحۃ و لو اٰواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا لما بینا و لو بقی حیا حتی مضی وقت صلوۃ و ھو یعقل فھو مرتث لان تلک الصلوۃ صارت دینا فی ذمتہ و ھو من احکام الاحیاء قال و ھذا مروی عن ابی یوسف و لو اوصی بشیء من امور الآخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسف لانہ ارتفاق و عند محمد لا یکون لانہ من احکام الاموات و من وجد قتیلا فی المصر غسل لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ فخف اثر الظلم الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما لان الواجب فیہ القصاص و ھو عقوبۃ و القاتل لا یتخلص عنھا ظاھرا اما فی الدنیا و اما فی العقبی و عند ابی یوسف و محمد ما لا یلبث کالسیف و یعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ و من قتل فی حد او قصاص غسل وصلی علیہ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ و شھداء احد بذلوا انفسھم لابتغاء مرضات اللہ تعالےٰ فلا یلحق بھم و من قتل من البغاۃ او قطاع الطریق لم یصل علیہ لان علیا رض لم یصل علی البغاۃ

باب الصلوۃ فی الکعبۃ

الصلوۃ فی الکعبۃ جائزۃ فرضھا و نفلھا خلافا للشافعی فیھما

زیر پای اسپان پس این ارتثاث نیست زیراچہ او ہیچ راحت و آرام نگرفتہ است مسئلہ ۶ ۔ اگر زخمی در خیمہ یا خرگاہ آرام گیرد ارتثاث او ثابت می شود چہ او راحت و آرام گرفت مسئلہ ۷ ۔ اگر زخمی آنقدر زندہ ماند کہ وقت نماز فرض بگذرد در حالیکہ او باہوش است و قادر بر ادای نماز است پس درینصورت ارتثاث او ثابت میشود زیراچہ آن نماز دین و واجب میشود بر ذمۂ او و این از احکام زندہ است و این مرویست از ابی یوسف رح مسئلہ ۸ ۔ اگر زخمی وصیت کند بچیزی از امور آخرت پس بسبب آن ارتثاث او ثابت میشود نزد ابی یوسف رح زیراچہ بسبب وصیت مذکورہ انتفاع گرفت از حیات دنیا و نزد محمد رح بسبب وصیت مذکورہ ارتثاث او ثابت نمیشود زیراچہ وصیت مذکور از احکام موت است مسئلہ ۹ ۔ اگر شخصے کشتہ یافتہ شود در شہر پس او غسل دادہ میشود زیراچہ درینصورت قسامت و دیت واجبست ولیکن اگر معلوم شود کہ شخص مذکور بظلم کشتہ شدہ است بچیز تیز ف چون شمشیر مثلا و معہذا معلوم شود قاتل او بعینہ ص پس درینصورت آن شخص غسل دادہ نمیشود زیراچہ درینصورت قصاص واجب است و قاتل را از ان خلاصی نیست بلکہ قصاص گرفتہ میشود از وی یا در دنیا یا در آخرت و باید دانست کہ نزد صاحبین رح چیزیکہ زخم آن فرصت نمیدہد مضروب را از مرگ و بسبب ضرب آن می میرد و درنگ نمیکند پس آن چیز بمنزلہ شمشیر است و بیان این اختلاف مع دلیل جانبین در کتاب الجنایات خواہد آمد انشاء اللہ تعالی مسئلہ ۱۰ ۔ شخصے کہ کشتہ شود بجہت حد یا قصاص پس او غسل دادہ میشود و نماز جنازہ بر و گذاردہ میشود بجہت آنکہ او بذل کردہ است جان خود را برای ایفای حقیکہ برو واجب شدہ است و شہیدان اُحد جان دادہ اند برای مرضی خدا تعالی پس او در حکم شہیدان احد گردانیدہ نخواہد شد مسئلہ ۱۱ ۔ ہر کہ از باغیان و رہزنان کشتہ شود پس بر جنازۂ او نماز گذاردہ نمیشود زیراچہ علی رض نماز جنازہ نکردہ است بر جنازۂ باغیان واللہ اعلم بالصواب

باب بست و سوم در بیان گذاردن نماز در خانۂ کعبہ مسئلہ ۱ ۔ نماز گذاردن در اندرون خانۂ کعبہ جائز است خواہ فرض باشد آن نماز خواہ نفل بخلاف شافعی رح چہ نزد او ہیچ یک از فرض و نفل در کعبہ جائز نیست

وكمالك في الفرض لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسئلة التحري ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلوته لتقدمه على امامه واذا صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلوة الامام فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلوته اذا لم يكن في جانب الامام لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعي لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على جبل ابي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم

كتاب الزكوة

الزكوة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم اذا ملك نصابا

وامام مالک رح گفته است که نماز نفل جائز است نه فرض ودلیل علمای ما آنیست که پیغمبر صلعم در روز فتح مکه نماز گذارده است در اندرون خانه کعبه ودوم آنیست که در نماز مذکور جمیع شرائط نماز یافته می شود چه توجه مصلی بسوی بعض اجزای خانه کعبه متحقق است ومتوجه شدن بمحاذی جمیع اجزای آن شرط نیست مسئله ۲- اگر در اندرون خانه کعبه نماز جماعت گذارند وبعضے از مقتدیان پشت خود را جانب پشت امام نمایند پس نماز او جائز است زیرا چه مقتدی مذکور بسوی قبله متوجه است ف عقب امام ص وامام را نیز بر خطا نمیداند بخلاف مسئله تحری ف که سابق مذکور شده است ص واگر بعضے از مقتدیان پشت کند بسوی روی امام پس نماز او جائز نمیشود زیرا چه او مقدم از امام استاده شده است مسئله ۳- اگر امام نماز گذارد در مسجد حرام ومردمان حلقه شوند گرد خانه کعبه واقتدا نمایند در پس امام مذکور پس آنکه از مقتدیان نزدیکتر باشد بخانه کعبه به نسبت امام نماز او جائز ست بشرطیکه مقتدی مذکور در جانب امام نباشد ف زیرا چه درینصورت تقدم او بر امام ثابت نمیشود ص چه تقدم وتاخر وقتی ظاهر میشود که مقتدی وامام هر دو در یکجانب باشند مسئله ۴- اگر شخصے نماز گذارد بر پشت بام خانه کعبه پس نماز او جائز است نزد علمای ما وشافعی رح میگوید که جائز نیست ودلیل علمای ما آنیست که کعبه نزد ایشان عبارت است از عرصه خاص واز هوائیکه فوق آنست تا آسمان واز بنای خاص عبارت نیست چه آن قابل نقل وبرداشتن ست لهذا اگر کسی نماز گذارد بر بالای کوه ابوقبیس نماز او جائز میشود باوجودیکه بسبب ارتفاع آن کوه بمقابله روے هیچ از بنای خانه کعبه نیست لیکن گذاردن نماز بر پشت بام خانه کعبه مکروه است زیرا چه در آن ترک تعظیم خانه کعبه است ونیز نهی از آن وارد شده است از پیغمبر صلعم ف چه ابوهریره رض روایت کرده ست که پیغمبر صلعم از نماز گذاردن در هفت موضع نهی کرده ست یکی جای سلخ نمودن شتر وغیره ودوم مزبله وسوم مقبره وچهارم حمام وپنجم شاه راه وششم جای بستن شتران وهفتم پشت بام خانه کعبه ص والله اعلم بالصواب

کتاب در بیان احکام زکوٰۃ

مسئله ۱- زکوٰۃ فرض ست بر کسیکه آزاد وعاقل وبالغ ومسلمان باشد بشرطیکه مالک نصاب باشد

ملكا تاما وحال عليه الحول اما الوجوب فلقوله تعالى واتوا الزكوة ولقوله صلى الله عليه وسلم ادوا زكوة اموالكم وعليه اجماع الامة
والمراد بالواجب الفرض لانه لاشبهة فيه واشتراط الحرية لان كمال الملك بها والعقل والبلوغ لما نذكره والاسلام لان الزكوة
عبادة ولا تحقق العبادة من الكافر ولابد من ملك مقدار النصاب لانه صلى الله عليه وسلم قدر السبب به ولابد من الحول
لانه لابد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله صلى الله عليه وسلم لازكوة فى مال حتى يحول عليه
الحول ولانه الممكن به من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه ثم
قيل هى واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر وقيل على التراخى لان جميع العمر وقت الاداء ولهذا لايضمن بهلاك
النصاب بعد التفريط وليس على الصبى والمجنون زكوة خلافا للشافعى فانه يقول هى غرامة مالية فتعتبر بسائر المؤن كنفقة
الزوجات وصار كالعشر والخراج ولنا انها عبادة فلاتتادى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم
العقل بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض وكذلك الغالب فى العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ولو افاق فى بعض
السنة فهو بمنزلة افاقته فى بعض الشهر فى الصوم وعن ابى يوسف رح انه يعتبر اكثر الحول ولا فرق بين الاصلى والعارضى

بملکیت تام ونصاب در ملک او باشد تا یک سال تمام واین را حولان حول میگویند ووجه فرضیت آن اینست که خدا تعالی در قران مجید بآن
امر کرده است وفرموده است که زکوة بدهید ونیز در حدیث آمده است که ادای زکوة نمائید ونیز بران اجماع امت ست ووجه اشتراط
حریت اینست که کمال ملکیت بسبب آن ثابت میشود ووجه اشتراط عقل وبلوغ مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی ووجه اشتراط اسلام
اینست که ادای زکوة عبادتست وعبادت از کافر متحقق نمیشود ووجه اشتراط ملکیت اینست که پیغمبر صلعم سبب وجوب زکوة را بآن
مقدر نموده است ووجه اشتراط حولان حول یکی اینست که مدتی برای تحقق نمای مال ضرورست تا دران نمای آن متحقق شود وصاحب
شرع اندازه آن بیکسال نموده است چه رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرموده است که زکوة واجب نیست در مال تا آنکه یکسال بران
بگذرد ودوم اینست که درین مدت مذکوره مالک نصاب قادر میشود بر آنکه نما ازان حاصل کند چه مدت یکسال مشتملست بر چهار فصل و
غالب اینست که نرخ مال دران تفاوت میگردد پس مدار حکم بر مدت مذکوره نموده شد وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که ادای
زکوة واجب است فی الفور بعد حولان حول ص زیرا چه مقتضای امر همین است وبعضی گفته اند که ادای آن واجب است
در تمامی عمر بتراخی وازین جهت است که تاوان زکوة واجب میشود از هلاک شدن نصاب بعد کم شدن آن **مسئله ۲** - بر صبی
ومجنون زکوة واجب نیست وشافعی رح میگوید که زکوة حقی است که متعلق بمال است پس آن واجب خواهد شد بر آنها مانند حقوق
دیگر چون نفقه زوجه وعشر وخراج وعلمای ما می میگویند که زکوة عبادت است پس ادا نخواهد شد مگر وقتیکه ادا کند آنرا مکلف
باختیار خود وصبی ومجنون را اختیار نیست چه اختیار بعقل تعلق دارد وآنها را عقل نیست بخلاف خراج چه آن مؤنت زمین ست
وهمچنین در عشر نیز معنی مؤنت غالبست ومعنی عبادت دران تابع است **مسئله ۳** - اگر مجنون را در بعض ایام سال افاقه شود وهوشیار
گردد پس آن افاقه بمنزله افاقه ویست در بعض ایام ماه رمضان ونزد ابی یوسف رح اکثر سال معتبرست ف اعنی اگر در اکثر سال باهوش
باشد زکوة برو واجب میشود واگر در اکثر سال دیوانه باشد زکوة برو واجب نمیشود وباید دانست جنون اصلی وعارضی هر دو برابرست واصلی عبارتست
ازینکه اول دیوانه گردد وبعد ازان بالغ شود در حالت دیوانگی وعارضی عبارتست ازینکه در حالت ثبات عقل بالغ شود وبعد ازان دیوانه گردد

وعن ابی حنيفة رح انه اذا بلغ مجنونا يعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبي اذا بلغ وليس على المكاتب زكوة لانه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافى وهو الرق ولهذا لم يكن من اهل ان يعتق عبده ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه وقال الشافعي يجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام ولنا انه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغة عن الحاجة والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب وكذا بعد

ص وازابی حنيفه رح مرويست كه اگر در حالت ديوانگى بالغ شود ف وبعد ازان هشيار گردد ص پس درينصورت ابتداى سال اعتبار نموده ميشود از وقت افاقت او چنانچه صبى اگر بالغ شود ابتداى سال اعتبار نموده ميشود از وقت بلوغ او مسئله ۴ - بر مكاتب زكوة مال واجب نيست زيراچه او بجميع وجه مالك آن نيست چه او بنده است هنوز وآن منافى مالكيت است ولهذا نميتواند كه آزاد كند بندهٔ خود را مسئله ۵ شخصيكه بر ذمهٔ او دين محيط ف اعنى دين بقدر مال او باشد يا زياده از مال او ص پس بر وزكوة واجب نميشود وشافعى رح ميگويد كه واجب ميشود زيراچه سبب وجوب آن عبارتست از ملك نصاب نامى وآن متحقق است وعلماى ما ميگويند كه آن نصاب فارغ نيست از حاجت اصلى او ولهذا آن نصاب معدوم اعتبار نموده ميشود چنانچه آبيكه متحقق وموجود است بسبب خوف تشنگى معدوم واعتبار نموده ميشود ف در حق جواز تيمم ص وپارچه بدن كه بپوشيدن آن حاجت است ف معدوم شمرده ميشود در حق وجوب زكوة ص واگر مال او زياده باشد از مقدار دين او پس دران حال زائد زكوة واجب ميشود بشرطيكه آن زائد بقدر نصاب باشد وهم فارغ باشد از حاجت اصلى وبايد دانست كه مراد از دين درين مسئله آن دين است كه مطالب آن انسان باشد پس دين نذر وكفاره مانع وجوب زكوة نيست وبايد دانست كه دين زكوة مانع وجوب زكوة است در حالت بقاى نصاب چه بسبب آن نصاب ناقص ميگردد وهمچنين ف دين زكوة تابع زكوة است ص بعد از استهلاك ف نصاب وصورت بقاى نصاب انيست كه مالك نصاب مال خود را نگاهداشت ودوسال گذشت وزكوة آنرا ادا نكرد پس زكوة سال دوم برو واجب نميشود زيراچه بقدر اجل يك حصه از نصاب مشغول گشت بدين زكوة سال اول پس بقدر نصاب باقى نماند در سال دوم وصورت استهلاك نصاب انيست كه مالك نصاب مال خود را نگاهداشت تا آنكه يكسال كامل گذشت وزكوة آنرا ادا نكرد ونصاب مذكور را خرج كرد وبعد از آن مالك نصاب ديگر شد وبرين نصاب ديگر نيز يك سال كامل گذشت پس درين نصاب ديگر زكوة واجب نميشود زيراچه بقدر اجل يك حصهٔ آن مشغول است بدين زكاة نصاب اول كه آنرا خرج نموده است وبايد دانست

خلافاً لزفر فیہما و لابی یوسف فی الثانی علی ما روی عنہ لان لہ مطالباً وھو الامام فی السوائم و نائبہ فی اموال التجارۃ
فان الملاک نوابہ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنازل ودواب الرکوب وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال
زکوٰۃ لانہا مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ ولیست بنامیۃ ایضاً وعلی ھذا کتب العلم لاھلہا وآلات المحترفین لما قلنا
ومن لہ علی اٰخر دین فجحدہ سنین ثم قامت بہ بینۃ لم یزکہ لما مضی معناہ صارت لہ بینۃ بان اقر عند الناس و
ھی مسئلۃ المال الضمار و فیہ خلاف زفر رح والشافعی رحہ ومن جملتہ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب
اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ
ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ھذا الخلاف لہما ان السبب قد تحقق
وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل ولنا قول علی لا زکوٰۃ فی مال الضمار ولان السبب

ص کہ درین ہر دو صورت خلاف زفر رح است و مرویست کہ ابو یوسف رح در صورت دوم اختلاف کردہ است و وجہ
مانع شدن دین زکوٰۃ از وجوب زکوٰۃ این است کہ مطالب دین زکوٰۃ انسانست زیراچہ مطالب آن امام است در سوائم
و نائب امام است در اموال تجارت و مالک نائب امام است در غیر سوایم و غیر مال تجارت مسئلہ ۶۔ زکاۃ
واجب نیست در خانہ کہ برای سکونت است و در پارچہ بدن و در اثاث البیت و ستوری کہ برای سوار لیست
و در بندہ کہ برای خدمت است و در سلاحی کہ برای استعمال است ف پس درین اموال زکوٰۃ واجب نیست
ص بجہت آنکہ آن از حاجت اصلی فارغ نیست و ہم مال نامی نیست و ہمچنین است کتب علم در حق اہل علم و
آلات اہل حرفہ در حق آنہا چہ آنہا را بآن حاجت است مسئلہ ۷۔ اگر شخصے را دین باشد بر ذمۂ کسے و آنکس
انکار آن نماید و بہمین حالت چندسال بگذرد ف و آن شخص را بینہ نباشد ص و بعد از ان اقرار کند آنکس
بحضور مردمان حتی کہ بر اقرار او بینہ قائم شود پس بر شخص مذکور واجب نمیشود کہ زکوٰۃ سالہای ماضیہ را ادا نماید و باید دانست
کہ چنین مال را ضمار میگویند و در ان اختلاف زفر و شافعی رح است و باید دانست کہ مال گم شدہ و بندہ
گریختہ و مال مغصوب کہ بران بینہ نباشد و مالیکہ در دریا افتادہ باشد و مال مدفون در صحرا کہ مکان آن
فراموش شدہ باشد و مالیکہ آن را سلطان بطریق مصادرہ بظلم گرفتہ باشد از قبیل مال ضمار است و باید
دانست کہ در وجوب صدقہ فطر برای بندہ گریختہ یا مغصوب یا گم شدہ نیز ہمین اختلاف است و دلیل
زفر و شافعی رح اینست کہ سبب وجوب زکوٰۃ ف کہ عبارت است از ملکیت نصاب ص درینصورتہا متحقق است
ولیکن آن نصاب در قبضہ مالک نبود در ایامی آن مال ضمار بود و این منافی وجوب زکوٰۃ نیست چنانچہ اگر مال مسافر در خانہ
نباشد زکوٰۃ برو واجب است ف باوجودیکہ آن مال بالفعل در دست او نیست و ہمچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای مالکی
اینست کہ علی رض فرمودہ است کہ زکوٰۃ واجب نیست در مال ضمار و دوم اینست کہ سبب وجوب زکوٰۃ

هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه وابن السبيل يقدر بنائبه والمدفون في البيت نصاب لتيسير الوصول اليه وفي المدفون في الارض والكرم اختلاف المشائخ ولو كان الدين على مُقِرٍّ مليٍ او معسر تجب الزكوة لامكان الوصول اليه ابتداء او بواسطة التحصيل وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة او علم به القاضي لما قلنا ولو كان على مقر مفلّس فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي حنيفة رح في حكم الزكوة رعاية لجانب الفقراء ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكوة لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة وان نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكوة لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير المقيم مسافرا بالنية الا بالسفر وان اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل بخلاف ما اذا ورث

مال نامی ست و مال نامی نمیشود مگر وقتیکه مالک قادر باشد بر تصرف آن و مالک قادر نیست بر تصرف در مال ضمار بخلاف مسافریکه مال دارد در خانه خود چه او قادر است بانیکه تصرف نماید دران بدست نائب خود مسئله ۸- مال مدفون در خانه مالک مال ضمار نیست زیرا چه یافتن آن آسان است و مالیکه مدفون باشد در زمین دیگر سوای خانه چون بستان مثلا پس دران اختلاف مشائخ رح است مسئله ۹ مالیکه دین باشد بر ذمه مدیون مقر پس دران مال زکوة واجبست خواه آن مدیون غنی باشد یا فقیر زیرا چه یافتن آن مال ابتداءً یا بواسطه تحصیل ممکن است و اگر مدیون منکر باشد پس درینصورت نیز دران مال زکوة واجب است بشرطیکه بینه باشد بران یا قاضی مطلع باشد بران چه درینصورت نیز یافتن آن مال ممکن ست و اگر مدیون مقر مفلّس باشد بالتشدید ف اعنی قاضی حکم کرده باشد بانیکه او مفلس ست پس ص درینصورت نیز دران مال زکوة واجبست نزد ابیحنیفه رح زیرا چه حکم قاضی با فلاس کسی صحیح نیست نزد او رح و نزد محمد رح زکوة دران مال واجب نیست زیرا چه نزد او حکم قاضی با فلاس انسان صحیح است ف و بنا بر حکم قاضی افلاس او ثابت میشود ص و ابو یوسف رح موافق محمد رح است در ثبوت افلاس بحکم قاضی و موافق ابی حنیفه رح است در وجوب زکوة در مال مذکور بجهت رعایت جانب فقیران مسئله ۱۰- اگر خرید کند کسی کنیز را برای تجارت و بعد ازان مقرر کند آنرا برای خدمت و نیت آن نماید پس زکوة دران واجب نمی شود زیرا چه آن نیت متصل است بعمل که عبارت است از ترک تجارت ف و نیتیکه متصل بعمل باشد معتبر است ص و بعد ازان اگر نیت تجارت نماید دران برای تجارت نمیگردد زیرا چه این نیت متصل نیست بعمل پس آن کنیز برای تجارت نخواهد شد مگر وقتیکه بفروشد آنرا پس درین هنگام زکوة واجب میشود در بهای آن زیرا چه نیت متصل بعمل نشد چه او تجارت نکرد پس نیت معتبر نبود و ازین سبب مسافر مقیم میشود بمجرد نیت و مقیم مسافر نمیشود بمجرد نیت مگر بمباشرت سفر مسئله ۱۱- اگر خرید کند کسی چیزی را به نیت تجارت پس آن چیز برای تجارت میگردد بسبب اتصال نیت تجارت بعمل ف که عبارتست از خریدن ص بخلاف آنکه اگر مالک چیزی شود کسی بطریق میراث

ونوی التجارة لانه لاعمل منه ولو ملکه بالهبة او بالوصیة او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواه للتجارة کان للتجارة عند ابی یوسف رہ لاقترانها بالعمل وعند محمد رہ لایصیر للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة وقیل الاختلاف علی عکسه ولایجوز اداء الزکوة الابنیة مقارنة للاداء او مقارنة لعزل مقدار الواجب لان الزکوة عبادة فکان من شرطها النیة والاصل فیها الاقتران الا ان الدفع یتفرق فاکتفی بوجودها حالة العزل تیسیرا کتقدیم النیة فی الصوم ومن تصدق بجمیع ماله لاینوی الزکوة سقط فرضها عنه استحسانا لان الواجب جزء منه فکان متعینا فیه فلاحاجة الی التعیین ولو ادی بعض النصاب سقط زکوة المؤدی عند محمد رہ لان الواجب شائع فی الکل وعند ابی یوسف رہ لایسقط لان البعض غیر متعین لکون الباقی محلا للواجب بخلاف الاول والله اعلم بالصواب

باب صدقة السوائم

ونیت تجارت نماید ف چه آن چیز بسبب نیت تجارت برای تجارت نمیشود ص زیراچه نیت مذکور متصل بعمل نیست مسئله ۱۲ اگر مالک چیزی شود کسی بسبب هبه ویا وصیت یا نکاح یا خلع یا صلح از قصاص ونیت تجارت کند دران پس آن چیز برای تجارت میگردد ونزد ابی یوسف رح بسبب آنکه نیت مذکوره متصل بعمل ست واز محمد رح مرویست که آن چیز برای تجارت نمیگردد زیراچه نیت تجارت درینصورت متصل نیست بعمل تجارت ف که عبارت ست از بیع وشراص وبعضے گفته اند که اختلاف برعکس ست مسئله ۱۳ اداے زکاة جائز نیست مگر به نیتیکه موجود باشد در وقت اداے آن یا در وقتیکه جدا کند مقدار زکوة را از مال نصاب زیراچه اداے زکوة عبادت ست پس نیت دران ضرور است واصل در نیت آنست که مقارن ادا باشد ولیکن هرگاه دادن زکوة بفقرا ومساکین بدفعات اتفاق میشود لهذا اکتفا نموده شد به نیتیکه موجود باشد در وقتیکه مقدار زکوة را از مال خود جدا کند برای آسانی چنانچه تقدیم نیت در روزه جائز ست برای آسانی مسئله ۱۴ اگر شخصی تصدق نماید جمیع مال خود را بدون نیت زکوة پس زکوة فرض از ذمهٔ او ساقط میشود از روی استحسان زیراچه واجب برای اداے زکوة نیست که جزوی از مال خود بدهد وهرگاه جمیع مال خود را بدهد پس آن جزو دران داخل است لهذا حاجت این نیست که آنرا متعین گرداند به نیت مسئله ۱۵ اگر بدهد بفقرا پاره از نصاب خود را بدون نیت زکوة پس ساقط میشود از ذمهٔ او زکوة آن مقدار نزد محمد رح زیراچه جزوی که واجب است شائع است در جمیع نصاب ف پس هرگاه پاره از نصاب داده شود جزویکه بمقابل آن واجب است درضمن آن میرود ص ونزد ابی یوسف رح زکوة آن ساقط نمیشود زیراچه آن بعض برای زکوة متعین نیست چه باقی نصاب محل اداے واجب است بخلاف وقتیکه کل نصاب را بدهد ف چه درین صورت جزویکه واجب است یقینا میرود درضمن کل ص والله اعلم

باب دربیان زکوة سوائم ف چون شتر وغیره باید دانست که سوائم جمع سائمه است وآن نزد فقها عبارتست از شتر وگاؤ وگوسفند که در اکثر ایام سال در چراگاه چرند پس اگر در نصف سال در چراگاه چرند ودر نصف آن علف خورند سوائم نیست واین باب مشتملست بر چند فصل

فصل اول

فصل فى الابل قال رض ليس فى اقل من خمس ذود صدقة فاذا بلغت خمسا سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى تسع فاذا كانت عشرا ففيها شاتان الى اربع عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلث شياه الى تسع عشرة فاذا كانت عشرين ففيها اربع شياه الى اربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وهى التى طعنت فى الثانية الى خمس وثلثين فاذا كانت ستا وثلثين ففيها بنت لبون وهى التى طعنت فى الثالثة الى خمس واربعين فاذا كانت ستا واربعين ففيها حقة وهى التى طعنت فى الرابعة الى ستين فاذا كانت احدى وستين ففيها جذعة وهى التى طعنت فى الخامسة الى خمس وسبعين فاذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون الى تسعين فاذا كانت احدى وتسعين ففيها حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ثم اذا زادت على مائة وعشرين تستانف الفريضة فيكون فى الخمس شاة مع الحقتين وفى العشر شاتان وفى خمس عشرة ثلث شياه وفى العشرين اربع شياه وفى خمس وعشرين بنت مخاض الى مائة وخمسين فيكون فيها ثلث حقاق ثم تستأنف الفريضة فيكون

ص **فصل اول** دربیان زکاة شتر مسئله ا۔ درکمتر از پنج شتر زکوة واجب نیست وزکوة در پنج شتر یک گوسفند است بشرطیکه آن شتران درچراگاه چرند و یکسال تمام بگذرد ف زیراچه زکوة واجب نیست مگر در شترانیکه ص درچراگاه چرند ف نه شترانیکه درخانه علف خورند ص و باید دانست که از پنج تا نه شتر همین یک گوسفند واجب است وچون ده شتر باشد پس دران دو گوسفند واجب میشود تا بچهارده وچون پانزده گردد پس زکوة آن سه گوسفند است تا نوزده وچون بیست شتر شود زکوة آن چهار گوسفند است تا به بیست و چهار شتر وچون به بیست و پنج رسد پس دران یک بنت مخاض واجب میشود تا بسی و پنج شتر و بنت مخاض عبارت است از شتر ماده یک ساله که یک سال تمام بران گذشته باشد واگر از بیست و پنج زیاده شود وسی وشش گردد پس دران یک بنت لبون واجب می شود تا بچهل و پنج و بنت لبون عبارت است از شتر ماده که دوسال تمام بران گذشته باشد وچون چهل وشش گردد پس دران یک حقه واجب میشود تا بشصت شتر وحقه عبارتست از شتر ماده که سه سال تمام بران گذشته باشد وچون شصت ویک شتر گردد پس دران یک جذعه واجب میشود تا بهفتاد و پنج شتر وجذعه عبارت است از شتر ماده که چهار سال تمام بران گذشته باشد وچون بهفتاد وشش شتر گردد پس دران دو بنت لبون واجب می گردد تا به نود شتر وچون نود و یک گردد پس دران دو حقه واجب می شود تا بیک صد و بیست شتر و باید دانست که زکوة شتر باین ترتیب مذکور است در مکتوباتیکه پیغمبر صلعم بعاملان خود نوشته است وبعد ازان هرگاه زیاده شود بر یک صد و بیست شتر پس دران زکوة واجب میشود بترتیب اول اعنی در پنج شتر که زائد شود بر یکصد و بیست شتر یک گوسفند واجب میشود مع دو حقه ف که در یکصد و بیست شتر واجب شده بود ص وهمچنین دو گوسفند واجب میشود در ده شتر ف که زائد شود بر یکصد و بیست شتر ص و در پانزده شتر ف که زائد شود بر یکصد و بیست ص سه گوسفند واجب میشود و در بیست شتر زائد چهار گوسفند واجب میشود و در بیست و پنج شتر زائد یک بنت مخاض واجب میشود تا بیک صد و چهل و نه شتر و در یک صد و پنجاه شتر سه حقه واجب می شود وبعد ازان

فی الخمس شاة وفی العشر شاتان وفی خمس عشرة ثلث شیاه وفی عشرین اربع شیاه وفی خمس وعشرین بنت مخاض وفی ست وثلثین بنت لبون فاذا بلغت مائة وستا وتسعین ففیها اربع حقاق الی مأتین ثم تستأنف الفریضة ابدا کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائة والخمسین وهذا عندنا وقال الشافعی رہ اذا زادت علی مائة وعشرین واحدة ففیها ثلث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلثین ففیها حقة وبنتا لبون ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات فیجب فی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقة لما روی انه علیه السلام کتب اذا زادت الابل علی مائة وعشرین ففی کل خمسین حقة وفی کل اربعین بنت لبون من غیر شرط عود ما دونها ولنا انه علیه السلام کتب فی آخر ذلك فی کتاب عمرو بن حزم فما کان اقل من ذلك ففی کل خمس ذود شاة فنعمل بالزیادة والبخت والعراب سواء لان مطلق الاسم یتناولهما والله اعلم بالصواب **فصل فی البقر** لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقة فاذا کانت ثلثین سائمة وحال علیها الحول ففیها تبیع او تبیعة وهی التی طعنت فی الثانیة وفی اربعین مسن او مسنة وهی التی طعنت فی الثالثة بهذا امر رسول الله علیه السلام معاذا رضی الله عنه

در پنج شتر که زائد شود بر یکصد وپنجاه شتر یک گوسفند واجب میشود **ف** مع سه حقه **ص** در یک صد وشصت که دران یکصد وپنجاه ونیز ده شتر زیاده است سه حقه ودو گوسفند ودر یکصد وشصت وپنج شتر سه حقه وسه گوسفند ودر یکصد وهفتاد شتر سه حقه وچهار گوسفند ودر یکصد وهفتاد وپنج شتر سه حقه ویک نبت مخاض ودر یک صد وهشتاد وشش شتر واجب می شود سه حقه ویک نبت لبون تا یکصد ونود وپنج شتر ودر یکصد ونود وشش شتر چهار حقه واجب میشود تا دو صد شتر وبعد ازان زکوة واجب می شود همیشه بترتیبیکه بیان نموده شد در پنجاه شتر زاید بعد از یک صد وپنجاه شتر واین ترتیب که در زکوة شتر مذکور شد نزد علمای مارح است وشافعی رح میگوید که هرگاه یک شتر زیاده شود بر یکصد وبیست شتر پس دران سه نبت لبون واجب میشود وهرگاه یکصد وسی شتر شود پس دران یک حقه ودو نبت لبون واجب میشود وبعد ازان زکوة واجب میشود باین حساب که در هر چهل شتر یک بنت لبون واجب میشود ودر هر پنجاه شتر یک حقه زیرا چه پیغمبر صلعم بعاملان خود نوشته بود که هرگاه شتر زائد شود بر یکصد وبیست شتر پس در هر پنجاه شتر یک حقه واجب می شود ودر هر چهل شتر یک بنت لبون واجب میشود ودران بیان نفرموده است که بسر پنج شتر یک گوسفند واجب می شود مانند ابتدا وعلمای مارح میگویند که پیغمبر صلعم در آخر کار عمر بن حزم رض را نوشته بود که انچه کم ازان باشد پس در هر پنج شتر یک گوسفند است پس برین عمل نموده خواهد شد زیرا چه درین عمل زیاده است **ف** چه در حدیثیکه متمسک شافعی است چیزیکه منافی آن باشد نیست وباید دانست که در زکوة شتر جائز نیست مگر ماده ونر دران جائز نیست مگر باعتبار قیمت زیرا چه همین منصوص ومنقول است **ص** **مسئله ۲** - شتر بختی وشتر عربی هر دو را یک حکم است زیرا چه اسم شتر هر دو را شامل است والله اعلم

فصل دوم در بیان زکوة گاؤ **مسئله ۱** - در کمتر از سی گاؤ زکوة نیست ودر سی گاؤ که در اکثر ایام سال در چراگاه چرد ویکسال تمام بران بگذرد پس واجب میشود دران یک تبیع یا یک تبیعه اعنی گوساله نر یا ماده که در سال دوم پای نهاده باشد ودر چهل گاؤ واجب میشود یک مسن یا مسنه اعنی گوساله نر یا ماده که در سال سوم پای نهاده باشد زیرا چه باین امر کرده است پیغمبر صلعم معاذ رض را

فاذا زادت علی اربعین وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک الی ستین عند ابی حنیفۃ رہ ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ وھذا روایۃ الاصل لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ھنا وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شیئ حتی تبلغ خمسین ثم فیھا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع لان مبنی ھذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب وقال ابو یوسف ومحمد رح لا شیئ فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ رہ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض لا تاخذ من اوقاص البقر شیئا وفسروہ بما بین اربعین الی ستین قلنا قد قیل ان المراد منھا ھھنا الصغار ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان وفی سبعین مسنۃ وتبیع وفی ثمانین مسنتان وفی تسعین ثلثۃ اتبعۃ وفی المائۃ تبیعان ومسنۃ وعلی ھذا فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ ومن مسنۃ الی تبیع لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ والجوامیس والبقر سواء لان اسم البقر یتناولھما اذ ھو نوع منہ الا ان اوھام الناس لا تسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لا یاکل لحم بقر واللہ اعلم

وہرگاہ زیادہ شود بر چہل گاؤ پس نزد ابی حنیفہ رح زکوۃ دران واجب میشود بحساب آن تا آنکہ شصت گردد یعنی در یک گاؤ کہ زیادہ شود بر چہل گاؤ واجب میشود ربع عشر مسنہ ودر دو گاؤ زیادہ نصف عشر مسنہ ودر سہ گاؤ زیادہ سہ ربع عشر مسنہ واجب میشود تا آنکہ شصت گردد وانچہ مذکور شد بنابر روایت مبسوط است وجہ آن این ست کہ سقوط زکوۃ وعفو آن در فیما بین سی وچہل وہمچنین درمابین شصت ومافوق آن بنص ثابت شدہ است برخلاف قیاس ونص نیست درینجا درمابین چہل تا شصت وحسن رح روایت کردہ است از ابی حنیفہ رح کہ در زایدہ از چہل گاؤ چیزی واجب نمی شود تا آنکہ چہل ونہ گردد ودر پنجاہ گاؤ یک مسنہ وربع مسنہ یا ثلث تبیعہ واجب می شود زیراچہ بنای نصاب گاؤ بران است کہ درمابین دو عقد چون سی وچہل چیزی واجب نشود وبر سر ہر عقد چیزی واجب شود وصاحبین رح گفتہ اند کہ درانچہ زاید شود بر چہل گاؤ چیزی واجب نیست تا پنجاہ ونہ واین یک روایت است از ابی حنیفہ رح ووجہ آن این ست کہ پیغمبر صلعم بمعاذ رض فرمود کہ مگیر از اوقاص گاؤ چیزی را کہ بیان فرمود کہ مابین چہل تا شصت اوقاص است وجواب قول صاحبین رح آنست کہ مراد از اوقاص کہ در حدیث مذکور است گوسالہ ہا است وبعد ازان باید دانست کہ در شصت گاؤ دو گوسالہ یکسالہ واجب است نر باشد یا مادہ ودر ہفتاد گاؤ یک مسنہ ویک تبیع واجب است ودر ہشتاد گاؤ دو مسنہ واجب است ودر نود گاؤ سہ تبیع است ودر صد گاؤ دو تبیعہ ویک مسنہ است وہمچنین بر سر ہر دہ گاؤ تبدل میشود فرض زکوۃ از تبیع بمسنہ واز مسنہ بہ تبیع زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ در ہر سی گاؤ تبیع یا تبیعہ است ودر ہر چہل گاؤ مسن یا مسنہ است ف پس در یکصد دہ گاؤ دو مسنہ ویک تبیع واجب میشود ودر یکصد وبیست گاؤ چہار تبیع واجب میشود ص وباید دانست کہ گاؤمیش در حکم گاؤ است زیراچہ لفظ بقر کہ در حدیث آمدہ است ہر دو را شامل است چہ گاؤمیش نیز نوعی از بقر است ولیکن در عرف دیار ما از بقر گاؤمیش فہمیدہ نمیشود ولہذا اگر کسی قسم خورد باینطور کہ بگوید واللہ گوشت بقر نخواہم خورد پس او بسبب خوردن گوشت گاؤمیش حانث نمیگردد واللہ اعلم

فصل فی الغنم لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ فاذا کانت اربعین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا شاۃ الی مائۃ وعشرین فاذا زادت واحدۃ ففیہا شاتان الی مائتین فاذا زادت واحدۃ ففیہا ثلث شیاہ فاذا بلغت اربع مائۃ ففیہا اربع شیاہ ثم فی کل مائۃ شاۃ شاۃ ھکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام و فی کتاب ابی بکر رضی اللہ عنہ وعلیہ انعقد الاجماع والضان والمعز سواء لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل والنص ورد بہ ویوخذ الثنی فی زکوتہا ولا یؤخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ والثنی منہا ما تمت لہ سنۃ والجذع ما اتی علیہ اکثرہا وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وھو قولہما انہ یؤخذ الجذع لقولہ علیہ السلام انما حقنا الجذعۃ والثنی ولانہ یتادی بہ الاضحیۃ فکذا الزکوۃ وجہ الظاھر حدیث علی رضی اللہ عنہ موقوفا ومرفوعا لا یؤخذ فی الزکوۃ الا الثنی فصاعدا ولان الواجب ھو الوسط وھذا من الصغار ولھذا لا یجوز فیہا الجذع من المعز وجواز التضحیۃ بہ عرف نصا والمراد بما روی الجذعۃ من الابل ویؤخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث لان اسم الشاۃ ینتظمہما وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ واللہ اعلم **فصل فی الخیل** اذا کانت الخیل سائمۃ ذکورا واناثا فصاحبہا بالخیار ان شاء اعطی من کل فرس دینارا وان شاء قومہا

فصل سوم دربیان زکوۃ گوسفند مسئلہ ا در کمتر از چہل گوسفند زکوۃ نیست واگر چہل گوسفند باشد و در اکثر ایام سال درچراگاہ چرد و سال تمام بران بگذرد پس دران یک گوسفند واجب میشود تا یکصد و بیست گوسفند وہرگاہ بران یک گوسفند زیادہ شود پس دران دو گوسفند واجب میشود تا بدو صد گوسفند وہرگاہ یک گوسفند زیادہ شود بر دوصد گوسفند پس دران سہ گوسفند واجب میشود تا بہ سہ صد و نود و نہ گوسفند وہرگاہ چہار صد گوسفند گردد پس دران چہار گوسفند واجب میشود و بعد ازان بر ہر صد یک گوسفند واجب میشود زیراچہ ہمچنین بیان وارد شدہ است در کتاب رسول خدا صلعم و در کتاب ابی بکر رض کہ بعاملان زکوۃ نوشتہ بود و بران اجماع منعقد است و باید دانست کہ میش و بز ہر دو برابر است زیراچہ لفظ غنم کہ در حدیث آمدہ است این ہر دو را شامل است مسئلہ ۲- در زکوۃ گوسفند ثنی گرفتہ میشود و جذع روا نیست و این ظاہر روایت است از ابی حنیفہ رح وثنی بزغالہ یکسالہ است کہ در سال دوم پا نہادہ باشد و جذع عبارت است از بزغالہ کہ اکثر ایام سال بران گذشتہ باشد و سال نگذشتہ باشد و صاحبین رح گفتہ اند کہ جذع از میش گرفتہ می شود و این یک روایت است از ابی حنیفہ رح نیز وجہ آن یکی انیست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ حق زکوۃ دران جذعہ وثنی است ودوم انیست کہ بسبب قربانی نمودن جذعہ قربانی ادا میشود پس ہمچنین زکوۃ نیز ادا خواہد شد و وجہ ظاہر روایت یکی انیست کہ علی رض روایت کردہ است کہ گرفتہ نمیشود در زکوۃ مگر ثنی یا انچہ از ثنی بزرگ باشد ودوم انیست کہ در زکوۃ گوسفند دادن گوسفند متوسط واجب است و جذع از میش متوسط نیست بلکہ کوچک است لہذا در زکوۃ بز جذع نیز جائز نیست وجواب از وجہ اول صاحبین رح انیست کہ مراد از جذع کہ در حدیث مذکور است جذع شتر است وجواب از وجہ دوم انیست کہ ادای قربانی بآن از نص معلوم شدہ است مسئلہ ۳- در زکوۃ گوسفند گرفتن مادہ و نر ہر دو صحیح است زیراچہ لفظ شاۃ کہ در حدیث آمدہ است ہر دو را شامل است واللہ اعلم

فصل چہارم دربیان زکوۃ اسپ مسئلہ ا- وقتیکہ اسپ نر و مادہ باہم آمیختہ باشند و در اکثر ایام سال درچراگاہ چرند پس صاحب آن مختار است اگر خواہد بمقابلہ ہر اسپ یک دینار دہد واگر خواہد اسپان را قیمت نماید

و اعطی عن کل مائتین خمسۃ دراھم و ھذا عند ابی حنیفۃ رہ و ھو قول زفر رہ و قالا لا زکوۃ فی الخیل لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینار او عشرۃ دراھم و تاویل ما رویاہ فرس الغازی وھو المنقول عن زید بن ثابت رض والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمر رض ولیس فی ذکورھا منفردۃ زکوۃ لانھا لا تتناسل وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ وعنہ الوجوب فیھا لانھا تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور وعنہ انھا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضا ولا شیء فی البغال والحمیر لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیھما شیء والمقادیر تثبت سماعا الا ان یکون للتجارۃ لان الزکوۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ **فصل** ولیس فی الفصلان والعجاجیل والحملان صدقۃ عند ابی حنیفۃ رہ الا ان یکون معھا کبار وھذا اخر اقوالہ وھو قول محمد رہ وکان یقول اولا یجب فیھما ما یجب فی المسان وھو قول زفر ومالک رہ ثم رجع وقال فیھا واحد منھا وھو قول ابی یوسف والشافعی رہ وجہ قولہ الاول

واز ہر دو صد درہم پنج درہم زکوۃ دہد و این نزد ابی حنیفہ رح است و ہمین مختار زفر رح است وصاحبین رح گفتہ اند کہ در اسپ زکوۃ واجب نیست زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ زکوۃ نیست بر مسلمانان نہ در بندہ او و نہ در اسپ او و دلیل ابی حنیفہ رح انیست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ زکوۃ بر اسپ سائمہ یک دینار یا دہ درم است و حدیثیکہ صاحبین رح آوردہ اند تاویل آن این است کہ از اسپ در ان اسپ غازی مراد است وآین منقول است از زید بن ثابت رض و باید دانست کہ تخییر میان دادن یک دینار و میان قیمت نمودن اسپ منقول ست از عمر رض و در اسپان کہ فقط نر باشد زکوۃ واجب نیست زیراچہ توالد و تناسل ازان نمی شود و ہمچنین درصورتیکہ فقط مادہ باشد زکوۃ نیست و این یک روایت از ابی حنیفہ رح است و روایت دیگر انیست کہ زکوۃ دران واجبست زیراچہ توالد و تناسل ازان میشود باین طریق کہ عاریت گرفتہ میشود نر از دیگر بخلاف وقتیکہ فقط نر باشد ف چہ ازان توالد و تناسل متصور نیست ص و مرویست از ابحنیفہ رح کہ در اسپان کہ فقط نر باشد نیز زکوۃ واجبست مسئلہ ۲- در خر و استر زکوۃ واجب نیست زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ در باب زکوۃ خر و استر چیزی برمن از حکم نازل نشدہ است ولیکن اگر خر و استر برای تجارت باشد پس دران زکوۃ واجب می شود زیراچہ درین ہنگام تعلق زکوۃ بمالیت آنست مانند سائر اموال تجارت واللہ اعلم

فصل پنجم ف در بیان زکوۃ بچہ گوسفند و شتر و گاو ص مسئلہ ۱- در بچہ گوسفند و شتر و گاو کہ کمتر از یکسالہ باشد زکوۃ واجب نیست نزد ابحنیفہ رح ف اعنی اگر خرید کند کسی بیست و پنج شتر بچہ را یا چہل بزغالہ را یا سی گوسالہ را و یکسال تمام بران بگذرد از وقت ملک پس دران زکوۃ واجب نمیشود بلکہ ہرگاہ یکسال بران بگذرد از وقت بزرگ شدن آن بچہ ہا پس درین ہنگام زکوۃ آن واجب میشود ص و انیکہ مذکور شد آخر اقوال ابحنیفہ رح است و ہمین مختار محمد رح است و ابوحنیفہ رح اول قائل بود بانیکہ زکوۃ واجبست چنانچہ واجبست در مسنہ ہا و ہمین مختار زفر و مالک رح است و بعد ازان ازین رجوع کرد و گفت کہ واجبست دران کہ یکی از انہا بدہد و ہمین قول ابی یوسف و شافعی رح است و بعد ازان ازین ہم رجوع کرد و گفت کہ چیزی دران واجب نیست و وجہ قول اول این است

ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار ووجه الثانی تحقیق النظر من الجانبین کما یجب فی المهازیل واحد منها ووجه الاخیر ان المقادیر لا یدخلها القیاس فاذا امتنع ایجاب ما ورد به الشرع امتنع اصلا واذا کان فیها واحدة من المسان جعل الکل تبعاً له فی انعقادها نصاباً دون تادیة الزکوٰة ثم عند ابی یوسف رح لا یجب فی مادون الاربعین من الحملان وفیمادون الثلثین من العجاجیل ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد ثم لا یجب شئ حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان یثنی الواجب ثم لا یجب شئ حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان یثلث الواجب ولا یجب فیمادون خمس وعشرین فی روایة وعنه انه یجب فی الخمس خمس فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی هذا الاعتبار وعنه انه ینظر الی قیمة خمس فصیل فی الخمس والی قیمة شاة وسط فیجب اقلهما وفی العشر الی قیمة شاتین والی قیمة خمسی فصیل علی هذا الاعتبار

که لفظ شاة وغیره که در حدیث آمده است کوچک وبزرگ همه را شامل است ووجه قول دوم انیست که در واجب گردانیدن یکتا از انجمله رعایت جانبین است اعنی جانب صاحب مال وجانب فقیر چنانچه درصورتیکه همه لاغر باشند یکتا از انجمله گرفته میشود ووجه قول اخیر این ست که در تعیین مقدار قیاس را دخل نیست وهرگاه دران واجب گردانیدن چیزی که در شرع وارد شده است متصور نشد پس چیزی دران واجب گردانیده نخواهد شد وانیکه مذکور شد وقتی است که دران مسنه نباشد اصلا واگر یک مسه هم باشد میان آنها پس درین هنگام همه آنها را تابع آن مسنه گردانیده میشود در حق تحقق نصاب نه در حق اداے زکوٰة حتی که اگر یکتا کوچک را بدهد از عهدهٔ زکوٰة بیرون نمی شود بلکه واجب می شود دران انچه وارد شده است در شرع واگر هلاک شود آن مسنه بعد از گذشتن سال تمام زکوٰة ساقط میشود نزد طرفین رح زیراچه وجوب زکوٰة درین صورت متعلق است بمسنه مذکوره چه اگر آن نمی بود زکاة واجب نمی شد وهرگاه چنین شد پس بسبب هلاک شدن آن زکوٰة ساقط خواهد شد وبعد ازان باید دانست که نزد ابی یوسف رح زکوٰة واجب نمی شود در کمتر از چهل بزغاله و در کمتر از سی گوساله و واجب می شود در بیست و پنج شتربچه یک شتربچه وبعد ازان چیزی دیگر واجب نمی شود تا آنکه هفتاد وشش گردد و درین هنگام واجب میشود دو شتربچه زیراچه در هفتاد وشش مسنه دو بنت لبون واجب است وبعد ازان در زیاده از دو شتربچه چیزی واجب نمیشود تا آنکه یکصد وچهل و پنج شتربچه نشود و دران سه شتربچه واجب است زیراچه در یکصد وچهل و پنج مسنه دو حقه ویک بنت مخاض واجب است و در یک روایت از ابی یوسف رح در کمتر از بیست و پنج شتربچه چیزی واجب نیست و در روایت دیگر انیست که در پنج شتربچه خمس یک شتربچه واجب است و در ده شتربچه دو خمس یک شتربچه واجب است وعلی هذا القیاس و در روایت سوم از ابی یوسف رح انیست که ملاحظه نمایند در قیمت خمس یک شتربچه از پنج شتربچه و ملاحظه نمایند در قیمت یک گوسفند پس هر کدام که از میان هردو کمتر باشد واجب است و در صورت ده شتربچه ملاحظه نمایند در قیمت دو گوسفند و در دو خمس یک شتربچه

قال ومن وجب عليه مسن فلم يوجد اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل او اخذ دونها واخذ الفضل وهذا يبتنى على ان اخذ القيمة فى باب الزكوة جائز عندنا على ما نذكره ان شاء الله الا ان فى الوجه الاول له ان لا يأخذ ويطالبه بعين الواجب او بقيمته لانه شراء وفى الوجه الثانى يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة

ويجوز دفع القيم فى الزكوة عندنا وكذا فى الكفارات وصدقة الفطر والعشر والنذر وقال الشافعى لا يجوز اتباعا للمنصوص كما فى الهدايا والضحايا ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايصال للرزق الموعود اليه فيكون ابطالا لقيد الشاة فصار كالجزية بخلاف الهدايا لان القربة فيها اراقة الدم وهو لا تعقل ووجه القربة فى المتنازع سد خلة المحتاج وهو معقول وليس فى العوامل

مسئله ۲- اگر بر شخصے در اداے زکوة مسنه واجب شود ولیکن مسنه در مال او یافته نشود بلکه اعلیٰ از ان یافته می شود یا ادنی پس عامل تحصیل زکوة را میرسد که در صورت اول اعلیٰ را بگیرد و واپس دهد شخص مذکور چیزیکه از قیمت آن زیاده باشد بر قیمت مسنه و در صورت دوم بگیرد ادنی را مع تتمه قیمت مسنه ولیکن باید دانست که در صورت اولیٰ برای قبول نمودن اعلیٰ مع واپس دادن زیادتی قیمت جبر نموده نمیشود بر عامل مذکور بلکه میرسد او را که اعلیٰ را قبول نه کند و مطالبه نماید برای عین واجب که مسنه است یا مطالبه نماید قیمت آنرا زیراچه گرفتن اعلیٰ بطور مذکور شرا است من وجه و بر قبول آن جبر نیست حتیٰ اگر صاحب مال عامل مذکور را از گرفتن اعلیٰ مزاحمت نکند پس عامل مذکور قابض آن گردانیده نمی شود و در صورت دوم برای قبول نمودن ادنیٰ مع تتمه قیمت مسنه جبر نموده مے شود از عامل مذکور حتی که صاحب مال آن ادنی را مع تتمهٔ قیمت مسنه بعامل مذکور بدهد باینطور که او را از گرفتن آن مزاحمت ننماید پس عامل مذکور درین صورت قابض آن گردانیده میشود زیراچه درین صورت بیع و شرا نیست بلکه صاحب مال آن ادنیٰ را در قیمت مسنه میدهد لهذا تتمهٔ قیمت مسنه را نیز مع آن می دهد- مسئله ۳- اگر صاحب مال در زکوة بعوض عین واجب قیمت آن بدهد پس این جائز است نزد علماے ما و همچنین در کفاره و صدقه فطر و عشر و نذر و شافعی رح گفته است که آن جائز نیست چنانچه منصوص علیه است و تبدیل آن جائز نیست چنانچه در هدی و قربانی تبدیل آن بقیمت جائز نیست فـاما بیان معنی هدی در کتاب حج خواهد آمد انشاء الله تعالى ص و دلیل علمای ما انیست که خداتعالی با دای زکوة و بدادن آن بفقرا امر کرده است و این دلالت می کند بر اینکه مقصود از ان انیست که رزق موعود بآنها رسد و حاجت آنها دفع شود و این معقول ست و ازین معلوم شد که خصوصیت گوسفند مثلاً مقصود نیست پس تبدیل این بقیمت جائز خواهد بود چنانچه در جزیه جائز است بخلاف هدی و قربانی چه خون ریختن آن باینطور که ذبح کرده شود قربت و عبادت ست و این خلاف قیاس است پس قیاس امر دیگر بران جائز نخواهد شد مسئله ۴ شتر و گاو که برای عمل و کار است

والحوامل والعلوفة صدقة خلافا لمالك رح له ظواهر النصوص ولنا قوله علیه السلام لیس فی الحوامل والعوامل ولا فی البقرة المثیرة صدقة ولان السبب هو المال النامی ودلیله الاسامة او الاعداد للتجارة ولم یوجد ولان فی العلوفة تتراکم المونة فینعدم النماء معنی ثم السائمة هی التی تکتفی بالرعی فی اکثر الحول حتی لو علفها نصف الحول او اکثر کانت علوفة لان القلیل تابع للاکثر ولا یأخذ المصدق خیار المال ولا رذالته ویاخذ الوسط لقوله علیه السلام لا تأخذوا من حزرات اموال الناس ای کرائمها وخذوا من حواشی اموالهم ای اوساطها ولان فیه نظرا من الجانبین **قال** ومن کان له نصاب فاستفاد فی اثناء الحول من جنسه ضمه الیه وزکاه به وقال الشافعی رح لا یضم لانه اصل فی حق الملك فکذا فی وظیفته بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة فی الملك حتی ملکت بملك الاصل ولنا ان المجانسة هی العلة فی الاولاد والارباح لان عندها یتعسر التمییز فیعسر اعتبار الحول لکل مستفاد وما شرط الحول الا للتیسیر **قال** والزکوة عند ابی حنیفة وابی یوسف رح فی النصاب دون العفو وقال محمد وزفر رح فیهما حتی لو هلك العفو وبقی النصاب بقی کل الواجب

چون باربرداری وقلبه رانی پس دران زکوة نیست وهمچنین زکوة نیست درصورتیکه علف خورند درنصف سال یا دراکثر آن وامام مالک رح برخلاف این میگوید بنا برظاهر نصوص چه آن بحسب ظاهر مطلق است ودلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که در شترو گاو باربرداری ودرگاو یکه قلبه رانی میکند بآن زکوة نیست ودوم آنست که سبب وجوب زکوة مال نامی است ودلیل نماء دو چیز است یکی چرانیدن درچراگاه ودوم مهیا وآماده داشتن برای تجارت ویکی ازان یافته نمیشود درشتران وگاوان مذکور وسوم آنست که درصورتیکه جانوران مذکور علف خورند مؤنت بسیار درکار میشود ومال بسیار خرج میشود پس درین صورت باعتبار معنی نمای آن متحقق نیست اگرچه باعتبار ظاهر باشد مسئله ۵ - عامل مذکور را ف نباید که بگیرد درزکوة بهترین مال را ونه بدترین را بلکه ص باید که بگیرد مال متوسط را بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نگیرید از بهترین اموال مردمان وبگیرید از اوساط آن وبجهت آنکه درگرفتن متوسط رعایت جانبین است اعنی جانب فقیر وجانب صاحب مال

مسئله ۶ - هرکرا نصاب مال باشد وویرا حاصل شود دراثنای سال مالها ازجنس آن نصاب پس باید که ضم کند آنرا بآن نصاب وزکوة مجموع آن بدهد ازان وشافعی رح میگوید که آنرا ضم نه کند بنصاب اول زیراچه آن مال اصل ومستقل است درحق ملک پس همچنین اصل خواهد بود درحق زکوة بخلاف اولاد وربح که حاصل شود دراثنای سال چه این تابع اصل مال است درحق ملک لهذا آن مملوک میشود بتبعیت اصل ف پس این ضم نموده میشود باصل مال ص ودلیل علمای ما آنست که علت ضم نمودن اولاد وربح باصل مال جنسیت است چه هرگاه مالها یک جنس باشند تمیز میان آنها مشکل میشود ولهذا دشوار میشود اعتبار نمودن حولان حول برای هرمال مستفاد وحال آنکه حولان حول اعتبار نموده نشده است مگر برای آسانی ف پس ثابت شد که علت ضم نمودن اولاد وربح باصل مال جنسیت است واین علت یافته میشود درصورتیکه کلام درانست ص مسئله ۷ - باید دانست که نزد شیخین رح زکوة واجبست درنصاب نه درعفو ونزد محمد رح وزفر رح درنصاب وعفو هردو واعنی درمجموع واجب است ف وثمره این اختلاف آنست ص که اگر هلاک شود عفو وباقی ماند نصاب

عند ابی حنیفة و ابی یوسف رہ وعند محمد و زفر یسقط بقدرہ لمحمد و زفر رہ ان الزکوة وجبت شکرا لنعمة المال والکل نعمة ولهما قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة ولیس فی الزیادة شئ حتی تبلغ عشرا وهکذا قال فی کل نصاب نفی الوجوب عن العفو ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الهلاك اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربة ولهذا قال ابوحنیفة رہ یصرف الهلاك بعد العفو الی النصاب الاخیر ثم الی الذی یلیه الی ان ینتهی لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد علیه تابع وعند ابی یوسف رہ یصرف الی العفو اولا ثم الی النصاب شائعا واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا یثنی علیهم لان الامام لم یحمهم والجبایة بالحمایة وافتوا بان یعیدوها دون الخراج فیما بینهم وبین الله تعالی لانهم مصارف الخراج لکونهم مقاتلة والزکوة مصرفها الفقراء فلا یصرفونها الیهم وقیل اذا نوی بالدفع التصدق علیهم سقط عنه وکذا ما دفع الی کل جائر لانهم بما علیهم من التبعات فقراء

پس نزد شیخین تمام مقدار زکوة که واجب شده بود باقی میماند و نزد محمد و زفر رح بحساب آن زکوة نیز ساقط میشود و دلیل محمد و زفر رح انیست که زکوة واجب شده است برای شکر نعمت و مجموع نصاب و عفو نعمت است و دلیل شیخین رح یکی انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که زکوة پنج شتریک گوسفند واجبست و در زائد بران چیزی واجب نیست تا آنکه ده گردد و همچنین فرموده است پیغمبر صلعم در هر نصاب و نفی کرده است وجوب زکوة را از عفو و دوم انیست که عفو تابع نصاب است پس اگر هلاک شود از مال که مجموع نصاب و عفو است پس آن هلاک اولا اعتبار نموده خواهد شد در عفو که تابع است چنانچه هلاک اعتبار نموده میشود در اولاد و ربح در مال مضاربة ف نه در راس مال مضاربة ص ولهذا گفته است ابوحنیفه رح که هلاک اولا اعتبار نموده میشود در عفو و بعد ازان در نصابیکه اخیر است و بعد ازان در نصابیکه مایلی آنست و همچنین اعتبار نموده میشود تا آنکه تمام شود نصابها زیرا که اصل همان نصاب اول است و نصابهائیکه زاید برانست تابع آنست و نزد ابی یوسف رح هلاک اعتبار نموده میشود اولا در عفو و بعد ازان اعتبار نموده میشود در نصابها بطریق شیوع مسئله ۸- اگر خوارج و باغیان مسلط شوند بر قومی و زکوة سوائم ازانها بگیرند پس باید که بعد از دفع نمودن باغیان امام عادل بار دیگر زکوة مال مذکور نگیرد از قوم مذکور زیراچه امام مذکور حمایت آنها نکرده است و حق گرفتن زکوة مر امام عادل را بنابر حمایت ست ولیکن فقها فتوی داده اند بانیکه قوم مذکور را باید که اعادهٔ آن زکوة نمایند و بار دیگر ادا نمایند آنرا نه خراج را زیراچه خوارج و باغیان مصرف خراج اند بجهت آنکه مصرف خراج غازیان اند که با حربیان قتال می نمایند و خوارج و باغیان نیز این کار میکنند و مصرف زکوة فقرا اند و خوارج و باغیان زکوة را بفقرا نمید هند لهذا باید که زکوة را بار دیگر ادا نمایند تا بمصرف رسد نه خراج را و بعضی از علما گفته اند که اگر قوم مذکور در وقت دادن زکوة بخوارج و باغیان نیت تصدق نمایند بر آنها ف و آنها را مالک گردانند ص پس درینصورت زکوة ساقط میشود از قوم مذکور و دادن زکوة بهر جابر و ظالم همین حکم دارد زیراچه خوارج و باغیان و ظالمان هرچند که بحسب ظاهر مالدار باشند در حقیقت فقیر اند بجهت حقوقیکه بر ذمهٔ آنها است

والاول احوط ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمته شیء وعلی المرأة ما علی الرجل منهم لان الصلح
قد جری علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین ویؤخذ من نساء المسلمین دون صبیانهم وان هلک
المال بعد وجوب الزکوة سقطت الزکوة وقال الشافعی رہ یضمن اذا هلک بعد التمکن من الاداء
لان الواجب فی الذمة فصار کصدقة الفطر ولانه منعه بعد الطلب فصار کالاستهلاک ولنا ان الواجب
جزء من النصاب تحقیقا للتیسیر فیسقط بهلاک محله کدفع العبد الجانی بالجنایة یسقط بهلاکه
والمستحق فقیر یعینه المالک ولم یتحقق منه الطلب وبعد طلب الساعی قیل یضمن وقیل لا یضمن
لانعدام التفویت وفی الاستهلاک وجد التعدی وفی هلاک البعض یسقط بقدره اعتبارا له بالکل

اما انچه اول مذکور شد ف که قوم مذکور را باید که ادای زکوة بار دیگر نماید ص اولی واحوط ست ف زیراچه درینصورت ادای زکوة یقینا حاصل می شود ص مسئله ۹- بر صبی بنی تغلب زکوة سوائم واجب نمی شود وبر نسای آنها واجب ست انچه واجب ست بر رجال آنها زیراچه از ان صلح نموده شده است براینکه گرفته شود از آنها دو چند انچه گرفته می شود از مسلمانان واز زنان مسلمانان زکوة گرفته می شود پس گرفته خواهد شد از زنان بنی تغلب دو چند انچه گرفته می شود از زنان مسلمانان واز صبیان مسلمانان زکوة گرفته نمی شود پس از صبیان بنی تغلب چیزی گرفته نخواهد شد مسئله ۱۰- اگر بغیر استهلاک مالک هلاک شود مال بعد از وجوب زکوة ف اعنی بعد از حولان حول ص پس ساقط می شود زکوة آن وشافعی رح گفته است که اگر هلاک شود مال بعد از انکه مالک بر ادای زکوة آن قادر شود باینطور که مستحق زکوة طلب آن نماید یا مالک بیابد مستحق آنرا اگرچه او طلب نکرده باشد پس درینصورت مالک مال ضامن زکوة آن می شود زیراچه واجب بر ذمه وی ست وادای آن نکرده است با وجود قدرت پس او ضامن آن خواهد شد مانند صدقه فطر ونیز اگر بعد از طلب مستحق ندهد زکوة را بوی پس این بمنزله استهلاک آنست و دلیل علمای ما اینست که زکوة که ادای آن واجب ست جزوی از نصابست پس آن هلاک می شود بسبب هلاک شدن نصاب پس زکوة ساقط خواهد شد چنانچه اگر جنایت کند بندهٔ کسی واجب میشود بر آنکس دفع آن بنده بولی جنایت واگر بنده قبل از دفع آن بولی جنایت هلاک گردد پس دفع آن بنده بر مالکش واجب نمی ماند بلکه ساقط می شود و جواب از دلیل دوم شافعی رح اینست که مستحق زکوة نیست مگر فقیری که معین نماید آنرا مالک برای دادن زکوة وطلب از و متحقق نشده است واگر عامل تحصیل زکوة طلب نماید وبعد از طلب مالک زکوة را بوی ندهد وبعد از ان هلاک شود نصاب پس درینصورت میان علمای حنفی اختلاف ست بعضے گفته اند که درینصورت مالک ضامن آن میشود وبعضی گفته اند که درینصورت نیز ضامن آن نمیشود زیراچه استهلاک از جانب او نیست مسئله ۱۱- اگر بعد از حولان حول هلاک شود بعضے از نصاب چون ثلث یا نصف مثلاً پس ساقط میشود از زکوة بحساب آن چنانچه درصورت هلاک شدن کل نصاب کل زکوة ساقط میشود

وان قدم الزكوة على الحول وهو مالك للنصاب جاز لانه ادى بعد سبب الوجوب فيجوز كما اذا كفر بعد الجرح وفيه خلاف مالك رح ويجوز التعجيل لاكثر من سنة لوجود السبب ويجوز لنصب اذا كان فى ملكه نصاب واحد خلافا لزفر رح لان النصاب الاول هو الاصل فى السببية والزائد عليه تابع له والله اعلم

باب زكوة المال

فصل فى الفضة ليس فيما دون مائتى درهم صدقة لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما فاذا كانت مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم لانه عليه السلام كتب الى معاذ رض ان خذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال **قال** ولا شئ فى الزيادة حتى تبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم فى كل اربعين درهما درهم وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا ما زاد على المائتين فزكوته بحسابها وهو قول الشافعى رح لقوله عليه السلام فى حديث على رض وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال واشتراط النصاب فى الابتداء لتحقق الغناء وبعد النصاب فى السوائم تحرزا

مسئله ۲۱ مالک نصاب اگر ادای زکوة آن نماید پیش از حولان حول پس این جائز است زیرا چه او ادا نموده است بعد از وجود سبب وجوب زکوة که عبارت است از نصاب پس جائز خواهد شد چه ادای واجب بعد از وجود سبب وجوب آن جائز است چنانچه اگر کفاره دهد محرم بعد از مجروح کرده باشد صید را و هنوز آن صید زنده است و درین مسئله اختلاف مالک رح است **مسئله ۲۲** اگر مالک یک نصاب پیش از حولان حول زکوة چند سال ادا نماید یا زکوة چند نصاب ادا نماید پس این جائز است زیرا چه نصاب اول اصل است در سببیت وجوب زکوة و زائد بران بمنزلهٔ تابع آنست و درین مسئله اختلاف زفر رح است والله اعلم

باب در بیان زکوة اموال ف چون طلا و نقره وغیره و آن مشتمل است بر سه فصل ص

فصل اول در بیان زکوة نقره **مسئله ۱** در کمتر از دو صد درهم زکوة واجب نیست زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که در کمتر از پنج اوقیه زکوة نیست و باید دانست که اوقیه چهل درهم است **مسئله ۲** نصاب زکوة در نقره دو صد درهم است پس اگر شخصی مالک دو صد درهم باشد و حولان حول شود بر آن پس زکوة آن پنج درهم واجب میشود زیرا چه پیغمبر صلعم بمعاذ رض نوشته بود که زکوة بگیر از دو صد درهم پنج درهم را و از بیست مثقال طلا نیم مثقال را **مسئله ۳** انچه زیاده شود بر دو صد درهم پس دران زکوة نیست تا آنکه به چهل درهم رسد و هرگاه چهل درهم گردد پس دران یک درهم واجب میگردد و بعد ازان در هر چهل درهم یک درهم واجب میگردد و در کمتر ازان چیزی واجب نیست و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که در هر قدر که زیاده باشد بر دو صد درهم پس زکوة آن بحساب آنست و همین قول شافعی رح است بجهت آنکه پیغمبر صلعم در حدیث بعلی رض فرموده است که انچه زیاده شود بر دو صد درهم پس زکوة آن بحساب آنست و بجهت آنکه وجوب زکوة بر انسان برای شکر نعمت مال است ولیکن در ابتدا شرط نموده شده است که مال بقدر نصاب باشد تا مالک مال غنی گردد **سوال** پس باید که در سوائم نیز انچه زیاده شود بر نصاب تا آنکه به نصاب دیگر نرسد زکوة آن بحساب آن واجب شود و حال آنکه زکوة دران واجب نیست بلکه آن عفو است **جواب** مقتضای قیاس همین است ولیکن آن عفو است

عن التشقیص ولابی حنیفة رہ قوله علیه السلام فی حدیث معاذ رض لا تاخذ من الکسور شیئا و قوله فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقة ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلك لتعذر الوقوف والمعتبر فی الدراهم وزن سبعة وهو ان تکون العشرة منها وزن سبعة مثاقیل بذلك جری التقدیر فی دیوان عمر رض واستقر الامر علیه واذا کان الغالب علی الورق الفضة فهو فی حکم الفضة واذا کان الغالب علیها الغش فهو فی حکم العروض یعتبر ان تبلغ قیمته نصابا لان الدراهم لا تخلو عن قلیل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الکثیر فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان یزید علی النصف اعتبارا للحقیقة وسنذکر فی الصرف ان شاء الله الا ان فی غالب الغش لابد من نیة التجارة کما فی سائر العروض الا اذا کان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لانه لا یعتبر فی عین الفضة القیمة ولا نیة التجارة والله اعلم **فصل** فی الذهب لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذهب صدقة فاذا کانت عشرین مثقالا ففیها نصف مثقال لما روینا والمثقال ما یکون کل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف ثم فی کل اربعة مثاقیل قیراطان لان الواجب ربع العشر

بجهت آنکه اگر دران بحساب آن زکوٰة واجب گردانیده شود لازم می آید تشقیص اعنی ایجاب جزوی از اجزای شی حتی که آن شی مشترک گردد میان مستحق آن جزو و میان مالک آن شی و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است بمعاذ رض که از کسور چیزی مگیر و نیز فرموده است در حدیث عمرو بن حزم که در کمتر از چهل درهم زکوٰة نیست و دوم این است که در واجب گردانیدن زکوٰة در کسور حرج است بجهت آنکه اطلاع بر آن متعذر است و حرج در شرع مدفوع ست مسئله ۴ بدانکه نصاب نقره که دو صد درهم است پس معتبر دران وزن سبعه است و آن اینست که ده درهم از ان بوزن هفت مثقال باشد زیرا چه همین وزن معتبر بود در دیوان عمر رض و بران استقرار یافته است وزن درهم مسئله ۵ درهمیکه دران نقره غالب باشد پس آن نقره اعتبار نموده میشود و حکم نقره دران جاری است اگرچه چیزی از غش دران باشد و درهمیکه غش دران غالب باشد پس آن نقره شمرده نمیشود بلکه آن در حکم متاع و رخت است و قیمت آن معتبر ست حتی که اگر قیمت آن بقدر نصاب باشد زکوٰة واجب خواهد شد بشرطیکه نیت تجارت دران باشد چنانچه این شرط معتبر است در جمیع انواع متاع و رخت مگر در صورتیکه دران بمقدار نصاب نقره باشد پس درین هنگام نیت تجارت دران شرط نیست و نه اعتبار نموده میشود قیمت آن چه در عین نقره نیت تجارت و قیمت معتبر نیست و دلیل مسئله اینست که درهم از غش قلیل خالی نمی باشد زیرا چه نقرهٔ خالص قابل ضرب نیست چه آن نقش پذیر نمیشود و گاه وقتیکه چیزی دران غش باشد و از غش کثیر خالی میباشد پس اعتبار نموده شد غلبه ف اعنی اگر نقره غالب باشد نقره است و اگر غش غالب باشد نقره نیست و غلبه عبارت است از انیکه زیاده از نصف باشد چه حقیقت غلبه همین است والله اعلم

فصل دوم در بیان زکوٰة طلا مسئله ۱ در کمتر از بیست مثقال طلا زکوٰة نیست چه نصاب آن بیست مثقال است و زکوٰة دران نصف مثقال است وقتیکه حولان حول شود بران بجهت حدیثی که در فصل اول مذکور شد و باید دانست که مراد از مثقال همان مثقال است که ده درم بوزن هفت مثقال میشود و مثقال بیست قیراط ست و قیراط پنج جو میانه مسئله ۲ آنچه زیاده شود بر بیست مثقال پس در هر چهار مثقال از ان دو قیراط زکوٰة واجب میشود زیرا چه زکوٰة واجب ربع عشر است

وذلك فيما قلنا اذ كل مثقال عشرون قيراطا وليس فيما دون اربعة مثاقيل صدقة عند ابی حنيفة رح وعندهما تجب بحساب ذلك وهی مسئلة الكسور وكل دينار عشرة دراهم فی الشرع فيكون اربعة مثاقيل فی هذا كاربعين درهما **قال** وفی تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة وقال الشافعی رح لا تجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل فی مباح فشابه ثياب البذلة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب

فصل فی العروض الزكوة واجبة فی عروض التجارة كائنة ما كانت اذا بلغت قيمتها نصابا من الورق او الذهب لقوله عليه السلام فيها يقوّمها فيودی من كل مائتی درهم خمسة دراهم ولانها معدة للاستنماء باعداد العبد فاشبه المُعَدَّ باعداد الشرع ويشترط نية التجارة ليثبت الاعداد ثم قال

و دو قیراط ربع عشر چهار مثقال است و در کمتر چهار مثقال ف که زاید شود بر بیست مثقال ص زکوة نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح هر قدر که زاید شود پس دران زکوة بحساب آن واجب میشود و این بنا بر آنست که کسور نزد ابی حنیفه رح معاف ست نزد صاحبین رح دران نیز زکوة است چنانچه در فصل اول مذکور شد و وجه قول ابی حنیفه رح این است که قیمت دینار ده درهم است در شرع و دینار و مثقال هموزن است پس قیمت چهار مثقال طلا چهل درهم خواهد بود ف پس در کمتر از چهار مثقال طلا زکوة واجب نخواهد شد چه آن بمنزله کمتر از چهل درهم است و در کمتر از چهل درهم زکوة نیست بنا بر حدیث عمرو بن حزم که سابق مذکور شد پس همچنین در کمتر از چهار مثقال طلا نیز زکوة واجب نخواهد شد ص مسئله ما زکوة واجب است در طلا و نقره غیر مضروب که آنرا تبر میگویند و همچنین زکوة واجب است در زیور طلا و نقره و ظروف طلائی و نقرئی خواه مباح باشد استعمال آن چون انگشتر نقره وغیره یا مباح نباشد و شافعی رح گفته است که در زیورهای زنان زکوة واجب نیست و همچنین در انگشتر نقره که برای مردان باشد چه استعمال آن مباح است پس آن مانند پارچه پوشیدنی است و دلیل علمای ما رح این است که سبب وجوب زکوة مال نامی است و دلیل نما در طلا و نقره موجود است چه خلقت طلا و نقره برای تجارت است و موضوع است برای آن و این دلیل نما است معتبر برای وجوب زکوة دلیل نما است نه حقیقت آن بخلاف پارچه که برای پوشیدن است چه دران دلیل موجود نیست والله اعلم

فصل سوم در بیان زکوة متاع و رخت مسئله ازکوة واجب ست در متاع تجارت هر متاعیکه باشد وقتیکه قیمت آن بقدر نصاب باشد خواه بقدر نصاب نقره باشد خواه بقدر نصاب طلا بجهت آنکه پیغمبر صلعم در حق متاع تجارت فرموده است که قیمت نمایند آنرا پس در هر دو صد درهم پنج درهم زکوة بدهند و بجهت آنکه مال مذکور را مالک آن مهیا و موضوع کرده است برای نما پس آن مانند طلا و نقره خواهد بود که موضوع است برای نما از روی شرع ولیکن نیت تجارت دران شرط نموده شد تا ثابت شود که آن متاع برای نما موضوع شده است و بعد ازان باید دانست که محمد رح گفته است

یقومها بما هو انفع للمساکین احتیاطا لحق الفقراء قال رض وهذا روایة عن ابی حنیفة رح وفی الاصل خیره لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بهما سواء وتفسیر الانفع ان یقومها بما یبلغ نصابا وعن ابی یوسف رح انه یقومها بما اشتری ان کان الثمن من النقود لانه ابلغ فی معرفة المالیة وان اشتریها بغیر النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد رح انه یقومها بالنقد الغالب علی کل حال کما فی المغصوب والمستهلك واذا کان النصاب کاملا فی طرفی الحول فنقصانه فیما بین ذلك لا یسقط الزکوة لانه یشق اعتبار الکمال فی اثنائه اما لا بد منه فی ابتدائه للانعقاد وتحقق الغناء وفی انتهائه للوجوب ولا کذلك فیما بین ذلك لانه حالة البقاء بخلاف ما لو هلك الکل حیث یبطل حکم الحول ولا تجب الزکوة لانعدام النصاب فی الجملة ولا کذلك فی المسئلة الاولی لان بعض النصاب باق فبقی الانعقاد **قال** وتضم قیمة العروض الی الذهب والفضة حتی یتم النصاب لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد

که قیمت آن باید کرد بنصابی که نافع باشد در حق فقرا و مساکین ف اعنی اگر قیمت کرده شود به درهم بنصاب نقره رسد و اگر قیمت کرده شود به دینار به نصاب طلا نرسد پس درینصورت قیمت آن بدرهم باید کرد و اگر امر برعکس باشد قیمت آن بدینار باید کرد ص واین یک روایت است از ابی حنیفه رح ومحمد رح در مبسوط گفته است که مالک مختار است بهر نصاب که خواهد قیمت آن نماید زیراچه طلا و نقره هر دو ثمن است و در اندازه نمودن قیمت اشیا هر دو برابر است و از ابی یوسف رح مرویست که قیمت متاع نماید به چیزی که خریده است آن را ف اعنی اگر آنرا بدرهم خریده باشد باید که قیمت آن بدرهم نماید و اگر بدینار خریده باشد قیمت آن بدینار نماید ص واین درصورتیست که آنرا بدرهم و دینار خریده باشد زیراچه آن در معرفت مالیت ابلغ است و اگر خریده باشد آنرا بغیر درهم و دینار پس باید که قیمت کند آنرا بنقدی که رواج آن غالب است و از محمد رح مرویست که در هر حال قیمت کنند آنرا بنقدیکه رواج آن غالب است چنانچه قیمت مغصوب نموده میشود به نقد غالب در هر حال مسئله ۲ اگر نصاب کامل باشد در اول سال و هم در انتهای سال پس بسبب نقصان آن در اثنای سال زکوة ساقط نمی شود زیراچه اعتبار کمال آن در اثنای سال دشوار است و لا در ابتدای سال ضرورست که نصاب کامل باشد تا سبب وجوب زکوة منعقد گردد و معنی غنا متحقق شود و همچنین در انتهای سال نیز ضرور است که نصاب کامل موجود باشد تا ادای زکوة واجب گردد و در اثنای سال چنین نیست زیراچه آن حالت بقاست بخلاف صورتیکه هلاک شود کل نصاب چه دران حولان حول باطل میشود و زکوة واجب نمیگردد بجهت انعدام نصاب فی الجمله و در مسئله اولی اینچنین نیست زیراچه بعضی نصاب دران باقیست پس انعقاد وجوب زکوة باقی خواهد بود مسئله ۳ ضم نموده میشود قیمت متاع و رخت بطلا و نقره ف اعنی اگر نزد مالک متاع باشد که قیمت آن صد درهم است و هم صد درهم باشد پس قیمت متاع مذکور را با صد درهم ضم نموده میشود ص تا مجموع نصاب گردد و زکوة آن واجب شود زیراچه وجوب زکوة در مال مذکور به اعتبار انیست که آن مال مهیا و موضوع برای تجارت است اگرچه جهت تجارت دران مختلف است ف باعتبار انیکه جهت تجارت در متاع از جانب عباد است و جهت تجارت در درهم و دینار از جانب شرع است

ويضم الذهب الى الفضة للمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا ثم تضم بالقيمة عند ابيحنيفة رہ وعندهما بالاجزاء و هو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكوة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لاتجب الزكوة فى مصنوع وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها هو يقول ان الضم للمجانسة وهو يتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها والله اعلم

باب فى من يمر على العاشر

اذا مر على العاشر بمال فقال اصبته منذ اشهر او على دين وحلف صدق والعاشر من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار فمن انكر منهم تمام الحول او الفراغ من الدين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع اليمين وكذا اذا قال اديتها الى عاشر آخر ومراده اذا كان فى تلك السنة عاشر آخر لانه ادعى وضع الامانة موضعها بخلاف ما اذا لم يكن عاشر آخر فى تلك السنة لانه ظهر كذبه بيقين وكذا اذا قال اديتها انا يعنى الى الفقراء فى المصر لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية وكذا الجواب فى صدقة السوائم فى ثلثة فصول

مسئله ہم ضم نموده ميشود طلا با نقره زيراچه هر دو يک جنس اند باعتبار ثمنيت واين هر دو باعتبار ثمنيت سبب وجوب زكوة اند وبعد ازان بايد دانست كه نزد ابى حنيفه رح طلا بنقره ضم ميشود باعتبار قيمت ونزد صاحبين رح باعتبار اجزا واين يک روايت است از ابى حنيفه رح نيز وثمره اختلاف اين است كه اگر شخصى را صد درهم نقره وپنج مثقال طلا باشد كه قيمت آن بصد درهم ميرسد پس برين شخص مذكور زكوة واجب ميشود نزد ابى حنيفه رح نه نزد صاحبين رح وايشان ميگويند كه در طلا ونقره معتبر مقدار آن است نه قيمت آن لهذا زكوة واجب نميشود در ظروف نقره درصورتيكه وزن آن كمتر از دوصد درهم باشد وقيمت آن دوصد درهم يا زياده ازان باشد وابو حنيفه رح ميگويد كه ضم يكى از طلا ونقره بديگر بسبب مجانست است ومجانست ميان آنها متحقق ميشود باعتبار قيمت نه باعتبار صورت پس باعتبار قيمت ضم نموده خواهد شد والله اعلم

باب در احكام كسيكه ميگذرد نزد عاشر بدانكه مراد از عاشر كسى است كه منصوب مينمايد آنرا سلطان برسر راه تا از تاجران زكوة مال بگيرد مسئله اگر شخصى بمال خود بگذرد نزد عاشر وبگويد كه چند ماه است كه اين مال بدست من آمده است ف وسال تمام نگذشته است ص يا بگويد كه بر ذمه من دين ف انسان ص است وقسم خورد پس بايد عاشر را كه تصديق او نمايد ف وازوى ص چيزى نگيرد زيراچه شخص مذكور منكر وجوب زكوة است وقول منكر مع قسم مقبول است وهمچنين اگر بگويد كه ادا كرده ام زكوة اين مال را ودادہ ام آنرا بعاشر سابق مقبول ميشود قول او زيراچه عاشر در گرفتن زكوة امين است وزكوة نزد او امانت ميماند پس دعوى شخص مذكور دعوى نهادن امانت است در موضع آن واين مقبول است درصورتيكه دران سال عاشر ديگر بوده باشد بخلاف آنكه اگر دران سال عاشر ديگر ثابت نباشد چه درينصورت كذب او يقينا ظاهر است وهمچنين اگر بگويد كه من در شهر خود ادا كرده ام زكوة اين مال را وبه فقيران آن شهر داده ام پس قول او مقبول است زيراچه صاحب مال مادام كه در شهر خود است اداى زكوة مال او بوى مفوض است مگر وقتيكه از شهر خود برآيد ومع مال نزد عاشر بگذرد چه درين هنگام ولايت گرفتن زكوة مر عاشر راست به جهت آنكه درين هنگام مال صاحب مال در حمايت او داخل ميشود ف وحاصل آنكه درين چهار صورت مذكوره قول صاحب مال مقبولست وهمچنين قول صاحب مال در زكوة سوائم مقبولست درسه صورت اول

وفی الفصل الرابع وهو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف وقال الشافعی رہ یصدق لانه اوصل الحق الی المستحق ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قیل الزکوة هو الاول والثانی سیاسة وقیل هو الثانی والاول ینقلب نفلا وهو الصحیح ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارة لم یشترط اخراج البراءة فی الجامع الصغیر وشرطه فی الاصل وهو روایة الحسن عن ابی حنیفة رہ لانه ادعی ولصدق دعواه علامة فیجب ابرازها وجه الاول الخط یشبه الخط فلا یعتبر علامة **قال** وما صدق فیه المسلم صدق فیه الذمی لان ما یؤخذ منه ضعف ما یؤخذ من المسلم فیراعی تلك الشرائط تحقیقا للتضعیف ولا یصدق الحربی الا فی الجواری یقول هن امهات اولادی او غلمان معه یقول هم اولادی لان الاخذ منه بطریق الحمایة وما فی یده من المال یحتاج الی الحمایة غیر ان اقراره بنسب من فی یده منه صحیح فکذا

ص ودر صورت چهارم مقبول نیست اگرچه قسم خورد به اینکه من زکوة آنرا به فقرا داده ام در شهر خود ونزد شافعی رح قول او درین صورت نیز مقبول است زیرا چه او حق را به مستحق آن رسانیده است ودلیل علمای ما این است که حق گرفتن زکوة سوائم سلطان راست پس صاحب مال را نمیرسد که حق سلطان را باطل کند بخلاف زکوة مالهای دیگر که آنرا اموال باطنه میگویند چه ادای زکوة آن بصاحب مال مفوض است وبعد ازان باید دانست که بعضے گفته اند که در زکوة سوائم زکوة فرض همان اول است ف که صاحب مال آنرا خود ادا کرده است ص وبار دیگر گرفتن عاشر از وبطریق سیاست است وبعضی گفته اند که همین زکوة فرضست وانچه اول داده است نفل میگردد وهمین صحیح است وبعد ازان باید دانست که در صورتیکه قول صاحب مال مقبول است آیا دران شرط است که خط ابراء دست آویز خود را ظاهر کند ونماید یا شرط نیست پس محمد رح در جامع صغیر شرط آن نه کرده است ودر مبسوط شرط نموده است آنرا وهمین روایت حسن رح است از ابی حنیفه رح ووجه آن اینست که صاحب مال دعوی برأت کرده است وبر صدق این دعوی علامتی است پس لازم است که ظاهر کند آنرا ووجه روایت جامع صغیر اینست که خط مشابه بخط میشود پس آن علامت اعتبار نموده نمیشود مسئله ۲ در چیزیکه قول مسلمان مقبول است پس دران قول ذمی نیز مقبول است زیرا چه گرفته می شود از ذمی دوچند انچه گرفته میشود از مسلمان پس شرطیکه در مال مسلمانست در مال ذمی نیز رعایت وجاری نموده خواهد شد تاکه دوچند گرفتن زکوة متحقق شود مسئله ۳۔ اگر حربی بمال تجارت بگذرد نزد عاشر سلطان پس باید که عاشر مذکور بگیرد از و انچه گرفته میشود از حربیان ومطابق قول او عمل نه کند در صورتهائیکه دران قول مسلمانان وذمی مقبول است اگرچه قسم خورد مگر در حق کنیزان او اگر بگوید که این کنیزان امهات اولاد من اند ودر اموال دیگر قول او قابل التفات نیست زیرا چه انچه گرفته میشود از و زکوة نیست بلکه آن ص بجهت حمایت گرفته میشود وانچه در دست او است از مال محتاج است به حمایت ف پس باید که بگیرد از وی انچه گرفته میشود از حربیان والتفات نه کند بسوی قول وی ص مگر در حق کنیز که این ام ولد من است چه این قول مسموع است ومقبول است زیرا چه حربے اگر اقرار کند به نسب کسیکه در دست وی است وبگوید که این فرزند من است پس این اقرار صحیح است پس همچنین صحیح خواهد شد اقرار او

بامومیة الولد لانها تبتنی علیه فانعدمت صفة المالیة فیهن والاخذ لا یجب الا من المال قال ویؤخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمی نصف العشر ومن الحربی العشر هکذا امر عمر رض سعاته وان مر حربی بخمسین درهما لم یؤخذ منه شئ الا ان یکونوا یأخذون منا من مثلها لان الاخذ منهم بطریق المجازاة بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوة او ضعفها فلا بد من النصاب وهذا فی الجامع الصغیر وفی کتاب الزکوة لا تأخذ من القلیل وان کانوا یأخذون منا منه لان القلیل لم یزل عفوا ولانه لا یحتاج الی الحمایة قال وان مر حربی بمائتی درهم ولا یعلم کم یأخذون منا یأخذ منه العشر لقول عمر رض فان اعیاکم فالعشر وان علم انهم یأخذون منا ربع عشر او نصف عشر یأخذ بقدره وان کانوا یأخذون الکل لا یأخذ الکل لانه غدر وان کانوا لا یأخذون اصلا لا یأخذ لیترکوا الاخذ من تجارنا ولانا احق بمکارم الاخلاق قال وان مر الحربی علی عاشر فعشره ثم مر مرة اخری لم یعشره حتی یحول الحول لان الاخذ فی کل مرة استیصال المال وحق الاخذ لحفظه ولان حکم الامان الاول باق

به امومیت ولد وچه امومیت ولد مبتنی بر ثبوت نسب است پس درین هنگام کنیزان مال نمی مانند و گرفته نمیشود چیزی مگر از مال مسئله ۴ گرفته میشود از مسلمان ربع عشر مال و از ذمی نصف عشر و از حربی عشر زیراچه عمر رض چنین امر کرده بود بعاشران خود مسئله ۵- اگر گذر کند حربی نزد عاشر و همراه آن حربی مال پنجاه درهم است پس درینصورت از وچیزی گرفته نمیشود مگر وقتیکه حربیان میگیرند از مسلمانان از مال پنجاه درهم پس درین هنگام از حربی نیز گرفته میشود از مال او که پنجاه درهم است زیراچه گرفتن از حربیان بطریق مجازات و مبادله است بخلاف مسلمان و ذمی چه آنچه گرفته میشود از آنها زکوة است یا دوچند زکوة پس ضرورت که مال آنها بقدر نصاب باشد واین در جامع صغیر مذکور است و در کتاب الزکوة از مبسوط مذکور است که اگر همراه حربی مال قلیل باشد اعنی کم از نصاب پس از وچیزی گرفته نمیشود اگرچه آنها از مسلمانان میگیرند از مال قلیل بجهت آنکه مال قلیل همیشه عفو است و بجهت آنکه مال محتاج نیست بسوی حمایت ف چه قدر قلیل از مال همراه میدارد مسافر برای زادراه و دزدان بسوی مال قلیل کم التفات مینمایند بجهت قلت آن ص مسئله ۶- اگر حربی نزد عاشر بگذرد و همراه او دوصد درهم باشد و معلوم نباشد که آنها از مسلمانان ازین مقدار مال چه قدر میگیرند پس درینصورت عشر گرفته میشود از حربی مذکور بجهت قول عمر رض که اگر مشتبه شود حال بر شما و ندانید که عاشران حربی از شما چه میگیرند پس گرفته خواهد شد از حربی عشر را و اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان ربع عشر یا نصف عشر میگیرند پس همان قدر از و نیز گرفته خواهد شد ولیکن اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان کل مال میگیرند پس عاشر مسلمانان را نباید که از و کل مال بگیرد زیراچه این غدر است اعنی بدعهدیست و اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان هیچ نمیگیرند پس از انها نیز هیچ نباید گرفت بجهت آنکه تا آنها نگیرند از تاجر مسلمانان و بجهت آنکه هرگاه حربیان سلوک نیک نمایند با مسلمانان و هیچ نگیرند پس مسلمانان را باید که هیچ نگیرند از آنها نیز چه مسلمانان را سزاوار است که موصوف باشند بمکارم اخلاق مسئله ۷- اگر حربی بگذرد نزد عاشر یکبار و عاشر مذکور از و عشر بگیرد و بعد از ان اگر بار دیگر بگذرد نزد عاشر مذکور بار دیگر از و عشر نگیرد مگر بعد از حولان حول بجهت آنکه بسبب گرفتن عشر بار بار در یکسال استیصال مال لازم می آید ف اعنی مال باقی نمیماند ص و حق گرفتن آن نیست مر عاشر را مگر برای محافظت مال و بجهت آنکه حکم امان اول باقیست

وبعد الحول یتجدد الامان لانہ لا یمکن من المقام الا حولا والاخذ بعدہ لا یستاصل المال وان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضا لانہ رجع بامان جدید وکذا الاخذ بعدہ لا یفضی الی الاستیصال وان مر ذمی بخمر او خنزیر عشر الخمر دون الخنزیر وقولہ عشر الخمر ای من قیمتہا وقال الشافعی رہ لا یعشرھما لانہ لا قیمۃ لھما وقال زفر رہ یعشرھما لاستوائھما فی المالیۃ عندھم وقال ابو یوسف یعشرھما اذا مر بھما جملۃ کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر ووجہ الفرق علی الظاھر ان القیمۃ فی ذوات القیم لھا حکم العین والخنزیر منھا وذوات الامثال لیس لھا ھذا الحکم والخمر منھا ولان حق الاخذ للحمایۃ والمسلم یحمی خمر نفسہ للتخلیل فکذا یحمیھا علی غیرہ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل یجب تسیبہ بالاسلام فکذا لا یحمیہ علی غیرہ ولو مر صبی او امرأۃ من بنی تغلب بمال

دران سال تا آنکہ سال دیگر در آید وبعد از در آمدن سال دیگر امان جدید در حق او متحقق میشود زیرا چہ حربی را گذاشتہ نمیشود کہ زیادہ از یک سال اقامت نماید در دار اسلام پس بعد از گذشتن سال دیگر بار دیگر عشر گرفتہ خواہد شد از وجہ بسبب این استیصال مال لازم نمی آید ف واینکہ مذکور شد وقتی است کہ حربی مذکور بدار حرب نرفتہ باشد بعد از گرفتن عشر ص واگر بعد از گرفتن عشر بدار حرب رود وبعد از ان مراجعت نماید بدار اسلام پس درینصورت بار دیگر عشر گرفتہ میشود ازو واگرچہ حربی مذکور در روزیکہ عشر دادہ است ہمان روز بدار حرب رود وبعد از ان ہمان روز مراجعت نماید بدار اسلام ف بسبب اتصال واین ص زیراچہ درینصورت مراجعت نمودہ است بدار اسلام بسبب امان جدید ونیز بسبب بار دیگر گرفتن بعد از مراجعت از دار حرب استیصال مال لازم نمی آید ف چہ او ہر بار بدار حرب میرود ومنفعت ص حاصل مینماید مسئلہ اگر ذمی مع خمر یا خنزیر بگذرد نزد عاشر پس عاشر مذکور عشر گیرد از خمر او نہ از خنزیر او ومراد از گرفتن عشر خمر این است کہ عشر بگیرد از قیمت خمر ف نہ از عین خمر ص واین فرق کہ مذکور شد میان خمر وخنزیر بر ظاہر روایت است وشافعی رح گفتہ است کہ از ہیچیکی از خمر وخنزیر عشر نگیرد زیراچہ این دو قیمت ندارد وزفر رح گفتہ است کہ عشر بگیرد زیراچہ ہر دو در مالیت برابر است نزد ذمیان وابو یوسف رح گفتہ است کہ از ہر دو عشر گیرد وقتیکہ خمر وخنزیر ہر دو معاً ہمراہ ذمی مذکور باشد گویا کہ ابو یوسف رح درینصورت خنزیر را تابع خمر گردانیدہ است لہذا گفتہ است کہ اگر یکی از خمر وخنزیر تنہا ہمراہ او باشد پس از خمر عشر گرفتہ میشود نہ از خنزیر ووجہ ظاہر روایت یکی آنست کہ قیمت شی از ذوات القیم بمنزلہ عین آن شی ست وخنزیر منجملہ ذوات القیم است وقیمت شی از ذوات الامثال بمنزلہ عین آن شی نمی شود وخمر منجملہ ذوات الامثال است ودوم این است کہ حق گرفتن عشر مر عاشر را بجہت حمایت است ومسلمان را میرسد کہ حمایت ومحافظت خمر خود نماید برای سرکہ ساختن پس ہمچنین جائز است ویرا کہ حمایت کند خمر ذمی را ونمیرسد مسلمان را کہ حمایت ومحافظت کند خنزیر خود را بلکہ اگر مسلمان شود ذمی کہ در ملک او خنزیر است پس واجب است برو کہ یلہ کند خنزیر خود را وبگذارد آنرا وہرگاہ مسلمان حمایت ومحافظت نمیکند خنزیر خود را پس ہمچنین حمایت نمیکند خنزیر غیر را پس عاشر مذکور حمایت نمیکند خنزیر ذمی را مسئلہ ۹ اگر صبی یا زنی از بنی تغلب مع مال خود بگذرد نزد عاشر

فلیس علی الصبی شیء وعلی المرأۃ ما علی الرجل لما ذکرنا فی السوائم ومن مر علی عاشر بمائۃ درھم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیھا الحول لم یزک التی مر بھا لقلتہ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ فلو مر بمائتی درھم بضاعۃ لم یعشرھا لانہ غیر ماذون باداء زکوتہ **قال** وکذا المضاربۃ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر وکان ابوحنیفۃ رح یقول اولا یعشرھا لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نھیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک ثم رجع الی ماذکر فی الکتاب وھو قولھما لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوۃ الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیؤخذ منہ لانہ مالک لہ ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درھم ولیس علیہ دین عشرہ قال ابو یوسف رح لا ادری ان اباحنیفۃ رح رجع عن ھذا ام لا وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وھو قولھما انہ لا یعشرہ لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف فصار کالمضارب وقیل فی الفرق بینھما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعھدۃ علی المولی فکان ھو المحتاج الی الحمایۃ والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ

پس باید کہ از صبی چیزی نگیرد و از زن مذکورہ بگیرد و آنچہ گرفتہ میشود از مرد تغلبی بنابر آنچہ مذکور شد در زکوۃ سوائم **مسئلہ ۱** اگر شخصی مع صد درہم بگذرد و نزد عاشر و خبر دہد عاشر مذکور را بانیکہ در خانۂ او صد درہم دیگر است و حولان حول بر ان شدہ است پس نمیرسد عاشر مذکور را کہ زکوۃ بگیرد از صد درہم کہ ہمراہ آن شخص است و نہ از صد درہم کہ در خانۂ وی است زیرا چہ اول قلیل ست و صد درہم کہ در خانۂ وی است در حمایت عاشر مذکور داخل نیست **مسئلہ ۱۱** اگر شخصی بگذرد و نزد عاشر مع دو صد درہم کہ نزد او بطریق بضاعت است پس باید کہ عشر آن از و نگیرد زیرا چہ شخص مذکور از جانب مالک مال ماذون نیست با دای زکوۃ آن و ہمچنین اگر آن مال نزد او بطریق مضاربت باشد و ہمین قول صاحبین رح است و ابو حنیفہ رح در اول میگفت کہ عشر آن گرفتہ شود بجہت قوت حق مضارب حتی کہ رب المال را نمیرسد کہ باز دارد مضارب را از تصرف کردن در مال مضاربۃ اگر آن مال از قسم عروض باشد پس مضارب را بمنزلۂ مالک دانستہ شود و بعد از ان رجوع نمودہ است بسوی قول صاحبین رح و وجہ آن این است کہ مضارب نہ مالک مال است و نہ نائب وی است در ادای زکوۃ **ف** پس از زکوۃ مال مذکور گرفتہ نخواہد شد **ص** مگر وقتیکہ دران مال آن قدر ربح باشد کہ نصیب مضارب مذکور از ان بمقدار نصاب رسد پس درین ہنگام زکوۃ آن مقدار از و گرفتہ خواہد شد چہ او مالک آن است **مسئلہ ۱۲** اگر مع دو صد درہم بگذرد و نزد عاشر بندۂ ماذون کہ مدیون کسی نیست پس زکوۃ آن گیرد از و و باید دانست کہ ابو یوسف رح گفتہ است کہ معلوم نیست کہ ابو حنیفہ رح ازین قول رجوع کردہ است و قائل شدہ است بانیکہ زکوۃ از بندۂ مذکور نگیرد عاشر مذکور یا رجوع نہ کردہ است از ان ولیکن رجوع او در حق مضارب بسوی قول صاحبین رح کہ زکوۃ مال مضاربۃ از و گرفتہ نمیشود مقتضی آنست کہ در حق بندۂ مذکور نیز قائل باشد بانیکہ زکوۃ مال مذکور از و گرفتہ نشود چہ بندۂ مذکور مالک آن مال نیست بلکہ مالک آن مال خواجۂ وی است و جز این نیست کہ او را تصرف است در مال مذکور پس بندۂ مذکور مانند مضارب است و بعضی در بیان فرق میان بندۂ مذکور و میان مضارب گفتہ اند کہ بندۂ مذکور دران مال تصرف میکند برای خود لہذا نشود
عہدۂ آن بر ویست و آنچہ دہد او در عہدۂ آن لاحق میشود او نمیگیرد آنرا از خواجۂ خود **ف** بلکہ خود فروختہ می شود برای آن **ص** و ہرگاہ چنین شد پس او خود محتاج است بسوی حمایت بخلاف مضارب چہ او تصرف مینماید در مال مضاربۃ بطریق نیابت

حتی یرجع بالعهدة علی رب المال فکان رب المال هو المحتاج فلایکون الرجوع فی المضارب رجوعا منه فی العبد وان کان مولاه معه یؤخذ منه لان الملك له الا اذا کان علی العبد دین محیط لماله لانعدام الملك او للشغل **قال** ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارضٍ قد غلبوا علیها فعشره یثنی علیه الصدقة معناه اذا مر علی عاشر اهل العدل لان التقصیر جاء من قبله من حیث انه مر علیه

باب فی المعادن والرکاز

قال معدن ذهب او فضة او حدید او رصاص او صفر وجد فی ارض خراج او عشر ففیه الخمس عندنا وقال الشافعی رح لاشیء علیه فیه لانه مباح سبقت یده الیه کالصید الا اذا کان المستخرج ذهبا او فضة فیجب فیه الزکوة ولایشترط الحول فی قول لانه نماء کله والحول للتنمیة ولنا قوله علیه السلام وفی الرکاز الخمس وهو من الرکز فاطلق علی المعدن ولانها کانت فی ایدی الکفرة وحوتها ایدینا غلبة

لهذا آنچه لاحق میشود ویرا در عهدهٔ آن میگیرد آنرا از رب مال پس رب مال محتاج است بسوی حمایت ف وهرگاه این فرق است میان بنده مذکور ومیان مضارب ص پس رجوع ابی حنیفه رح در حق مضارب ف بسوی اینکه زکوة مال مضاربت ازو نگیرد عاشر ص مقتضی این نیست که قائل شود در حق بندهٔ مذکور ف بانیکه زکوة مال مذکور ازو نباید گرفت ص وباید دانست که در مسئله مذکور اگر خواجه بنده مذکور همراه آن بنده باشد پس درینصورت زکوة آن مال عاشر مذکور خواهد گرفت از خواجهٔ مذکور چه او مالک آن مالست ف پس زکوة آن مال گرفته خواهد شد از وص مگر وقتیکه بر بنده مذکور آن قدر دین باشد که محیط باشد بمال مذکور ف پس درین هنگام زکوة آن گرفته نمیشود از خواجه مذکور ص چه درین هنگام نزد ابی حنیفه رح ملک او باقی نمی ماند ونزد صاحبین رح بمال مذکور متعلق میشود حق غیر که دین است مسئله ۲۱ اگر تاجری با مال خود بگذرد نزد عاشر خوارج در دیاریکه خوارج بران دیار غالب اند وعاشر مذکور زکوة مال ازو بگیرد پس تاجر مذکور اگر بعد از ان بگذرد نزد عاشر اهل عدل پس بار دیگر زکوة او خواهد گرفت عاشر اهل عدل زیراچه تقصیر از جانب تاجر مذکور است بجهت آنکه او چرا نزد عاشر خوارج رفته بود در دیار آنها والله اعلم

باب دربیان معدن ورکاز ف بدانکه کنز عبارتست از مالیکه دفن کرده باشد آنرا انسان در زمین ومعدن کان را میگویند ورکاز هر دو را شامل است ولیکن اطلاق آن بر معدن بطریق حقیقت است وبر کنز بطریق مجاز ص مسئله ۱ اگر یافته شود در زمین خراجی یا عشری معدن طلا یا نقره یا ارزیز یا آهن یا روئین پس دران خمس است نزد علماء ما وشافعی رح گفته است که دران هیچ واجب نیست زیراچه آن مباح است که دست یابندهٔ اول به آن رسیده است پس آن مانند صید است پس دران چیزی واجب نخواهد شد ولیکن اگر طلا ونقره برآمده باشد از معدن آن پس دران زکوة واجب میشود وحولان حول دران شرط نیست بنا بر یک قول زیراچه حولان حول شرط نموده شده است مگر برای نما ومال مذکور عین نما است پس حاجت حولان حول نیست دران برای نما ودلیل علماء ما آنیست که پیغمبر صلعم فرموده است که در رکاز خمس است و لفظ رکاز معدن را نیز شامل است ودوم این است که آن معادن در دست کفار بود در دست مسلمانان بطور غلبه رسیده است

فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد احد الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقية
فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد ولو وجد في داره معدنا
فليس فيه شئ عند ابي حنيفة ره وقالا فيه الخمس لاطلاق ما روينا وله انه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في
سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها **قال** وان وجد في ارضه
فعن ابي حنيفة ره فيه روايتان ووجه الفرق على احدهما وهو رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن
دون الارض ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة وان وجد ركازا اي كنزا وجب فيه
الخمس عندهم لما روينا واسم الركاز يطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الاثبات ثم ان كان على ضرب اهل الاسلام كالمكتوب
عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها في موضعها وان كان على ضرب اهل الجاهلية

پس آن غنیمت است و در مال غنیمت خمس واجب است بخلاف صید چه صید در دست کسی نبود **سوال** اگر معادن مذکوره مال غنیمت است
پس باید که تقسیم نموده شود میان جمیع غازیان **جواب** دست جمیع غازیان بر معادن مذکوره حکماً ثابت است باعتبار ثبوت دست
آنها بظاهر روی زمین و دست کسی که یافته است آنرا حقیقةً به آن رسیده است پس ثبوت دست غازیان در حق خمس اعتبار
نموده شد زیرا چه آن حکمی است و دست یابنده آن در حق چهار خمس اعتبار نموده شد چه آن حقیقی ست لهذا چهار خمس آن برای او
گردانیده شده **مسئلہ ۲**- اگر یابد کسی معدنی را در خانه خود پس دران هیچ واجب نمیشود نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح
دران نیز خمس است بجهت حدیثی که سابق مذکور شد چه آن مطلق است ف و شامل ست مر این معدن را نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح
این است که معدن از اجزای زمین است و متصل است بآن ف در اصل خلقت ص و در هیچ از اجزای زمین مذکور چیزی واجب
نیست پس همچنین چیزی واجب نخواهد شد در جزو مذکور ف که معدن است ص زیرا چه جزو مخالف کل نمیشود بخلاف کنز چه آن متصل
نیست در زمین ف در اصل خلقت بلکه نهاده است در آن کسی ص **مسئلہ ۳**- اگر یابد کسی معدنی را از معادن مذکوره در زمین
مملوک خود که سوای خانه است عشری باشد آن زمین یا خراجی پس درینصورت از ابی حنیفه رحمه الله دو روایت است یکی نیست
که دران نیز هیچ چیز واجب نمیشود مانند خانه و این روایت مبسوط است و دیگر این است که دران خمس واجب است و این روایت
جامع صغیر است و وجه آن این است که زمین خانه خالی است از مؤنت و دران چیزی واجب نیست ف حتی اگر در اندرون خانه
درخت خرما باشد که چند کر خرما از ان پیدا شود دران هیچ چیز واجب نمیشود ص بخلاف زمین دیگر ف چه آن از عشر و خراج خالی نیست
ص پس همچنین واجب خواهد شد خمس نیز در معدنیکه یابد آنرا در زمین مذکور **مسئلہ ۴** اگر یابد شخصی رکاز را اعنی کنز را واجب میشود دران
خمس به اجماع بجهت حدیثی که سابق مذکور شد زیرا چه دران لفظ رکاز که مذکور ست اطلاق نموده میشود به کنز نیز چه معنی رکز اثبات
است ف و آن یافته میشود دران ص بعد از ان باید دانست که اگر در ان ضرب اهل اسلام باشد چون کلمه شهادت
مثلاً پس این کنز بمنزله لقطه است و حکم آن مذکور است در کتاب اللقطه و اگر در ان ضرب اهل جاهلیت باشد

کالمنقوش علیہ الصنم ففیہ الخمس علی کل حال لما بینا ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ فاربعۃ اخماسہ للواجد لانہ تم الاحراز منہ اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ وان وجدہ فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف رہ لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وہو منہ وعند ابی حنیفۃ ومحمد رہ ہو للمختط لہ وہو الذی ملکہ الامام ہذہ البقعۃ اول الفتح لانہ سبقت یدہ الیہ وہی ید الخصوص فیملک بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر کمن اصطاد سمکۃ فی بطنہا درۃ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا فینتقل الی المشتری وان لم یعرف المختط لہ یصرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا ولو اشتبہ الضرب یجعل جاہلیا فی ظاہر المذہب لانہ الاصل وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا لتقادم العہد ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا ردہ علیہم تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا وان وجدہ فی الصحراء فہو لہ لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص فلا یعد غدرا ولا شیء فیہ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر مجاہر

چون صورت بت مثلا پس دران خمس است در ہر حال بنا بر وجہیکہ مذکور شد وبعد ازان باید دانست کہ اگر یابد آنرا در زمین مباح پس چہار خمس آن برای کسی است کہ یافتہ است آنرا زیراچہ او احراز آن نمودہ است بجہت آنکہ دیگر غازیان را بران اطلاع نیست پس او بہ آن مختص خواہد شد ہمچنین حکم است اگر یابد آنرا در زمین مملوک ف خواہ مملوک او باشد یا مملوک غیر ص واین نزد ابی یوسف رح است بجہت آنکہ استحقاق بسبب احراز است واحراز نمودہ است آنرا یابندہ آن ونزد طرفین رح چہار خمس آن مر کسی راست کہ مالک آن زمین گردانیدہ است اورا امام در وقت اول فتح آن دیار وآنکس را مختط لہ میگویند ووجہ آن این است کہ بران زمین اول دست او رسیدہ است بخصوص پس او بسبب آن مالک خواہد شد چیزیرا کہ در باطن آن زمین است اگرچہ دست او بر ظاہر آن رسیدہ است چنانچہ اگر شخصے شکار کند ماہی را کہ در شکم او دری است پس آن شخص مالک آن در میشود اگرچہ دست او بر ظاہر آن رسیدہ است واو نمیدانست کہ در شکم آن در است ہمچنین درینجا نیز وبعد ازان باید دانست کہ اگر مختط لہ فروشد زمین مذکور را آن کنز از ملک او بیرون نمیرود زیراچہ کنز چیزی است کہ نہادہ شدہ است بخلاف معدن چہ آن از اجزای زمین است پس بسبب فروختن زمین داخل میشود در ملک مشتری معدنیکہ دران است وباید دانست کہ اگر مختط لہ معلوم نباشد کہ کدام است پس درین صورت بنا برانچہ فقہا گفتہ اند دادہ میشود آن چہار خمس مر کسی را کہ سابق ترین مالک آنست در عہد اسلام اعنی شخصی کہ پیشتر از ان مالک آن زمین کسی معلوم نیست واگر مشتبہ باشد ضرب آن ومعلوم نشود کہ ضرب اہل اسلام است یا ضرب اہل جاہلیت پس آن کنز درینصورت بنا بر ظاہر روایت جاہلی گردانیدہ میشود چہ آن اصل است وبعضی گفتہ اند کہ اسلامی گردانیدہ میشود در زمانہ ما زیراچہ عہد اسلام درین زمانہ قدیم شدہ است مسئلہ اگر شخصے امان گرفتہ داخل شود در دار حرب ویابد در خانہ بعضے از آنہا رکاز را ف خواہ معدن باشد یا کنز ص باید کہ واپس دہد آنرا باہل آن تا غدر عہد شکنی لازم نیاید زیراچہ انچہ دران دار است بدست صاحب آنست بخصوص واگر یابد شخص مذکور رکاز را در صحرا پس آن رکاز مراو راست زیراچہ این رکاز در دست کسی نیست بخصوص پس گرفتن آن عہد شکنی شمردہ نمیشود ودران خمس لازم نیست چہ آن مال غنیمت نیست زیراچہ شخص مذکور بمنزلہ دزد غیر مجاہر است

ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس لقوله علیه السلام لاخمس فی الحجر وفی الزیبق الخمس فی قول ابی حنیفة رح آخرا وهو قول محمد رح خلافا لابی یوسف ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح فیهما وفی کل حلیة تخرج من البحر خمس لان عمر رض اخذ الخمس من العنبر ولهما ان قعر البحر لم یرد علیه القهر فلا یکون الماخوذ منه غنیمة وان کان ذهبا او فضة والمروی عن عمر رض فیما دسره البحر وبه نقول متاع وجد رکازا فهو للذی وجده وفیه الخمس معناه وجد فی الارض لا مالک لها لانه غنیمة بمنزلة الذهب والفضة والله اعلم

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

قال ابو حنیفة رح فی قلیل ما اخرجته الارض وکثیره العشر سواء سقی سیحا او سقته السماء الا القصب والحطب والحشیش وقالا لا یجب العشر الا فیما له ثمرة باقیة اذا بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا بصاع النبی علیه السلام ولیس فی الخضراوات عندهما عشر فالخلاف فی موضعین فی اشتراط النصاب وفی اشتراط البقاء لهما فی الاول قوله علیه السلام لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فیشترط فیه النصاب لتحقق الغناء ولابی حنیفة رح قوله علیه السلام ما اخرجت الارض ففیه العشر من غیر فصل وتاویل ما رویاه زکوٰۃ التجارة

مسئله ۶ خمس واجب نیست در فیروزه که یابد آنرا کسی در کوه زیرا چه فیروزه سنگ است وپیغمبر صلعم فرموده است که در سنگ خمس نیست **مسئله ۷** در سیماب خمس است نزد ابی حنیفه رح بنا بر قول اخیر او وهمین قول محمد رح است بر خلاف قول ابی یوسف رح ودر مروارید وعنبر خمس نیست نزد ابی حنیفه ومحمد رح وابو یوسف رح میگوید که دران ودر هر زیوری که از دریا بر آورده می شود خمس است زیرا چه عمر رض خمس گرفته است از عنبر ودلیل طرفین رح انیست که بر قعر دریا قهر وغلبه واقع نشده است پس انچه گرفته شود از قعر دریا مال غنیمت نخواهد شد اگرچه آن چیز طلا ونقره باشد وانچه مرویست از عمر رض که از عنبر خمس گرفته است پس آن در صورتی بود که دریا آنرا بر کناره انداخته بود ودر نصورت طرفین نیز قائل اند بانیکه دران خمس است **مسئله ۸** اگر یابد کسی در زمین مباح دفینه ف متاع ورخت را چون ظروف وپارچه ص پس آن مر کسی راست که یابد آنرا ودران خمس است زیرا چه آن غنیمت است بمنزله طلا ونقره والله اعلم

باب در بیان زکوٰۃ زراعت وثمره **مسئله ۱** هر چیزیکه از زمین حاصل شود دران عشر است نزد ابی حنیفه رح خواه قلیل باشد خواه کثیر خواه سیراب کرده باشند آن زمین را به آب نهرهای جاری ف چون جیحون وسیحون ص یا سیراب نموده باشند آنرا بآب آسمان مگر در هیزم ودر نی وگیاه چه درین چیزها عشر نیست وصاحبین رح گفته اند که عشر واجب نمیشود مگر در چیزیکه ثمرهٔ آن باقی ماند پس دران عشر واجب میشود بشرطیکه آن پنج وسق باشد ووسق عبارت است از شصت صاع بصاع رسول خدا صلعم ودر بقولات عشر واجب نیست نزد صاحبین رح پس معلوم شد که اختلاف میان ابی حنیفه رح ومیان صاحبین رح در دو موضع است یکی در اشتراط نصاب ف که پنج وسق است ص ودوم در اشتراط بقا ودلیل صاحبین رح در موضع اول یکی این است که پیغمبر صلعم فرموده است که در کمتر از پنج وسق زکوٰۃ نیست ودوم انیست که عشر صدقه است پس برای وجوب آن نصاب شرط نموده خواهد شد تا غنا متحقق شود ودلیل ابی حنیفه رح انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که چیزی که حاصل شود از زمین پس دران عشر است واین حدیث مطلق است ودران تفصیل ف مقدار ص نیست وجواب صاحبین رح انیست که انچه روایت کرده اند آن را صاحبین رح پس تاویل آن انیست که مراد ازان زکوٰۃ تجارت ست اعنی زکوٰۃ تجارت دران وقتی واجب میشود که مقدار آن پنج وسق گردد

لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما ولامعتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول
لانه للاستنماء وهو كله نماء ولهما في الثاني قوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة والزكوٰة غير منفي فتعين العشر وله ما روينا
ومرويهما محمول على صدقة يأخذها العاشر وبه يأخذ ابو حنيفة رح فيه ولان الارض قد تستنمى بما لا يبقى والسبب هي الارض
النامية ولهذا يجب فيها الخراج اما الحطب والقصب والحشيش لا تستنبت في الجنان عادة بل تنقّى عنها حتى لو اتخذها
مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسي اما قصب السكر وقصب
الذريرة ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لان المقصود الحب والثمر
دونهما **قال** وما سقى بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر على القولين لان المؤنة تكثر فيه وتقل
فيما يسقى بالسماء او سيحا وان سقى سيحا وبدالية فالمعتبر اكثر السنة كما هو في السائمة

زیرا چہ مالکان می فروختند آن را بحساب وسق وقیمت وسق چہل درہم بود دران زمان ف پس قیمت پنج وسق دو صد درہم میشود ص و وجوب
عشر در غلہ زمین متعلق است بحاصل زمین و اعتبار مالک آن نیست ف لہذا واجب میشود عشر در غلہ زمین وقف ص پس چگونہ اعتبار
نمودہ خواہد شد صفت مالک کہ غنا است لہذا حولان حول نیز دران شرط نیست زیرا چہ اعتبار حولان حول برای نما است وغلہ زمین ہمہ
نما است و دلیل صاحبین رح در موضع دوم این است کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ در خضراوات اعنی بقولات صدقہ نیست ومراد از
صدقہ عشر است چہ زکوٰۃ منفی نیست زیرا چہ بشرط نصاب زکوٰۃ واجب است و دلیل ابی حنیفہ رح یکی آن حدیث است کہ مذکور شد
برای وی در موضع اول وجواب صاحبین رح این است کہ حدیثی کہ روایت کردہ اند آنرا صاحبین رح مراد ازان صدقہ است
کہ میگیرد آنرا عاشر وابو حنیفہ رح نیز قائل است بانکہ عاشر نمیگیرد صدقہ آنرا و دوم انیست کہ گاہی کاشتہ میشود در زمین چیزیکہ باقی نمیماند
ف چون خربزہ وخیار ص واین نمای زمین است وسبب وجوب عشر زمین نامی است ولہذا واجب میشود دران خراج واما ہیزم
ونی وگیاہ پس بستان برای این چیزہا موضوع نیست عادۃً بلکہ اکثر این چیزہا را از بستان دور مینمایند حتی اگر کسی زمین برای این چیزہا آباد
نماید واین چیزہا ازان مقصود باشد پس درینصورت عشر دران واجب میشود وباید دانست کہ مراد از نی مذکور نی بوریا است واگر نیشکر باشد
یا نئی کہ آنرا قصب الذریرہ میگویند پس دران عشر واجب است زیرا چہ این چیز از غلہ زمین است ومقصود است از زمین بخلاف شاخ درخت
خرما وتبن ف اعنی نباتیکہ ازان دانہ پیدا میشود چون درخت گندم ونخود وغیرہ ص زیرا چہ مقصود ازان ثمرہ ودانہ است نہ عین
آن نبات **مسئلہ** زمینی کہ سیراب نمودہ شود بدلو بزرگ کہ آنرا غرب میگویند یا بدولاب یا بشتران وگاو آب کش پس دران نصف
عشر است نزد ابی حنیفہ رح ونزد صاحبین رح ف اما نزد صاحبین رح بشرطیکہ آن چیز باقی ماند وبقدر پنج وسق باشد ونزد ابی حنیفہ رح
این شرط نیست ص ودلیل مسئلہ این است کہ در زمین مذکور مؤنت بسیار درکار میشود بخلاف زمینی کہ سیراب کردہ میشود بآب آسمان
یا بآب نہرہا **مسئلہ** زمینی کہ سیراب کردہ میشود در بعض ایام سال بآب نہرہا ودر بعض ایام آن بدولاب پس معتبر دران اکثر ایام سال
است ف اعنی اگر در اکثر ایام سال سیراب نمودہ شود بآب نہرہا پس دران عشر است واگر در اکثر ایام آن سیراب نمودہ شود بدولاب پس دران نصف عشر است

وقال ابو يوسف رح فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كالذرة فى زماننا لانه لا يمكن التقدير الشرعى فيه فاعتبرت قيمته كما فى عروض التجارة وقال محمد رح يجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر فى القطن خمسة احمال كل حمل ثلث مائة من وفى الزعفران خمسة امناء لان التقدير بالوسق كان لاعتبار انه اعلى ما يقدر به وفى العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعى لا يجب لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريسم ولنا قوله عليه السلام فى العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها ثم عند ابى حنيفة رح يجب فيه العشر قل او كثر لانه لا يعتبر النصاب وعن ابى يوسف رح انه يعتبر فيه قيمة خمسة اوساق كما هو اصله وعنه انه لا شئ فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بنى شبابة انهم كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وعنه خمسة امناء وعن محمد رح خمسة افراق كل فرق ستة وثلثون رطلا لانه اقصى ما يقدر به وكذا فى قصب السكر

ص وابو يوسف رح گفته است كه هر چيز كه بپيمانه نموده نميشود بوسق چون زعفران وپنبه پس دران عشر واجب است بشرطيكه قيمت آن برابر قيمت پنج وسق باشد از ادنى چيزهاى كه بپيمانه نموده ميشود بوسق چون ارزن درين زمانه زيرا چه چيزهائيكه بوسق پيموده نميشود در شرع پس اندازه نمودن نصاب آن بحساب وسق ممكن نيست لهذا قيمت آن اعتبار نموده شد چنانچه قيمت معتبر است در متاع تجارت ومحمد رح گفته است كه عشر دران واجب است بشرطيكه به پنج عدد رسد از اعلى چيزيكه به آن اندازه نموده ميشود نوع آن پس معتبر در پنبه اين است كه پنج حمل باشد وهر حمل سه صد من ومعتبر در زعفران اين است كه پنج من باشد زيرا چه زعفران اندازه نموده ميشود بدرا هم واستار ورطل ومن واعلى از ميان اينهمه من است پس پنج عدد آن اعتبار نموده خواهد شد زعفران ف ووجه قول محمد رح اينست كه اعتبار وسق نيست در گندم وغيره مگر بجهت آنكه وسق اعلى پيمانه است كه به آن اندازه نموده ميشود نوع آن پس همچنين اعتبار نموده خواهد شد وغير آن نيز اعلى چيزهائيكه بآن اندازه نموده ميشود نوع آن ص مسئله ۴ در شهد عشر واجب است درصورتيكه گرفته شود از زمين عشري وشافعى رح گفته است كه در شهد چيزى واجب نيست زيرا چه شهد متولد است از حيوان پس آن مانند ابريشم است ودليل علماى ما رح يكى اين ست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه در شهد عشر است ودوم اين است كه مگس انگبين شهد اخذ ميكند از شگوفه ها واز ميوه ها ودرين چيزها عشر است همچنين عشر واجب خواهد شد در شهد نيز چه آن ازان ماخوذ است بخلاف كرم ابريشم زيرا چه آن برگ ميخورد ودر برگ عشر نيست وبعد ازان بايد دانست كه عشر واجب است در شهد نزد ابى حنيفه رح قليل باشد آن شهد يا كثير چه او نصاب اعتبار نميكند وازابى يوسف رح مرويست كه او اعتبار ميكند قيمت آنرا چنانچه قاعده وى است ونيز مرويست ازابى يوسف رح كه دران هيچ واجب نيست مگر وقتيكه بمقدار ده قرب رسد وقرب پنجاه من است ووجه آن اينست كه بنى شبابه اداى عشر ميكردند به پيغمبر صلى الله عليه وسلم ازمقدار مذكور نه به كمتر ازان ونيز ازابى يوسف رح مرويست كه نصاب شهد پنج من است ونزد محمد رح نصاب آن پنج فرق است وفرق سى وشش رطل است زيرا چه فرق اعلى است ازميان چيزهائيكه بآن اندازه نموده ميشود شهد ف مانند وسق درباب گندم وغيره ص وهمچنين در نيشكر ف اعنى نزد محمد رح در نيشكر عشر واجب ميشود وقتيكه بمقدار پنج وسق گرد وشكريكه حاصل شود ازان

وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیه العشر وعن ابی یوسف رہ انه لایجب لانعدام السبب وھو الارض النامیة وجه الظاھر ان المقصود حاصل وھو الخارج قال وکل شئ اخرجته الارض مما فیه العشر لایحتسب فیه اجر العمال ونفقة البقر لان النبی علیه السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنی لرفعها قال تغلبی له ارض عشر فعلیه العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان الله علیهم وعن محمد رہ ان فیما اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفة عندہ لاتتغیر بتغیر المالك فان اشتراھا منه ذمی فهی علی حالها عندھم لجواز التضعیف علیه فی الجملة کما اذا مر علی العاشر وکذا اذا اشتراھا منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفة رہ سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا لان التضعیف صار وظیفة لها فتنتقل الی المسلم بما فیها کالخراج وقال ابو یوسف رہ یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف قال فی الکتاب وھو قول محمد فیما صح عنه قال رض اختلفت النسخ فی بیان قوله والاصح

ص مسئلہ ۵ شہد و ثمر کہ یافتہ شود درکوہ دران عشر است وہمین ظاہر روایت است واز ابی یوسف رح مرویست کہ دران ہیچ چیز واجب نیست زیراچہ سبب وجوب آن کہ زمین نامی است یافتہ نمیشود ووجہ ظاہر روایت این است کہ مقصود نیست از زمین نامی مگر حاصل آن وحاصل درصورت مذکورہ موجود است مسئلہ ۶ انچہ کہ حاصل شود از زمین عشری پس عشر از مجموع آن گرفتہ میشود و اجرت عمل کنندگان واجرت گاوان ازان وضع کردہ نمیشود زیراچہ پیغمبر صلعم حکم کردہ است بتفاوت واجب بسبب تفاوت مؤنت وفرمودہ است کہ در زمینی کہ سیراب کردہ میشود بہ آب باران پس دران عشر است ودر زمینے کہ سیراب کردہ می شود بغرب و دولاب پس دران نصف عشر است وہرگاہ چنین شد پس وضع مودن مؤنت معنی ندارد مسئلہ ۷ در زمین عشری از تغلبی دوچند عشر گرفتہ میشود زیراچہ بران اجماع صحابہ رض است واز محمد رح مرویست کہ در زمین عشری کہ تغلبی خریدہ باشد آنرا از مسلمان یک عشرست زیراچہ نزد محمد رح وظیفہ زمین اعنی عشر وخراج متغیر نمیشود بسبب متغیر شدن مالک آن مسئلہ ۸ اگر خرید کند ذمی از تغلبی زمین ویرا کہ ازان دوچند عشر گرفتہ می شود پس حکم آن بدستور سابق باقی میماند ف اعنی دوچند عشر گرفتہ میشود از ذمی مذکور نیز واین ص نزد جمیع علمای مارح است زیراچہ مضاعف گرفتن از ذمی جائز است لہذا اگر ذمی با مال تجارت گذر کند نزد عاشر گرفتہ می شود ازو دوچند انچہ گرفتہ می شود از مسلمانان وہمچنین حکم زمین مذکور بدستور سابق باقی میماند درصورتیکہ خرید کند آنرا مسلمان از تغلبی یا مسلمان گردد تغلبی کہ مالک آنست واین نزد ابی حنیفہ رح است خواہ آن زمین دراصل مملوک تغلبی باشد یا خریدہ باشد آنرا تغلبی از مسلمان ودرہر صورت حکم آن گرفتن دوچند عشر است وباقی میماند درصورتیکہ خرید کند آنرا مسلمان زیراچہ این مضاعف گرفتن وظیفہ آن زمین مقرر شدہ است نزد ابی حنیفہ رح پس آن زمین درصورت مذکورہ مع وظیفہ آن منتقل خواہد شد بسوی مسلمان چنانچہ ہمین حکم زمین خراجی است وابو یوسف رح گفتہ است کہ درصورت مذکورہ در زمین مذکور عشر واجب میشود ف ودوچند عشر دران از مسلمان گرفتہ نمیشود ص زیراچہ باعث آن بود مگر کفر مالک آن زمین وآن زائل گشت ودر قدوری گفتہ است کہ ہمین قول محمد رح است بنابر روایت صحیح ولیکن اصح این است

انه مع ابى حنيفة فى بقاء التضعيف الا ان قوله لا يتاتى الا فى الاصلى لان التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة ولو كانت الارض لمسلم باعها من نصرانى يريد به ذميا غير تغلبى وقبضها فعليه الخراج عند ابى حنيفة رح لانه اليق بحال الكافر وعند ابى يوسف عليه العشر مضاعفا ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلبى وهذا اهون من التبديل وعند محمد رح هى عشرية على حالها لانه صار مؤنة لها فلا تتبدل كالخراج ثم فى رواية يصرف مصارف الصدقات وفى رواية مصارف الخراج فان اخذها منه مسلم بالشفعة او ردت على البائع لفساد البيع فهى عشرية كما كانت اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه اشتريها من المسلم واما الثانى فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كان لم يكن ولان حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد **قال** واذا كانت لمسلم دار خطة فجعلها بستانا فعليه العشر معناه اذا سقاه بماء العشر اما اذا كانت تسقى بماء الخراج ففيها الخراج لان المؤنة فى مثل هذا تدور مع الماء وليس على المجوسى فى داره شئ لان عمر رض جعل المساكن عفوا وان جعلها بستانا فعليه الخراج وان سقاها بماء العشر لتعذر ايجاب العشر اذ فيه معنى القربة فتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله وعلى قياس

که درصورت مذکوره قول محمد رح موافق قول ابی حنیفه رح است در باقی ماندن وظیفه زمین مذکور که عبارت است از گرفتن مضاعف عشر ولیکن این قول محمد رح درصورتی است که زمین مذکور ملک اصلی تغلبی باشد زیراچه درصورتیکه خریده باشد زمین مذکور را از مسلمان از ان عشر گرفته میشود نزد محمد رح نه مضاعف آن زیراچه وظیفه زمین نزد او متغیر نمیشود بسبب متغیر شدن مالک **مسئله ۹** اگر مسلمان بفروشد زمین خود را بدست نصرانی که ذمی است و تغلبی نیست و قبض کند آنرا نصرانی مذکور پس از ان خراج گرفته میشود نزد ابی حنیفه رح زیراچه خراج لائق حال کافر است و نزد ابی یوسف رح دوچند عشر گرفته میشود از ان و صرف نموده میشود در مصرف خراج چنانچه گرفته میشود از تغلبی و صرف نموده میشود در مصرف خراج و این آسان تر است بنسبت تبدیل عشر بسوی خراج و نزد محمد رح زمین مذکور عشری است بدستور سابق چه عشر مؤنت آن گشته است پس متغیر و تبدل نخواهد شد مانند خراج او بعد از ان باید دانست که عشر صرف نموده میشود نزد محمد رح در مصرف زکوة و این یک روایت است از محمد رح و روایت دیگر این است که صرف نموده میشود در مصرف خراج و باید دانست که اگر بحق شفعه بگیرد آن زمین را مسلمانی از نصرانی مذکور یا واپس داده شود زمین مذکور ببائع آن که مسلمان است بسبب فاسد شدن بیع پس درین هر دو صورت زمین مذکور عشری است بدستور سابق اما در صورت اول پس بجهت آنکه عقد بیع راجع گشت بسوی مسلمان مذکور که شفیع است پس چنان شد که گویا او خریده است آنرا و اما در صورت دوم پس بجهت آنکه بسبب واپس گشتن آن زمین بنا بر فساد بیع چنان گردانیده میشود که گویا بیع آن اصلا تحقق نشده بود و بجهت آنکه بسبب بیع و شرای فاسد حق مسلمان مذکور منقطع نشده است چه در نصورت رد آن بیع واجب است پس زمین مذکور درین صورت عشری است بدستور سابق **مسئله ۱۰** اگر مسلمانی بستان گرداند سرای خود را که ملک قدیم وی است اعنی او مختطله است پس بر او عشر در ان لازم می آید وقتی که سیراب کند آنرا بآب عشر و اگر سیراب کند آنرا بآب خراج پس بر او خراج آن واجب میشود زیراچه زمین مذکور در اصل نه عشری است و نه خراجی و در چنین زمین مدار مؤنت آن بر آب است **مسئله ۱۱** بر مجوسی بجهت سرای او هیچ چیز از عشر و خراج واجب نمیشود زیراچه عمر رض مسکن را عفو کرده است و اگر مجوسی سرای خود را بستان گرداند پس بر او خراج آن واجب میشود اگرچه سیراب کند آنرا بآب عشر زیراچه ایجاب عشر بر او متعذر است چه در ان معنی قربت و عبادت است و کافر اهلیت آن ندارد پس خراج در حق او متعین است و آن لائق حال اوست بجهت آنکه آن عقوبت است و بنا بر قیاس

قولهما يجب العشر في الماء العشري الا ان عند محمد رح عشر واحد وعند ابي يوسف عشران وقد مر الوجه ثم ماء السماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد والماء الخراجي الانهار التي شقها الاعاجم وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد رح لانه لا يحميها احد كالبحار وخراجي عند ابي يوسف رح لانها يتخذ عليها القناطير من السفن وهذا يد عليها وفي ارض الصبي والمرأة التغلبيين ما في ارض الرجل يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية لان الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المونة المحضة ثم على الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا منهم وليس في عين القير والنفط في ارض العشر شئ لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء وعليه في ارض الخراج خراج وهذا اذا كان حريمهما صالحا للزراعة لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة

باب من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز

قال رض الاصل فيه قوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الاية فهذه ثمانية اصناف

قول صاحبين رح عشر بر او واجب میشود در صورتیکه سیراب کند آنرا بآب عشری ولیکن نزد محمد رح یک عشر و نزد ابی یوسف رح دو عشر و وجه آن سابق مذکوره شده است مسئله ۱۲ بدانکه آب باران و آب چاه ها و چشمه ها و دریا ها که در زیر ولایت کسی نیست عشری است مسئله ۱۳ آب نهرها یکه کنده اند آنرا بادشاهان عجم ف چون نهر یزدجرد وشلاص خراجی است مسئله ۱۴ آب ف نهر خوارزم که آنرا ص جیحون ف میگویند ص عشری است نزد محمد رح ف وهمچنین آب نهر ترک که آنرا ص سیحون ف میگویند وهمچنین آب نهر بغداد که آنرا ص دجله ف میگویند وهمچنین آب نهر کوفه که آنرا ص فرات ف میگویند ص زیراچه این نهرها در تحت ولایت کسی نیست کسی حمایت آن نمیکند پس آن مانند دریاها است و نزد ابی یوسف رح خراجی است زیراچه برین نهرها پل بسته میشود از کشتی ها و این پل بستن قبضه است بر آن مسئله ۱۵ حکم زمین صبی و زن از قوم تغلبی حکم زمین مردان آنها است اعنی در زمین عشری دو عشر است و در زمین خراجی خراج واحد است زیراچه صلح واقع شده است بر دو چند گرفتن صدقه نه بر دو چند گرفتن مؤنت محض ف در خراج مؤنت محض است ص و بر صبی و زن مسلمان عشر است پس دو چند آن گرفته خواهد شد از صبی و زن وقتیکه از قوم تغلبی باشند مسئله ۱۶ در چشمه قیر یا گوگرد چیزی واجب نیست وقتیکه آن چشمه در زمین عشری باشد زیراچه قیر و گوگرد از رویدگی زمین نیست بلکه آن مانند آب است که از چشمه بر آید و بر مالک چشمه مذکور خراج ست در صورتیکه چشمه مذکور واقع شده باشد در زمین خراجی و اما این وقتی است که حریم آن صالح زراعت باشد زیراچه خراج متعلق است بانیکه صاحب آن قادر باشد بر زراعت نمودن دران والله اعلم

باب در بیان مصرف زکوۃ اعنی کسیکه دادن زکوۃ باو جائز است و در بیان کسیکه دادن زکوۃ باو جائز نیست مسئله ۱ باید دانست که مصرف زکوۃ در اصل هشت نوع است یکی فقیر و دوم مسکین و سیوم عامل تحصیل زکوۃ بشرطیکه هاشمی نباشد و چهارم مکاتب که زکوۃ باو داده می شود برای خلاصی رقبۂ او تا آزاد گردد و پنجم مدیونے که مالک نصاب نباشد و ششم فی سبیل الله و هفتم ابن السبیل و هشتم مولفة القلوب و این هشت نوع در اصل مصرف زکوۃ است بجهت آنکه این هشت نوع در قرآن مجید مذکور است بکلمۂ حصر و خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که صدقه حلال نیست مگر برای فقرا و مساکین و عاملانیکه تحصیل آن می نمایند

وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم وعلى ذلك انعقد الاجماع والفقير من له ادنى شئ والمسكين من لا شئ له وهذا مروى عن ابيحنيفة رح وقد قيل على العكس ولكل وجه ثم هما صنفان او صنف واحد سنذكره فى كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى والعامل يدفع الامام اليه ان عمل بقدر عمله فيعطيه ما يسعه واعوانه غير مقدر بالثمن خلافا للشافعى لان استحقاقه بطريق الكفاية ولهذا يأخذ وان كان غنيا الا ان فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمى تنزيها لقرابة الرسول عليه السلام عن شبهة الوسخ والغنى لا يوازيه فى استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة فى حقه وفى الرقاب ان يعان المكاتبون منها فى فك رقابهم هو المنقول والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه وقال الشافعى رح من تحمل غرامة فى اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين وفى سبيل الله منقطع الغزاة عند ابى يوسف رح

ومؤلفة القلوب وفى الرقاب وغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل ف پس سوای اینها کسی مصرف زکوة نیست ص لیکن ازجمله مؤلفة القلوب ف بعد از زمان رسول خدا صلعم ص ساقط شده است زیرا چه ف رسول خدا صلی الله علیه وسلم زکوة به آنها میداد تا آنها بطمع مال شر خود را بمسلمانان نمایند یا مسلمانان بلکه معین ومددگار مسلمانان باشند وچون ص حق تعالی اسلام ف واهل اسلام ص را قوت داد ومستغنی کرد مسلمانان را از مؤلفة القلوب وبر سقوط آنها اجماع صحابه رض منعقد شده است وباید دانست که فقیر آنرا میگویند که چیزی قلیل کم ف از مقدار نصاب ص داشته باشد ومسکین آنرا میگویند که چیزی نداشته باشد واین تفسیر فقیر ومسکین مرویست از ابی حنیفه رح وبعضی عکس آن گفته اند ولکل وجهة هو موليها وبیان قسم فقیر ومسکین که یک است یا دو در کتاب وصایا خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۲ باید که امام عامل مذکور را بدهد از زکوة بقدر عمل او وپس آن قدر بدهد که کفایت کند وی را واعوان وی را وحصه مقدر ثمن نیست چنانچه شافعی رح بآن قائل است ف زیرا چه او رح میگوید که مصرف زکوة هشت نوع است ویکی از آن عامل مذکور است پس حق او ثمن است ص ودلیل علمای ما رح این است که استحقاق گرفتن زکوة مر عامل مذکور را بطریق کفایت است بجهت عمل وبطریق صدقه نیست لهذا عامل مذکور حق خود را میگیرد از زکوة اگرچه اغنیا باشد ف واگرچه عامل مذکور بجهت عمل خود میگیرد بطریق کفایت نه بطریق ص صدقه ولیکن در ان شبهه صدقه است لهذا عامل هاشمی نخواهد گرفت آنرا تا اقربای پیغمبر صلعم از شبهه خوردن مال زکوة که چرک است محفوظ مانند ف واقربای پیغمبر صلعم بجهت تعظیم قرابت پیغمبر صلعم مستحق تعظیم گردیده اند ص وغنی برابر آنها نیست در استحقاق کرامت پس شبهه مذکور در حق او اعتبار کرده نشد وباید دانست که لفظ فی الرقاب که در قرآن ف در باب بیان مصرف زکوة ص مذکور است از ان مکاتب مراد است واین منقولست از پیغمبر صلعم وهمچنین از غارمین که در قرآن درین باب مذکور است مدیون مذکور مراد است وشافعی رح گفته است که مراد از ان کسی است که تحمل غرامت وتاوان نموده باشد برای اصلاح ذات البین وبرای اطفای آتش فتنه میان دو گروه ف وباید دانست که دو کس که میان آنها بایکدیگر ملال وناخوشی باشد آنها را ذات البین میگویند ص مسئله ۳ ومراد از لفظ فی سبیل الله که در قرآن مذکور است منقطع الغزاة مراد است نزد ابی یوسف رح ف وباید دانست که منقطع الغزاة آنرا میگویند که از میان غازیان بمقدور باشد وبسبب بے اسبابی برای رفتن جهاد نتوانند

لانہ المتفاھم عند الاطلاق وعند محمدؒ منقطع الحاج لما روی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا لان المصرف ھو الفقراء وابن السبیل من کان لہ مال فی وطنہ وھو فی مکان آخر لا شئ لہ فیہ قال فھذہ جھات الزکوٰۃ فللمالک ان یدفع الی کل واحد منھم ولہ ان یقتصر علی صنف واحد وقال الشافعیؒ لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل صنف لان الاضافۃ بحرف اللام للاستحقاق ولنا ان الاضافۃ لبیان انھم مصارف لا لاثبات الاستحقاق وھذا لما عرف ان الزکوٰۃ حق اللہ تعالیٰ وبعلۃ الفقر صاروا مصارف فلا یبالی باختلاف جھاتہ والذی ذھبنا الیہ مروی عن عمرؓ وابن عباسؓ ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ خذھا من اغنیائھم وردھا فی فقرائھم ویدفع الیہ ما سوی ذلک من الصدقۃ وقال الشافعی لا یدفع وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ اعتبارا بالزکوٰۃ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اھل الادیان کلھا ولولا حدیث معاذؓ لقلنا بالجواز فی الزکوٰۃ ولا یبنی بھا مسجد ولا یکفن بھا میت لانعدام التملیک وھو الرکن ولا یقضی بھا دین میت لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ لا سیما فی المیت ولا تشتری بھا رقبۃ تعتق

ص ودلیل ابی یوسف رح انیست کہ از لفظ فی سبیل اللہ منقطع الغزاۃ متبادر است در عرف ومحمد رح گفتہ است کہ مراد از ان منقطع الحاج است بجہت آنکہ مرویست کہ شخصی شتر خود را تصدق نمودہ بود فی سبیل اللہ عز وجل پس پیغمبر صلعم فرمود کہ سوار کند بر ان شتر حاجیان را ف ومعنی منقطع الحاج را از معنی منقطع الغزاۃ قیاس باید کرد ص وباید دانست کہ نزد علمای ما رح زکوٰۃ دادہ نمیشود بغازئی کہ غنی باشد زیراچہ مصرف زکوٰۃ نیست مگر فقیران وباید دانست کہ مراد از ابن سبیل کسی است کہ مال او در وطن باشد واو در مکان دیگر است ودر انجا تہیدست است وہیچ ندارد مسئلہ ۴ ف ہفت گروہ کہ مذکور شد بنص انما مصرف زکوٰۃ اند ومالک مال مختار است اگر خواہد تقسیم نماید زکوٰۃ میان این ہفت گروہ باینطور کہ بہر گروہ چیزی بدہد واگر خواہد اکتفا نماید بر گروہ واحد واین نزد علمای ما رح ست وشافعی رح گفتہ است کہ مالک را ادای زکوٰۃ جائز نیست مگر باینطور کہ بسہ نفر از ہر گروہ چیزی بدہد ودلیل شافعی رح انیست کہ در قول خدای عز وجل انما الصدقات للفقراء الآیہ اضافۃ صدقہ بحرف لام ست وآن برای استحقاق وتملیک است ودلیل علمای ما رح انیست کہ معلوم است کہ زکوٰۃ حق وملک اللہ تعالیٰ است نہ حق دیگری پس آن اضافۃ بحرف لام برای بیان مصرف است نہ برای استحقاق وتملیک وبرای مصرف شدن اصناف ہفت گانہ مذکورہ برای زکوٰۃ علت نیست مگر فقر گو جہات فقر وانہا مختلف باشد وباید دانست کہ مذہب علمای ما رح مرویست از عمر وابن عباس رض مسئلہ ۵ دادن زکوٰۃ بذمی جائز نیست زیراچہ پیغمبر صلعم بمعاذ رض فرمود کہ بگیر آنرا از اغنیای مسلمانان وبدہ آنرا بہ فقرای مسلمانان مسئلہ ۶ سوای زکوٰۃ صدقہ دیگر دادہ میشود بذمی نیز وشافعی رح میگوید کہ آن دادہ نمیشود بذمی مانند زکوٰۃ واین یک روایت است از ابی یوسف رح نیز ودلیل علمای ما رح این است کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ تصدق نمائید بر اہل دین ہمہ وعلمای ما رح میگویند کہ اگر حدیث معاذ رض نمیبود ما تجویز میکردیم دادن زکوٰۃ را نیز بذمی مسئلہ ۷ اگر از مال زکوٰۃ مسجد بنا کند یا کفن دہد مردہ را زکوٰۃ ادا نمیشود زیراچہ رکن در ادای زکوٰۃ انیست کہ تملیک آن نماید بمستحق ف وآن درینصورت یافتہ نمیشود ص مسئلہ ۸ اگر از مال زکوٰۃ ادا نمودہ شود دین میت زکوٰۃ ادا نمیشود زیراچہ ادای دین غیر مقتضی تملیک آن از آن غیر نمیشود خصوصاً وقتیکہ مدیون میت باشد مسئلہ ۹ اگر از مال زکوٰۃ بندہ خریدہ آزاد کند ادای زکوٰۃ نمیشود

خلافاً لمالك حيث ذهب اليه في تأويل قوله تعالیٰ وفي الرقاب ولنا ان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك و لاتدفع الى غني لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني وهو باطلاقه حجة على الشافعي رح في غني الغزاة وكذا حديث معاذ رض على مارويناه **قال** ولا يدفع المزكي زكوٰة ماله الى ابيه وجده وان علا ولا الى ولده وولد ولده وان سفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال ولا الى امرأته للاشتراك في المنافع عادة ولا تدفع المرأة الى زوجها عند ابي حنيفة رح لما ذكرنا وقالا تدفع اليه لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود رض وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة **قال** ولا يدفع الى مدبره ومكاتبه وام ولده لفقدان التمليك اذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك ولا الى عبد قد اعتق بعضه عند ابي حنيفة رح لانه بمنزلة المكاتب عنده وقالا يدفع اليه لانه حر مديون عندهما ولا يدفع الى مملوك غني لان الملك واقع لمولاه ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا لانه يعد غنيا بمال ابيه بخلاف ما اذا كان كبيرا فقيرا

و امام مالک رح میگوید که درینصورت زکوٰۃ ادا می شود بجهت آنکه او رح میگوید که مراد از لفظ فی الرقاب که در قرآن مذکور است همین است که بنده خریده آزاد کرده شود و دلیل علمای ما این است که آزاد کردن بنده اسقاط ملک است و تملیک نیست **مسئله ۱۰** دادن زکوٰۃ باغنیا جائز نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که صدقه حلال نیست مرغنی را و شافعی رح تجویز نموده است زکوٰۃ را بغازی که غنی باشد و این حدیث بسبب اطلاق حجت است براو و همچنین حجت است براو حدیث معاذ رض که سابق مذکور شد **مسئله ۱۱** مالک را جائز نیست که زکوٰۃ دهد بپدر خود یا به جد خود یا بپدر جد خود اگرچه بالا رود و همچنین جائز نیست ویرا که زکوٰۃ دهد بفرزند خود یا بفرزند فرزند خود اگرچه پائین رود زیراچه منافع ملک میان مالک و میان آنها متصل است ف اعنی هر یک بمال دیگر انتفاع میگیرد ص پس تملیک بر وجه کمال درینصورت یافته نمیشود **مسئله ۱۲** مالک را جائز نیست که زکوٰۃ دهد بزوجهٔ خود زیراچه منافع مال میان زن و شوهر مشترک می باشد از روی عادت و همچنین جائز نیست مر زن را که زکوٰۃ مال خود دهد بشوهر خود نزد ابی حنیفه رح بنا بر وجهی که در مسئله زوجه مذکور شد و صاحبین رح گفته اند که دادن زکوٰۃ بشوهر جائز است زیراچه زوجه عبد الله بن مسعود رض نزد پیغمبر صلعم سوال کرد از نیکه صدقه دهد بشوهر خود را و پیغمبر صلعم جواب او فرمود که ترا درینصورت دو اجر است یکی اجر صدقه و دوم اجر صله و علما از طرف ابی حنیفه رح جواب میدهند و میگویند که مراد از صدقه که درین حدیث مذکور است صدقه نفل است **مسئله ۱۳** مالک را جائز نیست که زکوٰۃ مال خود دهد بمکاتب خود یا بمدبر خود یا بام ولد خود زیراچه درینصورت ها تملیک یافته نمیشود بجهت آنکه مالیکه میرسد به مملوک از آن خواجه میگردد و همچنین خواجه را حق است در مال مکاتب او پس تملیک او مر او را اتمام نمیشود **مسئله ۱۴** جائز نیست مالک را که زکوٰۃ دهد به بندهٔ خود که جزوی از اجزای آن آزاد کرده است نزد ابی حنیفه رح زیراچه بنده مذکور نزد او بمنزله مکاتب است و نزد صاحبین رح زکوٰۃ دادن به بندهٔ مذکور جائز است زیراچه بندهٔ مذکور نزد شان آزاد مدیون است **مسئله ۱۵** جائز نیست زکوٰۃ دادن به مملوک غنی زیراچه اگر تملیک آن نموده شود به بندهٔ مذکور پس آن مملوک خواجهٔ او میگردد و خواجه مذکور غنی است و تملیک زکوٰۃ مر او را جائز نیست و همچنین جائز نیست دادن زکوٰۃ به فرزند غنی وقتیکه فرزند مذکور صغیر باشد چه فرزند مذکور غنی شمرده میشود بمال پدر بخلاف آنکه فرزند غنی کبیر و فقیر باشد

لانه لا يعد غنيا بيسار ابيه وان كانت نفقته عليه وبخلاف امرأة الغني لانها وان كانت فقيرة لا تعد غنية بيسار زوجها وبقدر النفقة لا تصير موسرة ولا تدفع الى بني هاشم لقوله عليه السلام يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس بخلاف التطوع لان المال ههنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض اما التطوع بمنزلة التبرد بالماء قال وهم ال علي وال عباس وال جعفر وال عقيل وال الحارث بن عبد المطلب ومواليهم اما هؤلاء فلانهم ينسبون الى هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة اليه واما مواليهم فلما روي ان مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ساله اتحل لي الصدقة فقال لا انت مولانا بخلاف ما اذا اعتق القريشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق لانه القياس والالحاق بالمولى بالنص وقد خص الصدقة قال ابو حنيفة

ومحمد رح اذا دفع الزكوة الى رجل يظنه فقيرا ثم بان انه غني او هاشمي او كافر او دفع في ظلمة فبان انه ابوه او ابنه فلا اعادة عليه وقال ابو يوسف عليه الاعادة لظهور خطأه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء

چه او غنی شمرده نمیشود بمال پدر اگرچه نفقهٔ او نیز بر پدر راست وبخلاف زوجهٔ غنی زیرا چه او اگر فقیر باشد غنی شمرده نمی شود به مال شوهر و به مقدار نفقهٔ غنی نمیشود مسئله ۱۶ زکوة دادن به بنی هاشم جائز نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که یا بنی هاشم بدرستیکه الله تعالی حرام گردانیده است در حق شما غسالهٔ مردمان و چرک آنها را و عوض آن برای شما گردانیده است خمس خمس را ف از مال غنیمت و مراد از غساله در ینحدیث زکوة مال است ص پس این جائز نیست مر بنی هاشم را بخلاف صدقهٔ نفل زیرا چه مال زکوة بمنزلهٔ ف آب مستعمل است که استعمال نموده شود برای اسقاط فرض ف و آن ملوث میگردد به نجاست گناهان لهذا وضو بآن روا نیست ص بخلاف صدقهٔ نفل چه آن بمنزلهٔ آب است که مستعمل شده باشد برای محض تبرد و خنکی ف و این ملوث نمیشود لهذا وضو بآن رواست ص و باید دانست که مراد از بنی هاشم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل حارث ابن عبد المطلب اند زیرا چه اینها منسوب اند بسوی هاشم بن عبد المناف و مراد از هاشم در حدیث مذکور همین هاشم است که جد پیغمبر صلعم است چه نسبت قبیله باو کرده میشود ف اگرچه بنام هاشم اشخاص دیگر نیز هستند ص و باید دانست که موالی بنی هاشم نیز در حکم بنی هاشم اند بجهت آنکه مرویست که یکی از موالی پیغمبر صلعم سوال کرد از جناب رسالت مآب صلعم که آیا صدقه حلال است برای ما پس پیغمبر صلعم در جواب او فرمود که نی زیرا چه تو مولای ما هستی بخلاف آنکه اگر آزاد کند قریشی بندهٔ خود را که نصرانی است چه او در حکم قریشی اعتبار نموده نمیشود در حق سقوط جزیه بلکه جزیه از وگرفته و اعتبار نموده میشود در حق او حال و نه حال خواجه زیرا چه همین موافق قیاس است والحاق آن بخواجه در حق حرمت زکوة بنص معلوم شده است و نص دران یافته شده است فقط نه در حق احکام دیگر مسئله ۷ اگر کسی زکوة مال خود داد به شخصی به این گمان او مصرف زکوة است و بعد ازان معلوم شد که شخص مذکور غنی است یا هاشمی یا کافر یا داد زکوة را بشخصی در شب تاریک و بعد ازان ظاهر گشت که شخص مذکور پدر او ست یا پسر او پس ف درینصورتها زکوة ادا میشود ص و اعادهٔ آن بر و واجب نیست و این نزد طرفین رح است و ابو یوسف رح گفته است که در صورتهای مذکوره اعادهٔ زکوة بران کس واجب است بجهت آنکه آن کس را در یافتن حال شخص مذکور ممکن بود باینطور که می پرسید حال وی را از وی یا از مردمان و با وجود آن هرگاه خطای او یقینًا ظاهر گشت پس اجتهاد او باطل گشت و اعادهٔ زکوة بر او لازم شد

وصار كالاوانى والثياب ولنا حديث معن بن يزيد فانه عليه السلام قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الامر فيها على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة وعن ابى حنيفة رح فى غير الغنى انه لا يجزيه والظاهر هو الاول وهذا اذا تحرى ودفع وفى اكبر رايه انه مصرف اما اذا شك ولم يتحر او تحرى فدفع وفى اكبر رايه انه ليس بمصرف لا يجزيه الا اذا علم انه فقير هو الصحيح ولو دفع الى شخص ثم علم انه عبده او مكاتبه لا يجزيه لانعدام التمليك لعدم اهلية الملك وهو الركن على ما مر ولا يجوز دفع الزكوة الى من يملك نصابا من اى مال كان لان الغنى الشرعى مقدر به والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية وانما النماء شرط الوجوب ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف ولان حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فادير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب

چنانچه اگرچند آوند آب که بعضی از ان پاک است وبعضی از ان ناپاکست یا چند پارچه که بعضی از ان پاک است وبعضی ناپاک باهم مختلط باشند لیکن پاک در عدد زائد باشد وشخصی تحری نموده از آب آوندها وضو کند یا پارچه از ان پارچه ها پوشد ونماز گذارد وبعد ازان یقیناً ظاهر شود خطای او پس بر این شخص اعادۀ نماز مذکوره واجب میگردد ودلیل طرفین رح یکی انیست که مرویست که وکیل یزید پدر معن زکوة مال او داده بود به پسری که معن است ودیرا معلوم نبود وبعد ازان چون این ماجرا نزد پیغمبر صلعم مذکور شد فرمود به یزید مذکور که مر تراست انچه نیت آن کردی وبه معن فرمود که مر تراست انچه گرفتی ودوم این است که اطلاع بر احوال انسان چون فقر وغنا وغیره بطریق ظن واجتهاد میشود نه بطریق قطع ویقین پس بنا نموده خواهد شد امر احوال شخص مذکور بر انچه ثابت بود در گمان آن کس چنانچه معتبر است گمان انسان در صورتیکه قبله مشتبه گردد واو تحری کرده نماز ادا کند واز ابی حنیفه رح مرویست که در غیر صورت غنا زکوة ادا دانمی شود ولیکن ظاهر روایت همان است که اول مذکور شد واین که مذکور شد وقتی است که آنکس زکوة داده باشد به شخص مذکور بسبب آنکه بعد از تحری ظن نموده بود که شخص مذکور مصرف زکوة است واگر تحری نکرده باشد یا بعد از تحری دیرا شک مانده باشد در انکه شخص مذکور مصرف زکوة است یا بعد از تحری ظن نموده باشد که شخص مذکور مصرف زکوة نیست پس درینصورت ها زکوة ادا نمیشود مگر آنکه بعد ازان معلوم شود که شخص مذکور فقیر ومصرف زکوة است واین صحیح است مسئله ۱۸ اگر زکوة داد کسی به شخصی وبعد ازان معلوم شد دیرا که شخص مذکور بندۀ وی است یا مکاتب وی پس آن زکوة ادا نمیشود زیراچه درینصورت تملیک یافته نمیشود بنا بر آنکه بنده ومکاتب را اهلیت تملک نیست وتملیک رکن ادای زکوة است چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۱۹ دادن زکوة صحیح نیست به کسیکه مالک نصاب است از هر مال که باشد بجهت آنکه شخص مذکور غنی است زیراچه در شرع مالک نصاب را غنی میگویند ولیکن شرط غنا این ست که نصاب مذکور از حاجت اصلی زائد باشد وباین قدر زکوة حرام میشود واما نمای آن بسبب حولان حول پس آن شرط وجوب زکوة است وباید دانست که زکوة دادن بشخصیکه مالک کم از نصاب باشد جائز است اگرچه آن شخص صحیح البدن وقادر بر کسب باشد بجهت آنکه شخص مذکور فقیر است وفقیر مصرف زکوة است وبجهت آنکه اطلاع بر حال انسان که حقیقةً محتاج است دشوار است پس مدار حکم به دلیل حاجت است وعدم ملکیت نصاب دلیل حاجت است

ویکره ان یدفع الی احد مائتی درهم فصاعدا وان دفع جاز وقال زفر رح لا یجوز لان الغناء قارن الاداء فحصل الاداء الی الغنی ولنا ان الغناء حکم الاداء فیتعقبه لکنه یکره لقرب الغنی منه کمن صلی وبقربه نجاسة قال وان یغنی بها انسانا احب الی معناه الاغناء عن السوال لان الاغناء مطلقا مکروه

ویکره نقل الزکوة من بلد الی بلد وانما تفرق صدقة کل فریق فیهم لما روینا من حدیث معاذ رض وفیه رعایة حق الجوار الا ان ینقلها الانسان الی قرابته او الی قوم هم احوج من اهل بلده لما فیه من الصلة او زیادة دفع الحاجة ولو نقل الی غیرهم اجزاه وان کان مکروها لان المصرف مطلق الفقراء بالنص والله اعلم

باب صدقة الفطر

قال صدقة الفطر واجبة علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنه وثیابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبیده اما وجوبها فلقوله علیه السلام فی خطبته ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاع من شعیر رواه ثعلبة بن صعیر العدوی وبمثله یثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحریة لیتحقق التملیک والاسلام لیقع قربة والیسار لقوله علیه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنی وهو حجة علی الشافعی فی قوله یجب علی من یملک زیادة علی قوت یومه لنفسه وعیاله وقدر الیسار بنصاب لتقدیر الغناء فی الشرع به فاضلا عما ذکر من الاشیاء لانها مستحقة بالحاجة الاصلیة والمستحق بالحاجة الاصلیة کالمعدوم ولا یشترط فیه النمو ویتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة

مسئله ۱ اگر کسی بدهد بشخص واحد بقدر دو صد درهم یا زیاده ازان از مال زکوة خود پس این مکروه است ولیکن جائز است و زفر رح گفته است که جائز نیست زیراچه درینصورت غنای آنشخص مقارن ادای زکوة میشود پس لازم می آید که زکوة بغنی داده شود و دلیل علمای ما اینست که غنای آنشخص اثر ادای زکوة است در صورت مذکوره پس غنای او بعد از ادای زکوة متحقق خواهد شد نه مقارن اداء ولیکن هرگاه در صورت مذکوره حصول غنا قریب ادای زکوة است پس مکروه خواهد شد چنانچه مکروه میشود نماز در صورتیکه نمازگذار کسی در مکانیکه قریب آن نجاست است **مسئله ۲** ابو حنیفه رح گفته است که احب نزد من اینست که آن قدر زکوة داده شود بفقیر که او دران روز از سوال مستغنی گردد

مسئله ۳ نقل نمودن زکوة از شهری بشهری دیگر مکروه است بلکه باید که زکوة هر شهر به مستحقان آنشهر داده شود بجهت حدیث معاذ رض که سابق مذکور شد بجهت آنکه دران رعایت حق جوار است مگر آنکه نقل کند برای اقربای خود یا برای قومیکه محتاج تر باشند از اهل شهر وی زیراچه در صورت اولی صله رحمست و در صورت دوم زیاده دفع حاجتست و باید دانست که برای غیر اینها نقل کردن زکوة بشهر دیگر اگرچه مکروه است ولیکن زکوة ادا میشود زیراچه مصرف زکوة مطلق فقرا اند از روی نص والله اعلم

باب در بیان صدقهٔ فطر مسئله ۱ صدقهٔ فطر واجب است بر مسلمان آزاد بشرطیکه مالک نصاب باشد باینطور که نصاب مذکور فارغ باشد از مسکن او و جامهای او و اثاث البیت و اسپ و سلاح و بنده او اما وجوب صدقهٔ فطر پس آن ثابت است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم در خطبهٔ عید الفطر فرمود که بدهید از هر آزاد و بنده صغیر باشد یا کبیر نصف صاع از گندم یا یکصاع از خرما یا یک صاع از جو و این حدیث را روایت کرده است ثعلبه بن صعیر عذری یا صعیر عذری و بمثل این حدیث که از احادیث احاد است وجوب ثابت میشود نه فرضیت و باید دانست که شرط نموده شد حریت تا متحقق شود تملیک و شرط نموده شد اسلام تا متحقق شود معنی قربت و عبادت و شرط نموده شد که مالک نصاب باشد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که صدقه داده نمیشود مگر از قوت غنا و شافعی رح گفته است که صدقهٔ فطر واجب است بر کسیکه مالک زیاده باشد بر قوت یک روزهٔ خود و عیال خود و حدیث مذکور حجة است بر او و باید دانست که غنا اندازه نموده شده است بقدر نصاب چه اندازهٔ غنا در شرع بآن وارد شده است ولیکن بشرطیکه آن نصاب از حاجت اصلی زیاده باشد زیراچه آنچه مشغول باشد بحاجت اصلی پس آن بمنزلهٔ معدوم است و نما دران شرط نیست و باید دانست که باین نصاب سه چیز متعلق است یکی حرمت صدقه

و وجوب الاضحیۃ والفطر قال یخرج ذلک عن نفسہ لحدیث ابن عمرؓ قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر علی الذکر والانثی الحدیث ویخرج عن اولادہ الصغار لان السبب رأس یمونہ و یلی علیہ لانہا تضاف الیہ یقال زکوٰۃ الرأس وھی امارۃ السببیۃ والاضافۃ الی الفطر باعتبار انہ وقتہا ولھذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم والاصل فی الوجوب رأسہ وھو یمونہ و یلی علیہ فیلحق بہ ما ھو فی معناہ کاولادہ الصغار لانہ یمونہم و یلی علیہم ومما لیکہ لقیام المؤنۃ والولایۃ وھذا اذا کانوا للخدمۃ ولا مال للصغار فان کان لہم مال یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف رح خلافاً لمحمد رح لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ فاشبہ النفقۃ ولا یودی عن زوجتہ لقصور الولایۃ والمؤنۃ فانہ لا یلیہا فی غیر حقوق النکاح ولا یمونہا فی غیر الرواتب کالمداواۃ ولا عن اولادہ الکبار وان کانوا فی عیالہ لانعدام الولایۃ ولو ادی عنہم او عن زوجتہ بغیر امرہم اجزاہم استحساناً لثبوت الاذن عادۃ ولا یخرج عن مکاتبہ لعدم الولایۃ ولا المکاتب عن نفسہ لفقرہ

و دوم وجوب قربانی و سیوم وجوب صدقۂ فطر **مسئلہ ۲** صدقۂ فطر واجب است بر انسان بجہت ذات خود زیرا چہ ابن عمرؓ روایت کردہ است کہ پیغمبر صلعم صدقۂ فطر فرض کردہ است بر انسان مرد باشد یا زن **مسئلہ ۳** بر انسان واجب است کہ صدقۂ فطر ادا نماید از اولاد صغار خود زیرا چہ سبب وجوب زکوٰۃ فطر قول علیہ السلام ست کہ راس یمونہ و یلی علیہ یعنی شخصیکہ مؤنت آنہا بر اوست و ولایت اوست بر آنہا و زکوٰۃ مضاف میشود بسوی راس چنانچہ میگویند زکوٰۃ الراس اعنی زکوٰۃ شخص و آن اضافۃ علامت سبب است و اما اضافۃ زکوٰۃ بسوی فطر چنانچہ میگویند صدقۃ الفطر پس بہ اعتبار آنست کہ فطر وقت آنست و از ینجہت متعدد میشود زکوٰۃ فطر بسبب تعدد راس اعنی شخص با وجود اتحاد روز و ہرگاہ سبب وجوب صدقۂ فطر راس اعنی شخص مذکور شد کہ مؤنت آنہا بذمۂ اوست و ولایت او بر آنہا است پس اولاد صغار او کہ بمعنی وی اند بہ او ملحق خواہند بود حاصل آنکہ او ولی آنہاست و مؤنت آنہا بر ذمۂ وی است پس صدقۂ آنہا نیز بر و خواہد شد چہ صدقۂ مذکورہ نیز از جملۂ مؤنت است و ہمچنین خواہد داد صدقۂ فطر از کنیز و بندۂ خود چہ او ولی آنہا است و مؤنت آنہا بر وی است و اینہمہ کہ مذکور شد وقتی است کہ بندہ و کنیز برای تجارت نباشد و اولاد صغار را مال نباشد چہ اگر آنہا را مال باشد پس صدقۂ فطر از آنہا از مال آنہا ادا نمودہ خواہد شد نزد شیخین رح و محمد رح درین مسئلہ مخالف او شان است و دلیل شیخین رح این است کہ شارع صدقۂ فطر را بجای نفقہ جاری نمودہ است پس آن مانند نفقہ است **مسئلہ ۴** بر انسان واجب نیست کہ صدقۂ فطر از زوجۂ خود ادا نماید بجہت آنکہ در ولایت و مؤنت در حق زوجۂ او قصور است زیرا چہ شوہر ولی زن نیست مگر در حقوق نکاح و در غیر حقوق نکاح شوہر ولی زن نیست و ہمچنین مؤنت زن نیست بر شوہر مگر در رواتب چون خوراک و پوشاک و سکنی او غیرہ بود در غیر رواتب مؤنت آن بر او نیست چون علاج ہمچنین بر انسان واجب نیست کہ صدقۂ فطر ادا کند از اولاد کبار خود اگرچہ آنہا در عیال او باشند زیرا چہ وی را ولایت نیست در حق آنہا و لیکن اگر انسان صدقۂ فطر ادا نماید از اولاد کبار و از زوجۂ خود بغیر امر آنہا جائز است از روے استحسان چہ اذن آنہا ثابت است از روی عادت **مسئلہ ۵** بر انسان واجب نیست کہ صدقۂ فطر ادا نماید از مکاتب خود بسبب عدم ولایت و ہمچنین بر مکاتب واجب نیست کہ از ذات خود صدقۂ فطر ادا نماید چہ او فقیر است

وفی المدبر وام الولد ولایة المولی ثابتة فیخرج عنهما ولایخرج عن ممالیکه للتجارة خلافا للشافعی فان عنده وجوبها علی العبد ووجوب الزکوٰة علی المولی فلاتنافی وعندنا وجوبها علی المولی بسببه کالزکوٰة فیؤدی الی الثناء والعبد بین شریکین لافطرة علی واحد منهما لقصور الولایة والمؤنة فی کل واحد منهما وکذا العبید بین اثنین عند ابی حنیفة رہ وقالا علی کل منهما ما یخصه من الرؤس دون الاشقاص بناء علی انه لایری قسمة الرقیق وهما یریانها وقیل هو بالاجماع لانه لایجتمع النصیب قبل القسمة فلم تتم الرقبة لکل واحد منهما ویؤدی المسلم الفطرة عن عبده الکافر لاطلاق ما رویناه ولقوله علیه السلام فی حدیث ابن عباس رضہ ادّوا عن کل حر وعبد یهودی او نصرانی او مجوسی الحدیث ولان السبب قد تحقق والمولی من اهله

مسئلہ۶ واجب است بر انسان که صدقه فطر ادا نماید از مدبر وام ولد خود چه ویرا ولایت است در حق آنها مسئلہ۷ بر انسان واجب نیست که صدقه فطر ادا نماید از بنده وکنیز که برای تجارت است وشافعی رح میگوید که صدقه فطر واجب است بر بنده وکنیز که برای تجارت است وادای آن مینماید خواجه وزکوٰة آن واجب است بر خواجه ف وحاصل آنکه وجوب صدقه فطر بر بنده وکنیز مذکور آنست ووجوب زکوٰة آن بر خواجه آنها است وسبب این هر دو علیحده است وهرگاه چنین شد پس بسبب وجوب هر دو تکرار صدقه بر خواجه در یک سال بجهت مال واحد لازم نمی آید ص ونزد علمای ما وجوب صدقه فطر بجهت مملوک بر خواجه وی است چنانچه زکوٰة آن نیز بر خواجه است وهرگاه چنین شد پس بسبب وجوب هر دو لازم می آید بر خواجه که بجهت یک مال در یک سال دو صدقه واجب شود وآن جائز نیست ف چه پیغمبر صلعم ازان نهی کرده است ص مسئلہ۸ بجهت بندهٔ مشترک صدقه فطر واجب نمیشود بر هیچ یکی از دو خواجه زیراچه در هر دو خواجه قصور ولایت وقصور مؤنت است وهمچنین در بنده های مشترک صدقه فطر واجب نیست بر هیچ یکی از دو خواجه نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که درینصورت بر هر یک از دو خواجه صدقه فطر واجب میشود آن مقدار حصهٔ او که بندهٔ تمام است چون یک یا دو مثلاً نه بجهت کم ازان چون نصف وربع ف اعنی اگر مشترک باشد میان دو کس پنج بنده مثلاً پس درینصورت بر هر یک ازان دو کس صدقه دو دو بنده واجب است نه صدقه دو ونیم بنده ص واین اختلاف بنا بر آنست که نزد ابی حنیفه رح قسمت جاری نیست در رقیق ونزد صاحبین رح جاری است وبعضی گفته اند که در صورت مذکوره اختلاف نیست بلکه قول صاحبین رح موافق قول ابی حنیفه رح است زیراچه حصه هر یک از دو شریک جمع نموده نمیشود در یک بنده از بندهای مشترک پیش از قسمت نمودن آن پس در صورت مذکوره برای هیچ یک از دو خواجه بنده کامل وتمام نیست مسئلہ۹ بر مسلمان واجب است که صدقه فطر ادا نماید از بندهٔ کافر بجهت حدیث ثعلبهٔ عدوی که سابق مذکور شده است چه دران ذکر مطلق بنده است ومقید نیست بانیکه مسلمان باشد وبجهت آنکه در حدیث ابن عباس رضہ آمده است که پیغمبر صلعم فرمود که صدقه فطر ادا کنید از هر آزاد وبنده یهودی باشد آن بنده یا نصرانی ویا مجوسی وبجهت آنکه سبب وجوب آن درینصورت نیز متحقق است وخواجه اهلیت وجوب آن دارد

وفیه خلاف الشافعی لان الوجوب عنده علی العبد وهو لیس من اهله ولو کان علی العکس فلا وجوب بالاتفاق **قال** ومن باع عبدا واحدهما بالخیار ففطرته علی من یصیر له معناه انه اذا مر یوم الفطر والخیار باق وقال زفر رح علی من له الخیار لان الولایة له وقال الشافعی رح علی من له الملك لانه من وظائفه کالنفقة ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد یعود الی ملك البائع ولو اجیز یثبت الملك للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیه بخلاف النفقة لانها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف وزکوٰة التجارة علی هذا الخلاف

فصل فی مقدار الواجب ووقته

الفطرة نصف صاع من بر او دقیق او سویق او زبیب او صاع من تمر او شعیر وقالا الزبیب بمنزلة الشعیر وهو روایة عن ابی حنیفة رح والاول روایة الجامع الصغیر وقال الشافعی من جمیع ذلك صاع لحدیث ابی سعید الخدری رض قال کنا نخرج ذلك علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم ولنا ما روینا وهو مذهب جماعة من الصحابة وفیهم الخلفاء الراشدون رضوان الله علیهم وما رواه محمول علی الزیادة تطوعا ولهما فی الزبیب انه والتمر یتقاربان فی المقصود

وشافعی رح میگوید که درینصورت صدقهٔ فطر واجب نیست زیراچه وجوب صدقهٔ فطر بر بنده است نه بر خواجه او وبنده مذکور اهلیت آن ندارد ف چه او کافر است ص واگر بنده مسلمان باشد وخواجه او کافر پس درینصورت صدقهٔ فطر واجب نشود بالاتفاق **مسئله** اگر بفروشد بندهٔ خود را باین طور که خیار باشد مر یکی از بائع ومشتری را در روز عید الفطر پس صدقهٔ فطر ازین بنده واجب است بر کسیکه آن بنده از آن او گردد بالآخره وزفر رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر صاحب خیار زیراچه ولایت آن بنده مر او راست وشافعی رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر کسیکه مالک آنست بالفعل ف وآن کس درصورت مذکوره مشتری است ص نزد شافعی رح ووجه قول شافعی رح این است که صدقهٔ مذکوره از احکام ملک است مانند نفقه ودلیل علمای ما اینست که ملک آن درصورت مذکوره موقوف است چه اگر صاحب خیار فسخ نماید بیع را پس آن بنده در قدیم ملک بائع عود خواهد کرد واگر اجازت بیع دهد بیع را نافذ گرداند صاحب خیار مملوک مشتری خواهد شد از وقت بیع وهرگاه ملک آن موقوف ماند پس موقوف خواهد ماند چیزیکه بران مبتنی است بخلاف نفقه چه آن برای دفع حاجت بالفعل است پس آن قابل این نیست که موقوف ماند وباید دانست که اگر بنده مذکور مال تجارت باشد پس در زکوٰة آن نیز اختلاف مذکور است والله اعلم

فصل دربیان مقدار صدقهٔ فطر وبیان وقت وجوب ووقت ادای آن **مسئله** مقدار صدقهٔ فطر از گندم وآرد وپست آن واز مویز خشک نصف صاع است واز خرما وجو یک صاع است وصاحبین رح گفته اند که مویز خشک بمنزله جو است واین یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز وانچه اول مذکور شد روایت جامع صغیر است وشافعی رح گفته است که مقدار صدقهٔ فطر از جمیع انچه مذکور شد یک صاع است بجهت آنکه ابو سعید خدری رض گفته است که مایان در عهد رسول خدا صلی الله علیه وسلم صدقهٔ فطر از هر جنس بمقدار یک صاع ادا میکردیم ودلیل علمای ما حدیث ثعلبه عذری است که سابق مذکور شده است ومذهب جماعتی از صحابه رض چون خلفای راشدین وغیره موافق مذهب علمای ماست وحدیث ابی سعید خدری رض که دلیل شافعی رح است محمولست بر نیکه از مقدار واجب زیاده میدادند بطریق نفل ودلیل صاحبین رح بر آنکه مویز بمنزله جو است این است که مویز وخرما در مقصود متقارب ست ف پس مویز بمنزله جو خواهد بود چنانچه خرما مانند جو است

وله انه والبر یتقاربان فی المعنی لانه یوکل کل واحد منهما بجمیع اجزائه و یلقی من التمر النواة ومن الشعیر النخالة وبهذا ظهر التفاوت بین البر والتمر ومراده من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر اما دقیق الشعیر کالشعیر والاولی ان یراعی فیهما القدر والقیمة احتیاطا وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتبارا للغالب والخبز یعتبر فیه القیمة هو الصحیح ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی عن ابی حنیفة رہ وعن محمد رہ انه یعتبر کیلا والدقیق اولی من البر والدراهم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف رہ وهو اختیار الفقیه ابی جعفر رہ لانه ادفع للحاجة واعجل به وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطة لانه ابعد من الخلاف اذ فی الدقیق والقیمة خلاف الشافعی **قال** والصاع عند ابی حنیفة ومحمد رہ ثمانیة ارطال بالعراقی وقال ابو یوسف رہ خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعی رہ لقوله علیه السلام صاعنا اصغر الصیعان ولنا ما روی انه علیه السلام کان یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیة ارطال وهکذا کان صاع عمر رض وهو اصغر من الهاشمی وکانوا یستعملون الهاشمی **قال** ووجوب الفطرة یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان حتی ان من اسلم او ولد لیلة الفطر تجب فطرته عندنا وعنده لا تجب

و دلیل ابی حنیفه رح این است که مویز وگندم متقارب است در معنی زیراچه فقیر میخورد آرد گندم را مع سبوس آن وهمچنین میخورد مویز را مع خستهٔ آن بخلاف خرما چه آن مانند جو است بجهت آنکه انداخته میشود خستهٔ آن چنانچه انداخته میشود سبوس جو و باید دانست که آرد جو مانند جو است و اولی این است که در آرد گندم و جو همچنین در ست هر دو رعایت قدر و قیمت هر دو نموده شود احتیاطا اگرچه در بعض احادیث ذکر آرد نیز آمده است ومراد از رعایت قدر و قیمت این است که اگر قیمت نصف صاع از آرد گندم برابر قیمت نصف صاع گندم باشد پس دادن نصف صاع از آرد آن کفایت میکند وگرنه کفایت نمیکند وهمچنین در آرد جو و این در جامع صغیر مذکور نیست بجهت آنکه غالبا قیمت آرد گندم کم از قیمت گندم و جو نمیشود بلکه غالبا قیمت آرد از قیمت گندم و جو زیاده می باشد و باید دانست که در نان قیمت معتبر است وهمین صحیح است نیز باید دانست که نصف صاع از گندم از روی وزن معتبر است بنا برانچه مرویست از ابی حنیفه رح و از محمد رح مرویست که از روی کیل معتبر است **مسئله ۲** آرد گندم اولی است از گندم و درهم اولی است از آرد بنا برانچه مرویست از ابی یوسف رح وهمین مختار فقیه ابو جعفر رح است زیراچه از درهم زیاده دفع حاجت و از آرد زود دفع حاجت میشود بخلاف گندم چه در ان حاجت آرد ساختن است **ص** و مرویست که ابوبکر اعمش رح میگوید که گندم افضل است از آرد و درهم زیراچه بسبب دادن گندم صدقهٔ فطر باجماع ادا میشود چه در آرد و درهم اختلاف شافعی رح است **مسئله ۳** صاع نزد ابی حنیفه رح و محمد رح هشت رطل است برطل عراقی و ابو یوسف رح گفته است که پنج رطل است و ثلث رطل وهمین قول شافعی رح است زیراچه پیغمبر فرموده است که صاع ما کوچک است از صاعهای دیگر و دلیل طرفین رح این است که مرویست که رسول خدا صلعم وضو میکرد بمد که دو رطل است و غسل میکرد بصاع که هشت رطل وهمچنین بود صاع عمر رض و این صاع کوچک است به نسبت صاع هاشمی و مردمان استعمال مینمودند صاع هاشمی را **مسئله ۴** وجوب صدقهٔ فطر متعلق است بوقت طلوع فجر روز عید الفطر اعنی شرط وجوب آن وقت مذکور است **ص** و شافعی رح گفته است که وجوب آن متعلق ست بوقت غروب آفتاب در روز اخیر رمضان و فائدهٔ این اختلاف آنست که اگر مسلمان گردد کسی یا فرزندی متولد شود مر کسی را در شب عید الفطر پس صدقهٔ فطر از وے و از ان فرزند واجب می شود نزد علمای ما و نزد شافعی رحمه الله واجب نمی شود

وعلی عکسه من مات فیها من ممالیکه او ولده لَه انه یختص بالفطر وهذا وقته ولنا ان الاضافة للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل والمستحب ان یخرج الناس الفطرة یوم الفطر قبل الخروج الی المصلی لانه علیه السلام کان یخرج قبل ان یخرج ولان الامر بالاغناء کی لایتشاغل الفقیر بالمسئلة عن الصلوة وذلک بالتقدیم فان قدموها علی یوم الفطر جاز لانه ادی بعد تقرر السبب فاشبه التعجیل فی الزکوة ولاتفصیل بین مدة ومدة هو الصحیح وان اخروها عن یوم الفطر لم تسقط وکان علیهم اخراجها لان وجه القربة فیها معقول فلایتقدر وقت الاداء فیها بخلاف الاضحیة والله اعلم

کتاب الصوم

قال الصوم ضربان واجب ونفل والواجب ضربان منه مایتعلق بزمان بعینه کصوم رمضان والنذر المعین فیجوز بنیة من اللیل وان لم ینو حتی اصبح اجزته النیة مابینه وبین الزوال

واگر بمیرد در شب مذکور کسی از اولاد یا از کنیز و بندہ های شخصی پس صدقۂ فطر از انها واجب میشود نزد شافعی رح و نزد علمای ما واجب نمیشود دلیل شافعی رح این است که صدقۂ فطر به فطر اختصاص و تعلق دارد ف چنانچه اضافت صدقۂ مذکوره بسوی فطر دلالت میکند بران ص و وقت غروب آفتاب در روز اخیر رمضان وقت فطر است و علمای ما میگویند که اختصاص آن اضافت بفطر است و اختصاص فطر بروز است نه بشب ف لهذا یوم الفطر گفته میشود ولیلة الفطر گفته نمیشود پس وجوب صدقۂ فطر متعلق خواهد شد به صبح روز عید الفطر نه بشب آن ص مسئله ۵ مستحب این است که ادا نمایند مردمان صدقۂ فطر را روز عید الفطر پیش از انکه متوجه شوند بسوی عیدگاه ف برای نماز عید ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین میکرد و بجهت آنکه امر بادای صدقۂ فطر برای آن است تا فقرا بسبب آن از سوال مستغنی شوند و بخاطر جمع مشغول شوند به نماز عید و این مقصود حاصل میشود در صورتیکه صدقۂ فطر مقدم از نماز عید ادا نموده شود و اگر مقدم ادا نمایند صدقۂ فطر را از روز عید جائز است زیرا چه ادای واجب بعد از تحقق سبب آن جائز است مانند ادای زکوة ف پیش از حولان حول بعد از تحقق نصاب و در اینجا نیز سبب وجوب صدقۂ فطر متحقق است ص و باید دانست که در تقدیم ادای صدقۂ فطر بر روز عید تفصیل مدت نیست بلکه تقدیم آن بر روز عید بعد از تحقق سبب مطلقًا جائز است و همین صحیح است مسئله ۶ اگر کسی ادا نکند صدقۂ فطر را در روز عید پس بعد از گذشتن روز عید صدقۂ فطر ساقط نمیشود بلکه باید که بعد از ان نیز ادا نماید آنرا زیرا چه وجوب آن برای دفع حاجت فقیر است و این امر معقول است و همین معنی بعد از گذشتن روز عید نیز باقیست پس ضرور است که بعد از گذشتن روز عید مذکور نیز ادا نماید بخلاف قربانی ف چه آن ساقط میشود بعد از گذشتن ایام نحر زیرا چه ریختن خون و ذبح نمودن قربانی در ان عبادت است و این موافق قیاس نیست ص و عبادت گشتن آن معلوم شده است در ایام نحر برخلاف قیاس پس بعد از گذشتن ایام نحر قربانی نموده نمیشود والله اعلم

کتاب در بیان روزه

روزه بر دو نوع است یکی واجب دوم نفل و واجب نیز دو نوع است یکی آنکه تعلق دارد بزمان معین چون روزۂ ماه رمضان و روزۂ نذر معین و این روزه جائز میشود اگر نیت آن نماید از شب و اگر در شب اتفاق نیت آن نشود حتی که صبح گردد پس درین صورت اگر نیت آن نماید بعد از نماز صبح تا وقت زوال جائز است

وقال الشافعي لا يجزيه اعلم ان صوم رمضان فريضة لقوله تعالى كتب عليكم الصيام وعلى فرضيته انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم وسبب الاول الشهر ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره وكل يوم سبب وجوب صومه وسبب الثانى النذر والنية من شرطه وسنبينه ونفسره ان شاء الله تعالى وجه قوله فى الخلافية قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النية فسد الثانى ضرورة انه لا يتجزى بخلاف النفل لانه متجز عنده ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الاعرابى برؤية الهلال الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وما رواه محمول على نفى الفضيلة والكمال ومعناه لم ينو انه صوم من الليل ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك فى اوله على النية المتاخرة المقترنة باكثره كالنفل

وشافعی رح میگوید که این نیت صحیح نیست ف بلکه ضرور است که نیت آن از شب نماید تا روزه مذکور صحیح شود ص مسئلہ ۱ باید دانست که روزه ماه رمضان فرض است بجهت آنکه خداتعالی در قرآن مجید فرموده است که فرض گردانیده شده است بر شما روزهٔ ماه رمضان وهم بران اجماع است لهذا اگر کسی انکار آن نماید کافر میگردد مسئلہ ۲ روزه نذر واجب است بجهت آنکه خداتعالی در قرآن مجید بایفای نذر امر کرده است وباید دانست که سبب وجوب روزه رمضان ماه رمضان است لهذا مضاف است بسوی ماه رمضان ومکرر میشود بسبب مکرر شدن ماه رمضان ولیکن هر روزه از ماه رمضان سبب وجوب روزهٔ آن روز است وهمچنین سبب وجوب روزه نذر نذر است مسئلہ ۳ نیت در هر روزه شرط است وبیان آن خواهد آمد انشاالله تعالے ودلیل شافعی رح برینکه نیت روزه از شب ضرور است یکے این است که پیغمبر صلعم فرموده است که روزه نیست مر کسے راکه نیت آن نه کند از شب ودوم اینست ف که اگر از شب نیت نکند بلکه بعد از صبح نیت آن نماید ص جزو اول از روز صحیح نمیشود بسبب آنکه دران نیت یافته نشده پس صحیح نخواهد شد جزو ثانی نیز بجهت آنکه روزه شی واحد است ومتجزی نیست ف اعنی متصور نیست که جزوی ازان صحیح باشد وجزو دیگر غیر صحیح ص واین حکم روزه واجب است نزد شافعی رح بخلاف روزهٔ نفل چه آن صحیح است نزد او نیز بنیتی که بعد از صبح یافته شود زیراچه روزهٔ نفل نزد او متجزی است ودلیل علمای مارح یکے این است که هرگاه در روز شک بعد از طلوع آفتاب اعرابی گواهی داد برویت هلال رمضان نزد پیغمبر صلعم پس پیغمبر صلعم فرمود که هر که چیزی خورده باشد باید که در باقی روز چیزی نخورد وهر که چیزی نخورده باشد باید که روزه دارد وحدیثی که شافعی رح آورده است مراد ازان نفی فضیلت است یا مراد ازان این است که اگر نیت روزه کند بعد از صبح از وقت نیت نه از وقت شب پس جائز نیست بلکه ضرور است که نیت روزه نماید از شب اگرچه بعد از صبح نیت کرده باشد حتی که اگر نیت روزه کند کسی در وقت نصف نهار از وقت نیت نه از وقت صبح روزهٔ او صحیح نمیشود نزد علمای مارح ودوم این است که روزهٔ ماه رمضان معین است برای روزهٔ رمضان ومعیار آنست پس امساک در اول روز رمضان موقوف خواهد ماند بر نیت متاخر که مقترن باشد به اکثر آن مانند نفل ف اعنی اگر آن نیت یافته خواهد شد بعد ازان پس آن امساک روزه خواهد شد وگرنه روزه نخواهد شد

وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلوٰة والحج لانهما اركان فيشترط قرانها بالعقد على ادائهما بخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثر فترجحت جنبة الفوات ثم قال في المختصر ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح لانه لابد من وجود النية في اكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر الى وقت الضحوة الكبرىٰ لا وقت الزوال فتشترط النية قبلها ليتحقق في الاكثر ولا فرق بين المسافر والمقيم خلافا لزفر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب اخر وقال الشافعي رح في نية النفل عابث وفي مطلقها له قولان

ص وسرآن اینست که روزه رکن واحد و درازاست از صبح تا شام ونیت برای تعیین آنست برای خدا تعالیٰ وهرگاه نیت مقارن شود به اکثر روزه پس ترجیح داده خواهد شد جهت تحقق آنرا وتحقق ثمره خواهد شد بخلاف نماز وحج زیرا چه آن مشتملست بر چند رکن پس شرط است دران که نیت مقارن باشد بشروع آن تا آن نیت در جمیع ارکان معتبر شود بخلاف روزهٔ قضا ف چه دران نیت از شب ضرور است زیرا چه آن روز فی نفسه برای روزهٔ قضا متعین نیست چنانچه روز رمضان برای روزهٔ رمضان متعین است بلکه روزه های دیگر سوای ماه رمضان ص برای روزهٔ نفل است ف چنانچه روزه های ماه رمضان برای روزه فرض است واصل در روزهای دیگر روزه نفل است وگردانیدن آن برای قضا عارضی است ص پس موقوف خواهد بود بر اینکه نیت قضا نماید از شب تا آن روزه که در اصل نفل است از اول برای قضا واقع شود بخلاف آنکه اگر نیت روزه کند کسی بعد از زوال چه این نیت مقترن نیست به اکثر روزه پس درینصورت جانب عدم تحقق روزه ترجیح دارد بعد ازان باید دانست که آنچه مذکور شد که برای روزه رمضان وروزهٔ نذر آن نیت معتبر است که یافته شود از وقت صبح تا وقت زوال مذکور است در مختصر قدوری ودر جامع صغیر مذکور است که آن نیت معتبر است که یافته شود قبل نیم روز وهمین اصح است زیرا چه ضرور است که یافته شود نیت آن در اکثر روز تا قائم مقام کل شود ونصف روز عبارت است از صبح صادق تا وقت استوا پس ضرور است که نیت روزه یافته شود پیش از وقت استوا تا نیت تحقق شود در اکثر روز باید دانست که درین حکم مسافر ومقیم وصحیح البدن وبیمار همه برابر است زیرا چه تفصیل نیست در انچه مذکور شد از دلائل وزفر رح میگوید که در حق مسافر وبیمار واجب است که نیت روزه نماید از شب مسئله هر روزه که وجوب آن متعلق است بزمان معین چون روزه رمضان وروزهٔ نذر معین ادا میشود به نیت مطلق روزه وبه نیت روزه نفل وهم به نیت روزه دیگر که واجب است ف اعنی اگر در رمضان مثلا نیت مطلق روزه نماید وتعیین فرض نکند یا نیت روزه نفل نماید یا نیت روزه دیگر سوای روزه رمضان نماید پس درینصورتها آن روزه از روزه رمضان واقع میشود وبه آن روزه رمضان ادا میشود ص وشافعی رح در صورت نیت نفل گفته است که این لغو است وهیچ فائده ندارد ف اعنی بآن نه روزه نفل میشود ونه روزه فرض ص ودر صورت نیت مطلق روزه از شافعی رح دو قول است

لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض ولنا ان الفرض متعین فیہ فیصاب باصل النیۃ کالمتوحد فی الدار یصاب باسم جنسہ واذا نوی النفل او واجبا اٰخر فقد نوی اصل الصوم و زیادۃ جھۃ وقد لغت الجھۃ فبقی الاصل وھو کاف ولا فرق بین المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ فاذا تحملھا التحق بغیر المعذور وعند ابی حنیفۃ اذا صام المریض والمسافر بنیۃ واجب اٰخر یقع عنہ لانہ شغل الوقت بالاھم لتحتمہ فی الحال وتخیرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان والفرق علی احدیھما انہ ما صرف الوقت الی الاھم

والضرب الثانی ما ثبت فی الذمۃ کقضاء شھر رمضان وصوم الکفارۃ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل لانہ غیر متعین ولا بد من التعیین من الابتداء والنفل کلہ یجوز بنیۃ قبل الزوال خلافا لمالک فانہ یتمسک

بلکہ موافق علمای ما در دوم اینکہ دران صورت روزۂ فرض ادا نمیشود و دلیل علمای ما انیست کہ روزۂ فرض دران متعین است وسوای روزۂ رمضان روزۂ دیگر دران مشروع نیست پس نیت مطلق روزہ بران منطبق خواہد شد چنانچہ اگر شخص واحد در خانہ باشد و کسی بگوید کہ درین انسان است پس آن انسان کہ مطلق است بر شخص مذکور منطبق میشود وہمچنین اگر نیت روزۂ نفل کند در رمضان یا نیت واجب دیگر نماید دران چون روزہ نذر مطلق پس درین ہر دو صورت نیز روزہ رمضان ادا میشود زیراچہ در نیت مذکورہ نیت اصل روزہ است مع وصف زائد وآن زیادہ لغو است پس باقی ماند نیت مطلق روزہ وبااین نیت روزۂ رمضان ادا میشود چنانچہ مذکور شد وباید دانست کہ درین حکم مسافر ومقیم وصحیح البدن وبیمار ہمہ برابر اند نزد صاحبین رح زیراچہ رخصت خوردن روزہ در حق مسافر وبیمار بجہت آفت کہ او معذور است چہ اینہا بسبب مسافرت وبیماری تحمل مشقت روزہ نمیتوانند کرد وہرگاہ نیت روزہ نفل یا روزۂ دیگر نمایند بمنزلۂ غیر معذور شمردہ خواہند شد پس حکم غیر معذور بر آنہا جاری خواہد شد وابو حنیفہ رح گفتہ است کہ بیمار ومسافر اگر نیت روزۂ دیگر کند کہ واجب است چون روزۂ نذر مطلق مثلا پس آن روزۂ دیگر ادا میشود زیراچہ او صرف کرد وقت مذکور را در امریکہ اہم است زیراچہ روزۂ مذکورہ براو واجب است بالفعل ودر روزۂ رمضان بیمار ومسافر مختار است تا آن زمانیکہ بیمار شفا یابد ومسافر مقیم گردد ودر صورت نیت روزۂ نفل از ابی حنیفہ رح دو روایت است در حق مسافر وبیمار یکی انیست کہ روزۂ نفل صحیح میشود واز روزۂ رمضان نمیشود زیراچہ ہرگاہ اورا در رمضان خوردن روزۂ رمضان رخصت وجائز است پس ماہ رمضان در حق او بمنزلۂ ماہ شعبان است مثلا وروایت دیگر انیست کہ در صورت مذکورہ روزۂ رمضان واقع میشود زیراچہ او ہرگاہ نیت روزہ نفل کرد پس آن وقت را صرف نکرد در امریکہ اہم است از روزہ رمضان **مسئلہ ۵** نوع دوم از روزہ واجب کہ برای آن وقت متعین نیست ص چون روزۂ قضای رمضان ودر روزۂ کفارہ پس برای آن نیت از شب ضرورت ف وبغیر نیت از شب جائز نمیشود ص زیراچہ وقت آن متعین نیست پس ضرور است کہ از ابتدا تعیین نمودہ شود **مسئلہ ۶** روزۂ نفل مطلقا جائز است بہ نیتی کہ یافتہ شود از صبح صادق تا قبل نصف روز وامام مالک رح در روزۂ نفل نیز نیت از شب شرط میکند

باطلاق ما رويناه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم اني اذا لصائم ولان المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الامساك في اول اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا ولو نوى بعد الزوال لا يجوز وقال الشافعي يجوز ويصير صائما من حين نوى اذ هو متجزء عنده لكونه مبنيا على النشاط ولعله ينشط بعد الزوال الا ان من شرطه الامساك في اول النهار وعندنا يصير صائما من اول النهار لانه عبارة قهر النفس وهي انما تتحقق بامساك مقدر فيعتبر قران النية باكثره قال وينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فان راوه صاموا وان غم عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ثم صاموا لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه الا بدليل ولم يوجد ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا

بنا بر حديثي كه دليل شافعي رح است ف در غير روزهٔ نفل ص چه آن حديث مطلق است ف وشامل است مر روزهٔ نفل را نيز ص ودليل علماي ما آنيست كه پيغمبر صلعم صبح ميكرد وبغير نيت روزه وبعد از صبح نيت روزه نفل ميكرد وميفرمود كه من اكنون روزه دارم دوم اين است كه روزه مشروع در غير رمضان همان روزه نفل است ف چنانچه مشروع در رمضان روزه فرض است ص پس امساك دراول روز در غير رمضان در حق روزه شدن موقوف خواهد ماند بر نيت آخر ف چنانچه امساك در اول روز رمضان ص موقوف ميماند بر نيت متاخر مسئله، نيت روزه بعد از زوال معتبر نيست ف اگرچه روزه نفل باشد ص شافعي رح ميگويد كه نيت روزه نفل بعد از زوال جائز است واز وقتيكه نيت روزه نمايد از همان وقت روزه دار ميگردد چه روزه نفل نزد او رح متجزي است زيرا چه بناي آن بر نشاط است ومساله ص است وشايد كه نشاط بعد از زوال حاصل شود وليكن شرط آن آنيست كه از اول روز امساك يافته شود ونزد علماي ما در صورتيكه نيت روزه نفل كند كسي بعد از صبح وپيش از نصف روز پس روزه اعتبار نموده ميشود از اول روز زيرا چه روزه عبادت است وفائدهٔ آن شكستن نفس اماره است واين متحقق نميشود مگر به امساكي كه مقدر است از صبح صادق تا بشام پس بايد كه نيت آن مقارن شود به اكثر آن والله اعلم

فصل در بيان ديدن هلال رمضان مسئله امر مردمان را بايد كه بتاريخ بيست ونهم شعبان براي ديدن هلال رمضان متوجه شوند وتفتيش آن نمايند پس اگر به بينند آنرا بتاريخ مذكور نيت روزه رمضان نمايند وروزه رمضان دارند اگر در تاريخ مذكور بسبب ابر يا غبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سي روز شمار نمايند بعد از آن روزهٔ رمضان شروع نمايند بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه هلال رمضان را ديده روزه رمضان داريد وهلال عيد را ديده افطار نمائيد ف وروزه موقوف كنيد ص واگر بتاريخ بيست ونهم شعبان بسبب ابر وغبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سي روز شمار كنيد وبجهت آنكه اصل بقاي ماه است تا سي روز پس بعد از گذشتن بيست ونه روز تمامي ماه شعبان وابتداي ماه رمضان اعتبار نموده نخواهد شد مگر بدليليكه عبارت است از ديدن هلال رمضان ف وآن در صورت ابر وغبار يافته نمي شود ص مسئله ۲ در روزي كه آنرا يوم الشك مي نامند روزه نبايد داشت مگر بنيت نفل

لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يُشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهذه المسئلة على وجوه احدها ان ينوي صوم رمضان وهو مكروه لما روينا ولانه تشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في مدة صومهم ثم ان ظهر ان اليوم من رمضان يجزيه لانه شهد الشهر وصامه وان ظهر انه من شعبان كان تطوعًا وان افطر لم يقضه لانه في معنى المظنون والثاني ان ينوي عن واجب اخر وهو مكروه ايضا لما روينا الا ان هذا دون الاول في الكراهة ثم ان ظهر انه من رمضان يجزيه لوجود اصل النية وان ظهر انه من شعبان فقد قيل يكون تطوعًا لانه منهي عنه فلا يتادى به الواجب وقيل يجزيه عن الذي نواه وهو الاصح لان المنهي عنه وهو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بخلاف يوم العيد لان المنهي عنه وهو ترك الاجابة يلازم كل صوم والكراهة هنا بصورة النهي والثالث ان ينوي التطوع

زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه داشته نمیشود در روزی که در بودن آن از ماه رمضان شک است مگر روزهٔ نفل و باید دانست که این روزه را پنج صورت است یکی آنکه نیت روزهٔ رمضان کند دران روز شخصی این مکروه است بجهت حدیثی که مذکور شد و بجهت آنکه دران مشابهت است به اهل کتاب چه آنها بر مدت روزه خودها یک روزه زیاده مینمایند ولیکن در صورت مذکوره اگر ظاهر شود که آن روز غرهٔ رمضان است پس آن روزه از روزهٔ رمضان واقع میشود و اگر ظاهر شود که آن روز روز سلخ شعبان است پس آن روزه روزه نفل میشود و اگر درینصورت بشکند آن روزه را شخص مذکور قضای آن برو لازم نیست چه ف او دران نفل عمدًا شروع نکرده است بلکه ص شروع کرده است دران بگمان آنکه فرض است و صورت دوم این است که نیت روزه دیگر کند که واجب است و این نیز مکروه است بنابر حدیث مذکور ولیکن کراهیت درینصورت کمتر است به نسبت کراهیت در صورت اولی و درینصورت نیز اگر ظاهر شود که آن روز غرهٔ رمضان است روزهٔ مذکوره روزهٔ رمضان میشود زیراچه درینصورت نیت اصل روزه یافته شده است و اگر ظاهر شود که آن روز سلخ شعبان است پس درینصورت اختلاف است بعضی گفته اند که این روزه نفل میشود زیراچه روزه در روز مذکور منهی عنه است پس روزهٔ واجب ادا نخواهد شد بروز مذکور و بعضی گفته اند روزه را که نیت نموده است همان روزه ادا خواهد شد و همین اصح است ف زیراچه در روز مذکور روزه داشتن به نیت روزهٔ رمضان منهی عنه است ص بجهت آنکه درینصورت روزه داشتن به نیت روزهٔ رمضان مقدم از رمضان یافته میشود و همین معنی منشای نهی است و این معنی در صورت مذکوره یافته نمیشود بخلاف روز عید چه دران روز نفل و واجب همه مکروه است زیراچه منشای نهی از روزه داشتن در روز عید اینست که روز عید روز ضیافت و مهمانی است در حق انسان از جانب خداتعالی و در روزه داشتن درین روز ترک اجابت و اعراض از ضیافت خداتعالی لازم می آید و این منشا یافته میشود در روزهٔ روز عید از هر نوعیکه باشد از نفل و واجب ف سوال پس باید که در روز شک روزه داشتن سوای روزه رمضان مکروه نباشد زیراچه منشای نهی که مذکور شد دران یافته نمیشود و حال آنکه روزه واجب دران روز داشتن مکروه است جواب منشای نهی که مذکور شد اگرچه دران یافته نمیشود و لیکن ص آن روزه مکروه است به اعتبار صورت نهی و صورت سوم نیست که نیت روزهٔ نفل نماید ف در روز مذکور

وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعي رح في قوله يكره على سبيل الابتداء والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم لاتتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث نهى التقدم بصوم رمضان لانه يؤديه قبل اوانه ثم ان وافق صوماً كان يصومه فالصوم افضل بالاجماع وكذا اذا صام ثلثة ايام من اخر الشهر فصاعدا وان افرده فقد قيل الفطر افضل احترازاً عن ظاهر النهي وقيل الصوم افضل اقتداءً بعلي رض وعائشة رض فانهما كانا يصومانه والمختار ان يصوم المفتي بنفسه اخذاً بالاحتياط ويفتي العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار نفياً للتهمة والرابع ان يضجع في اصل النية بان ينوي ان يصوم غداً ان كان رمضان ولا يصومه ان كان من شعبان وفي هذا الوجه لا يصير صائماً لانه لم يقطع عزيمته فصار كما اذا نوى انه ان وجد غداءً غداً يفطر وان لم يجد يصوم والخامس ان يضجع في وصف النية

ص واین مکروه نیست بنابر حدیث مذکوره ف چه دران استثنای روزه ص نفل است وشافعی رح میگوید که ف اگرکسی را روزه نفل عادت باشد در روزی از روزها وآن روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس این روزه نفل داشتن در روز مذکور مکروه نیست ص وعمداً وابتداءً روزه نفل داشتن در روز مذکور مکروه است وحدیث مذکور حجت است براو ودلیل شافعی رح حدیث دیگر است که رسول خدا صلعم فرموده است که مقدم مکنید بر رمضان یک روزه یا دو روزه را وعلمای ما در جواب این میگویند که مراد درین حدیث نهی است از روزه داشتن پیش از رمضان به نیت روزه رمضان زیراچه این ادا کردن روزه رمضان است پیش از وقت آن وباید دانست که اگرکسی را عادت باشد داشتن روزهٔ نفل در روزی از روزها واین روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس وی را روزه داشتن در روز مذکور افضل است به اجماع وهمچنین اگرسه روزه دارد یا زیاده در آخر ماه شعبان واگر اینچنین اتفاق نباشد پس درینصورت اختلاف است درانکه روزهٔ نفل داشتن در روز مذکور افضل است یا افطار نمودن پس بعضی گفته اند که افطار افضل است بجهت احتراز نمودن از ظاهر نهی ف که وارد شده است ص در حدیث شافعی رح وبعضی گفته اند که روزه داشتن افضل است بجهت اقتدا نمودن بعلی وعایشه صدیقه رض چه ایشان روزه میداشتند در روز مذکور ومختار این است که مفتی را باید که در روز مذکور به نیت نفل روزه دارد احتیاطاً وعوام را فتوی دهد که آنها انتظار نمایند تا وقت زوال وبعد ازان ف اگرخبر دیدن هلال ماه رمضان از هیچ جا نرسد ص افطار نمایند تا متهم نشوند بزیاده نمودن روزه بر عدد روزه رمضان که دلالت میکند برآن حدیث مشهور وآن قول آن سرور صلعم است که هرکه روزه دارد در روز شک پس تحقیق بی فرمانی کرد اوابا القاسم محمد ص را وصورت چهارم اینست که تردید نماید کسی در نیت اصل روزه باینطور که من روزه خواهم داشت فردا اگر فردا غرهٔ رمضان باشد وروزه نخواهم داشت فردا اگر فردا سلخ شعبان باشد ودرینصورت روزه ف اصلا ص صحیح نمیشود زیراچه ف او در نیت خود تردد داشت ص ونیت درست وعزم مصمم ننمود پس چنان شد که کسی نیت نماید باین طور که اگر فردا غذا میسر خواهد شد روزه نخواهم داشت واگر غذا میسر نخواهد شد روزه خواهم داشت وصورت پنجم این ست که تردید نماید در وصف نیت

بان ینوی ان کان غدًا من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب اخر وھذا مکروہ لتردده بین امرین
مکروھین ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه لعدم التردد فی اصل النیة وان ظهر انه من شعبان لا یجزیه عن
واجب اخر لان الجهة لم تثبت للتردد فیها واصل النیة لا یکفیه لکنه یکون تطوعا غیر مضمون بالقضاء
لشروعه فیه مسقطا وان نوی عن رمضان ان کان غدًا منه وعن التطوع ان کان غدا من شعبان یکره لانه
ناو للفرض من وجه ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه لما مرّ وان ظهر انه من شعبان جاز عن نفله لانه یتادی باصل
النیة ولو افسده یجب ان لا یقضیه لدخول الاسقاط فی عزیمته من وجه ومن رأی هلال رمضان وحده صام وان لم یقبل الامام
شهادته لقوله صلی الله علیه وسلم صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته وقد رأی ظاهرًا وان افطر فعلیه القضاء دون الکفارة

باینطور که تردید کند میان نیت روزه رمضان ومیان نیت روزه دیگر واین بر دو صورت ست یکی اینکه تردید نماید اصل نیت میان روزه رمضان
ومیان نیت روزه دیگر که واجب ست باین طور که بگوید که فردا اگر غرهٔ رمضان باشد روزهٔ رمضان خواهم داشت واگر سلخ شعبان باشد
پس فلان روزه که بر من واجب است آنرا خواهم داشت واین مکروه است زیراچه او دایر کردنیت خود را میان دو امر که هر دو مکروه
است ولیکن اگر ظاهر شود که فردا غرهٔ رمضان است پس بآن روزه روزهٔ رمضان ادا میشود زیراچه ویرا در اصل نیت تردد نیست
واگر ظاهر شود که آن روز سلخ شعبان است پس بآن روزه واجب دیگر ادا نمیشود زیراچه جهت آن متعین نبود و مطلق نیت برای ادای آن
کفایت نمیکند پس آن روزه نفل میشود ولیکن اگر بشکند آنرا قضای آن برا و واجب نمیشود چه ف او درین نفل عمدًا شروع نکرده
است بلکه ص دران بگمان آن شروع کرده بود که بآن روزه ادای واجب خواهد شد و دوم این است که تردید نماید در نیت میان
روزهٔ رمضان ومیان روزه نفل باینطور که بگوید که فردا اگر غرهٔ رمضان است روزهٔ رمضان خواهم داشت واگر سلخ شعبان است
روزهٔ نفل خواهم داشت واین نیز مکروه است زیراچه او درینصورت نیت روزهٔ رمضان نموده است من وجه وبعد ازان ف
باید دانست که درینصورت ص اگر ظاهر شود که فردا غرهٔ رمضان است پس بآن روزه روزه رمضان ادا میشود چه ویرا در اصل
نیت روزه تردد نیست واگر ظاهر شود که فردا سلخ شعبان است پس آن روزه نفل میشود چه روزه نفل نیز بمطلق نیت صحیح می شود واگر
این روزه نفل را بشکند قضای آن برا و واجب نمیشود زیراچه مقصود او من وجه ادای واجب است ف پس گویا عمدًا این نفل را
شروع نه کرده است ص مسئلہ ۳۔ اگر شخصے تنها بیند هلال رمضان را پس باید ویرا که روزه دارد اگرچه امام گواهی ویرا قبول
نکند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه دارید وقتیکه به بینید هلال رمضان را وافطار کنید وقتیکه بینید هلال شوال را شخص مذکور ظاهرا
هلال رمضان را دیده است ف پس روزه داشتن برا و واجب است ولیکن باید دانست که این درصورتیست که مطلع صاف نباشد
ودرصورتے که مطلع صاف باشد پس درینصورت روزه داشتن برا و لازم نیست نزد علمای ما چه درینصورت در غلطی افتاده است او ونزد
شافعی رح درینصورت نیز برا و لازم است که روزه دارد ص ودرصورت اولی اگر روزه بشکند شخص مذکور پس قضای آن بر و لازم است نه کفاره

وقال الشافعی رح علیه الکفارة ان افطر بالوقاع لانه افطر فی رمضان حقیقة لتیقنه به وحکما لوجوب الصوم علیه ولنا ان القاضی رد شهادته بدلیل شرعی وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الکفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان یرد الامام شهادته اختلف المشائخ فیه ولو اکمل هذا الرجل ثلثین یوما لم یفطر الا مع الامام لان الوجوب علیه للاحتیاط والاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار ولو افطر لا کفارة علیه اعتبارا للحقیقة التی عنده واذا کان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل فی رؤیة الهلال رجلا کان او امراة حرا کان او عبدا لانه امر دینی فاشبه روایة الاخبار ولهذا لا یختص بلفظ الشهادة وتشترط العدالة لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول وتاویل قول الطحاوی رح عدلا کان او غیر عدل ان یکون مستورا والعلة غیم او غبار او نحوه وفی اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف بعد ما تاب وهو ظاهر الروایة لانه

ونزد شافعی رح بر او کفاره لازم می آید اگر بشکند روزه را به جماع زیراچه او افطار کرد در روزهٔ رمضان حقیقة وحکما اما حقیقة پس بجهت آنکه وی را یقین است که روز مذکور غرهٔ رمضان است واما حکما پس بجهت آنکه روزهٔ رمضان بر او واجب است ف با جماع ص ودلیل علمای رح ما این است که قاضی گواهی او را رد کرده است بدلیل شرعی که عبارت است از تهمت غلطی واین مورث شبهه است ف پس در صورت مذکوره کفاره لازم نخواهد شد ص زیراچه این کفاره مندفع میشود بسبب شبهه واگر شخص مذکور آن روزه را بشکند پیش از آنکه رد کند قاضی گواهی وی را پس درین صورت ف در لزوم کفاره ص اختلاف است ف نزد بعضی از مشائخ لازم است ونزد بعضی لازم نیست ص واگر شخص مذکور سی روزه تمام دارد پس بعد از ان نباید او را که در روز دیگر افطار کند بلکه افطار نکند مگر در روزی که امام افطار کند زیراچه در ابتدای رمضان وجوب روزه بر شخص مذکور بنا بر احتیاط است وبعد از داشتن سی روزه احتیاط در تاخیر افطار است ف ومع هذا شخص مذکور ص اگر ف بعد از ادای سی روزه روز دیگر ص افطار نماید کفارهٔ آن بر او لازم نمی آید بنا بر آنکه روز مذکور غرهٔ شوال است حقیقة نزد آن شخص واین حقیقت نزد او معتبر است مسئله ف اگر بتاریخ بیست ونهم شعبان ص مطلع هلال بسبب ابر یا غبار صاف نباشد پس درینصورت امام را باید که گواهی یک شخص عادل بدیدن هلال رمضان قبول نماید خواه آن شخص مرد باشد یا زن خواه آزاد باشد یا بنده زیراچه دیدن هلال رمضان امر دینی است ف بجهت آنکه وجوب روزهٔ رمضان به آن تعلق دارد ص پس گواهی مذکور مانند روایت حدیث است ولهذا در ان گفتن لفظ اشهد در کار نیست ف در روایت یک شخص عادل در باب حدیث مقبول است ص وشرط عدالت آن شخص از آن جهت است که قول فاسق در امر دینی نیز مقبول نیست ف سوال پس طحاوی رح چرا گفته است که در باب دیدن هلال رمضان قول یک کس مقبول ومعتبر است عادل باشد آن کس یا غیر عادل ص جواب تاویل قول طحاوی رح این است که مراد از غیر عادل در قول وی رح مستور الحال است وباید دانست که در باب دیدن هلال رمضان گواهی محدود در حد قذف نیز مقبول است بعد از آن که او توبه کرده باشد وهمین ظاهر روایت است زیراچه گواهی مذکور ف در حقیقت گواهی نیست بلکه

خبر ۞ وعن ابی حنیفة رہ انها لا تقبل لانها شهادة من وجه وكان الشافعی رح فی احد قولیه یشترط المثنی والحجة علیه ما ذكرنا وقد صح
ان النبی صلے الله علیه وسلم قبل شهادة الواحد فی رؤیة هلال رمضان ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا ثلثین یوما
لا یفطرون فیما روی الحسن رض عن ابی حنیفة رہ للاحتیاط ولان الفطر لا یثبت بشهادة الواحد وعن محمد رہ انهم یفطرون ویثبت الفطر
بناء علی ان ثبوت الرمضانیة بشهادة الواحد وان كان لا یثبت بها ابتداء كاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشهادة
القابلة واذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتی یراه جمع كثیر یقع العلم بخبرهم لان التفرد بالرؤیة
فی مثل هذه الحالة یوهم الغلط فیجب التوقف فیه حتی یكون جمعا كثیرا بخلاف ما اذا كان بالسماء علة
لانه قد ینشق الغیم عن موضع القمر فیتفق للبعض النظر ثم قیل فی حد الكثیر اهل المحلة
وعن ابی یوسف رہ خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة ولا فرق بین اهل المصر ومن ورد من خارج المصر

ص خبر است ف از امر دینی ص وازابی حنیفہ رح مرویست کہ گواہی او ف دریں باب نیز ص مقبول نیست چہ این خبر گواہی
است من وجہ ف بجہت آنکہ عمل کردن بر خبر مذکور واجب نمیشود مگر بعد از حکم قاضی ص ویک قول شافعی رح این است کہ در باب
گواہی رویت ہلال رمضان دو گواہ شرط است وآنچہ مذکور شد ف کہ دیدن ہلال رمضان امر دینی است وخبر واحد دران
مقبول است ص حجت است براو ونیز بروایت صحیح آمدہ است کہ پیغمبر صلعم در رویت ہلال رمضان گواہی یک کس
مقبول داشتہ است وبعد ازان باید دانست کہ ہرگاہ مقبول کند امام گواہی یک کس را ف در رویت ہلال رمضان
وبحساب آن ص مردمان سی روز روزہ دارند پس بعد ازان باید کہ افطار نکنند واین روایت حسن رح است از ابی حنیفہ رح
واین بنا بر احتیاط است ونیز بنا بر این است ف کہ ہلال عید ص الفطر ثابت نمیشود از گواہی یک کس واز محمد رح مرویست کہ بعد ازان
افطار نمایند وعید فطر ثابت میشود بنا بر ثبوت رمضان بہ گواہی یک کس اگرچہ عید فطر ابتدا ثابت نمیشود بگواہی یک کس
چنانچہ استحقاق میراث ابتدا ثابت نمیشود از گواہی یک کس وثابت میشود بنا بر ثبوت نسب بگواہی یک کس کہ قابلہ است مسئلہ
اگر مطلع ہلال صاف باشد از ابر وغبار ومانند آن پس درینصورت گواہی بدیدن ہلال رمضان مقبول نیست مگر وقتیکہ ببینند
آنرا جماعت کثیر کہ خبر آنہا مفید علم یقین باشد وگواہی یک دو کس معتبر نیست زیراچہ دیدن یک دو کس فقط درینصورت محل توہم
غلطی است پس در قبول نمودن گواہی یک دو کس توقف نمودہ خواہد شد تا آنزمان کہ خبر دہند بدیدن ہلال جمع کثیر بخلاف آنکہ
اگر مطلع ہلال صاف نباشد بسبب ابر یا غبار ف چہ درینصورت گواہی یک کس نیز معتبر است بشرطیکہ عادل باشد ص
زیراچہ درینصورت گاہی چنان اتفاق می افتد کہ موضع ہلال مکشوف میگردد ودر یک موضع آن بسبب دور شدن ابر از ان موضع
وباز بعجیل تمام مخفی می شود زیر ابر ودرین اثنا نگاہ بعض مردمان بران می افتد وآن بعض فقط می بینند آنرا وبعد ازان باید دانست کہ در حد
کثیر اختلاف است بعضی گفتہ اند کہ کثیر عبارت است از اہل یک محلہ واز ابی یوسف رح مرویست کہ آن عبارت است از پنجاہ مرد بنا
قیاس آن بر قسامہ وباید دانست کہ در حکم مذکور اہل شہر وکسانیکہ دران وارد شدہ باشند از بیرون شہر ہر دو برابر اند

وذکر الطحاوی رہ انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر ومن رأی ہلال الفطر وحدہ لم یفطر احتیاطا وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب واذا کان بالسماء علۃ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین او رجل وامرأتین لانہ تعلق بہ نفع العبد وھو الفطر فاشبہ سائر حقوقہ والاضحی کالفطر فی ھذا فی ظاھر الروایۃ وھو الاصح خلافا لما روی عن ابی حنیفۃ رہ انہ کہلال رمضان لانہ تعلق بہ نفع العباد وھو التوسع بلحوم الاضاحی وان لم یکن بالسماء علۃ لم تقبل الا شہادۃ جماعۃ یقع العلم بخبرہم کما ذکرنا ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس لقولہ تعالی کلوا واشربوا حتی یَتَبَیَّنَ لکم الخیط الابیض من الخیط الاسودِ الی ان قال ثُمَّ اتموا الصیام الی اللیل والخیطان بیاض النہار وسواد اللیل والصومُ ھو الامساک عن الاکل والشرب والجماع نہارا مع النیۃ فی الشرع لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ھو الامساک لورود الاستعمال فیہ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع لتتمیز بہا العبادۃ من العادۃ واختص بالنہار لما تلونا ولانہ لما تعذر الوصال

طحاوی رح ذکر کردہ است کہ گواہی یک کس در صورت مذکورہ مقبول است بشرطیکہ آن کس از بیرون شہر آمدہ باشد چہ در صحرا و بیرون شہر موانع دیدن ہلال کم میباشد وبسوی این اشارت است در عبارت کتاب الاستحسان وباید دانست کہ ہمین حکم است در صورتیکہ آن کس در شہر باشد ولیکن در مکان بلند ف چون منارہ ص وبام بلند مسئلہ ۶ اگر شخصے تنہا بہ بیند ہلال عید را نباید دیگر افطار نماید در روزی کہ بزعم او روز عید است زیرا چہ احتیاط درین است ودر صورتیکہ تنہا بہ بیند ہلال رمضان را احتیاط دران است کہ روزہ دار دو در روزی کہ بزعم او غرۂ رمضان است مسئلہ ۷ اگر بتاریخ بیست ونہم رمضان مطلع ہلال صاف نباشد پس درینجا مقبول نیست گواہی بر دیت ہلال مگر وقتیکہ گواہ دو مرد باشند یا یک مرد ودو زن زیرا چہ نفع عباد متعلق است بدیدن ہلال عید وآن نفع افطار است پس جاری نمودہ خواہد شد دران حکم حقوق عباد ف ودر گواہی حقوق عباد عدد وعدالت گواہان وحریت آنہا شرط است وباید دانست ص کہ عید اضحی مانند عید الفطر است درانچہ مذکور شد وہمین ظاہر روایت است وہمین اصح است بخلاف روایتی کہ از ابی حنیفہ رح مرویست وآن انیست کہ حال ہلال عید اضحی مانند ہلال رمضان است ودلیل ظاہر الروایت این است کہ بہلال عید اضحی نیز نفع عباد متعلق است وآن فراخوری است بہ گوشت قربانی مسئلہ ۸ اگر مطلع صاف باشد پس در ہلال ف شوال وذی الحجہ ص گواہی مقبول نیست مگر گواہی جمع کثیر کہ بہ خبر آنہا علم یقین حاصل بشود چنانچہ مذکور شد مسئلہ ۹ وقت روزہ از وقت طلوع صبح صادق تا غروب آفتاب است بجہت آنکہ خدا تعالی در قرآن مجید فرمودہ است کہ بخورید وبنوشید ف اعنی در شبہای رمضان ص تا آن زمان کہ پیدا شود خط ابیض از خط اسود وبعد ازان تمام کنید روزہ را تا بہ شب وخط ابیض عبارتست از سفیدۂ روز ف اعنی صبح صادق ص وخط اسود عبارتست از سیاہی شب ف اعنی صبح کاذب ص مسئلہ ۱۰ صوم ف اعنی روزہ ص در شرع عبارتست از ترک خوردن ونوشیدن وجماع از صبح صادق تا بہ شام مع نیت زیرا چہ لفظ صوم ف کہ در قرآن مذکور است ص بمعنی امساک است در لغت ولیکن در شرع نیت بران زیادہ نمودہ شدہ است تا بسبب آن عبادت از عادت ممتاز شود مسئلہ ۱۱ روزہ مختص بروز است بجہت آیت قرآن کہ مذکور شد وبجہت آنکہ وصال ف اعنی شب در وز روزہ داشتن متعذر است بسبب آنکہ مفضی بہلاکت است ص پس بایدکہ یکی از روز وشب متعین شود

کان تعیین النّهار اولی لیکون علی خلاف العادة وعلیه مبنی العبادة والطهارة عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء

باب ما یوجب القضاء والکفارة

اذا اکل الصائم او شرب او جامع ناسیًا لم یفطر والقیاس ان یفطر وهو قول مالک رہ لوجود ما یضاد الصوم فصار کالکلام ناسیًا فی الصلوة ووجه الاستحسان قوله علیه الصلوة والسلام للذی اکل وشرب ناسیًا تم علی صومک فانما اطعمک الله وسقاک واذا ثبت هذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع للاستواء فی الرکنیة بخلاف الصلوة لان هیئة الصلوة مذکرة فلا یغلب النسیان ولا مذکر فی الصوم فیغلب ولا فرق بین الفرض والنفل لان النص لم یفصل ولو کان مخطیا او مکرها فعلیه القضاء خلافا للشافعی رح فانه یعتبره بالناسی ولنا انه لا یغلب وجوده وعذر النسیان غالب ولان النسیان من قبل من له الحق

و روزا و لے است بنا بر آنکه روزه داشتن بسبب خلاف عادت مشقت است و بنای عبادت بر آن است **مسئله ۱۲** طهارت از حیض و نفاس شرط اداے روزه است در حق زنان و الله اعلم ۰ **باب** در بیان چیزی که موجب قضا و کفاره است **مسئله** اگر روزه دار از راه فراموشی بخورد یا بنوشد یا جماع کند پس روزه نمی شکند و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس انیست که روزه بشکند و همین قول امام مالک رح است زیرا چه خوردن و نوشیدن و جماع که منافی و ضد روزه است در صورت مذکوره متحقق است پس باید که روزه بشکند چنانچه نماز می شکند اگر مصلی در اثنای نماز تکلم نماید بفراموشی چه کلام ضد نماز است و وجه استحسان انیست که پیغمبر صلعم فرموده است مر کسی را که از راه فراموشی اکل و شرب نموده بود که ثابت باشی بر روزه خود و خدا تعالی ترا خورانیده است و نوشانیده است و هرگاه این ثابت شد پس ثابت خواهد شد که بسبب جماع بفراموشی نیز روزه نخواهد شکست زیرا چه ترک جماع رکن روزه است چنانکه ترک اکل و شرب رکن آنست بخلاف تکلم در اثنای نماز اگرچه بفراموشی باشد زیرا چه حالت نماز موجب یاد داشتن است پس نسیان و فراموشی درینحالت غالب نخواهد شد و حالت روزه موجب یاد داشتن آن نیست پس نسیان و فراموشی دران غالب خواهد شد و باید دانست که در حکم مذکور روزهٔ فرض و نفل هر دو برابر است زیرا چه حدیثی که درینباب وارد شده است دران فرق مذکور نیست میان روزهٔ فرض و نفل **مسئله ۲** - اگر شخصی در روز رمضان بخورد یا بنوشد بسبب خطا ف چنانچه در حالت مضمضه بی قصد ص آب ف در حلق فرو رود و باوجود تذکر صوم یا بخورد یا بنوشد بسبب اکراه ص پس روزهٔ او می شکند و قضای آن بر او لازم می آید و شافعی رح میگوید که درینصورت نیز روزه نمی شکند چنانچه در صورت فراموشی و علمای ما میگویند که قیاس خطا و اکراه بر نسیان و فراموشی معقول نیست بجهت آنکه خطا و اکراه کثیر الوقوع نیست و عذر نسیان کثیر الوقوع است بجهت آنکه نسیان بر انسان وارد میشود از جانب کسی که روزه حق وی است ف اعنی خدا تعالے

والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلوة فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث لا يفطرن

الصيام القئ والحجامة والاحتلام ولانه لم توجد صورة الجماع ولا معنىً وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة وكذا اذا نظر الى امرأة فامنى لما بينا وصار

كالمتفكر اذا امنى وكالمستمني بالكف على ما قالوا ولو ادهن لم يفطر لعدم المنافي وكذا اذا احتجم لهذا ولما روينا ولو اكتحل لم يفطر لانه ليس بين

العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لا ينافي كما لو اغتسل بالماء البارد ولو قبل امرأة لا يفسد صومه يريد

به اذا لم ينزل لعدم المنافي صورةً ومعنىً بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك اديرعلى السبب على ما يأتي في موضعه ان شاء الله

ص واکراه از جانب غیر صاحب حق است مانند مقید و مریض در حق قضا نمودن نماز ف اعنی اگر مقید نشسته نماز گذارد بسبب عذر قید پس او قضا میکند آن نماز را و مریض بعد از دفع مرض قضا نمیکند نمازی را که بسبب عذر بیماری نشسته گذارده بود و آن ہا دهرگاه این فرق میان نسیان واکراه ظاهر گشت پس قیاس یکی بر دیگر صحیح نخواهد شد: ص مسئله ۳- اگر روزه دار بخوابد در روز و محتلم شود روزه نمیشکند بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که سه چیز ست که بسبب آن روزه نمی شکند یکی قی و دوم حجامت و سوم احتلام و بجهت آنکه یافته نمیشود صورت جماع و نه معنی آن چه معنی جماع عبارت است از انزال بشهوت بسبب مباشرت و همچنین روزه نمی شکند درصورتیکه بشهوت نگاه کند روزه دار بسوی زنی و بسبب آن انزال شود بجهت دلیلی که در مسئله احتلام مذکور شد ف وحاصل آنکه درینصورت روزه نمی شکند ص چنانچه روزه نمیشکند درصورتیکه شخصی خیال نماید زنی را باین طور که جماع میکند او را و همچنین درصورتیکه بالذکر خود را بکف دست خود حتی که انزال شود پس درینصورتها روزه نمی شکند بنابرانچه فقها گفته اند ف واکثر مشائخ برانند که درصورت اخیر روزه میشکند ص مسئله ۴- بسبب مالیدن روغن در بدن روزه نمی شکند چه درینصورت چیزی منافی روزه یافته نمیشود و همچنین بسبب حجامت نمودن روزه نمی شکند بجهت آنکه درینصورت نیز منافی روزه یافته نمی شود و بجهت حدیثی که مذکور شد در مسئله احتلام مسئله ۵ روزه دار اگر سرمه کشد در چشم خود روزه نمی شکند زیرا چه از چشم تا دماغ منفذی نیست ف تا از ان منفذ سرمه چشم در دماغ در آید سوال پس اشک از دماغ از راه چشم چگونه می ریزد جواب ص اشک از راه مسام می ریزد مانند عرق و چیزی که داخل شود از راه مسام شکنند و روزه نیست چنانچه اگر غسل کند کسی از آب سرد و ادراک کند سردی آنرا در جگر پس روزه او نمیشکند ص مسئله ۶ بسبب بوسه گرفتن روزه نمی شکند بشرطیکه انزال نه شود زیرا چه درینصورت چیزی منافی روزه یافته نمی شود نه صورةً و نه معنیً ف اما صورةً پس آن ظاهر است و اما معنی پس بجهت آنکه انزال یافته نشد ص بخلاف رجعت بعد از طلاق رجعی و مصاهرت ف چه آن بسبب بوسه ثابت میشود ص زیرا چه مدار حکم رجعت و مصاهرت بر سبب است بنابرانچه ذکر آن خواهد آمد در موضع آن انشاء الله تعالی

ولو انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع ووجود المنافى صورةً او معنىً يكفى لايجاب القضاء احتياطًا اما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولا بأس بالقبلة اذا امن على نفسه اى الجماع او الانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس يفطر وربما يصير فطرًا بعاقبته فان امن يعتبر عينه وابيح له وان لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له والشافعى اطلق فيه فى الحالين والحجة عليه ماذكرنا والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل فى ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة لانه قل ما تخلو عن الفتنة ولو دخل حلقه ذبابٌ وهو ذاكر لصومه لم يفطر وفى القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لايتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لايستطاع الاحتراز عنه فاشبه الغبار والدخان واختلفوا فى المطر والثلج والاصح انه يفسد لامكان الامتناع عنه اذا أواه خيمةٌ او سقف ولو اكل لحمًا بين اسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان كان كثيرًا يفطر وقال زفر رح يفطر فى الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لايفسد صومه بالمضمضة

مسئله ۷ روزه دار اگر بوسه بگیرد یا لمس کند و بسبب آن انزال شود پس روزهٔ او می شکند و بر وی قضای آن لازم می آید نه کفاره زیرا چه درین صورت جماع که منافی روزه است معنًی یافته میشود و وجود منافی اگرچه معنًی باشد برای وجوب قضا کافی است احتیاطًا اما وجوب کفاره پس آن موقوف است بر کمال جنایت چه کفاره چیزیست که مندفع میشود بسبب شبهه مانند حدود و قصاص **مسئله ۸** روزه دار را بوسه گرفتن مضایقه نیست بشرطیکه وی را اعتماد باشد بر ذات خود که جماع یا انزال نخواهد کرد و وقتیکه این اعتماد نه باشد پس درین هنگام وی را بوسه گرفتن مکروه است زیرا چه عین بوسه شکنندهٔ روزه نیست ولیکن گاهی بالآخرة باعث جماع یا انزال میشود که شکنندهٔ روزه است پس اگر آن شخص را اعتماد باشد که از جماع و انزال محفوظ خواهد ماند پس در حق او عین بوسه اعتبار نموده میشود و آن مباح گردانیده میشود در حق او و اگر وی را این اعتماد نباشد پس اعتبار نموده میشود در حق او انچه آخر کار است پس مکروه داشته میشود بوسه گرفتن در حق او و شافعی رح این تفصیل نه کرده است بلکه گفته است که بوسه گرفتن مباح است روزه دار را در هر دو صورت و دلیل علمای ما رح که مذکور شد حجت است بر او **مسئله ۹** مباشرت مانند بوسه گرفتن است نزد ابی حنیفه رح بنا بر ظاهر روایت و مرویست که نزد محمد رح مباشرت فاحشه مکروه است زیرا چه مباشرت فاحشه غالبا از فتنه خالی نمی باشد ف و آن عبارتست ازینکه زن و مرد باهم برهنه شده معانقه نمایند باینطور که ظاهر فرج هریک مس کند ظاهر فرج دیگر را **مسئله ۱۰** اگر مگس درآید در حلق روزه دار روزه می شکند بنا بر استحسان و مقتضاے قیاس اینست که روزهٔ او بشکند زیرا که چیزی که بسبب آن روزه میشکند در جوف او درآمده است اگرچه آن چیز از قسم غذا و ماکولات نیست مانند تراب و سنگریزه و وجه استحسان اینست که مگس در حلق او بغیر اختیار او درآمده است و او بر احتراز ازان قادر نیست پس آن مانند غبار و دخان است **مسئله ۱۱** اگر قطرهٔ باران یا برف درآید در حلق روزه دار پس درین صورت اختلاف است و اصح اینست که روزه میشکند چه احتراز ازان ممکن نیست به پناه گرفتن زیر خیمه یا سقفے **مسئله ۱۲** بسبب خوردن پارهٔ گوشت که در میان دندانهای صائم بماند روزه نمیشکند ولیکن این وقتی است که آن پارهٔ گوشت قلیل باشد و اگر کثیر باشد پس بسبب خوردن آن روزه می شکند و زفر رح گفته است که در هر دو صورت روزه میشکند زیرا چه دهن در حکم ظاهر بدنست لهذا بسبب آب در دهن کردن روزه نمیشکند

ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه لما روي عن محمد رح ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداءً يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف رح وعند زفر رح عليه الكفارة ايضاً لانه طعام متغير ولابي يوسف رح انه يعافه الطبع فان ذرعه القئ لم يفطر لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامداً فعليه القضاء ويستوي فيه ملأ الفم فما دونه فلو عاد وكان ملأ الفم فسد عند ابي يوسف رح لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد رح لا يفسد لانه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان اعاد فسد بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملأ الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاد فكذلك عند ابي يوسف رح لعدم الخروج وعند محمد رح يفسد صومه لوجود الصنع منه في الادخال

ودلیل علمای ما این است کہ قلیل ازان تابع دندان ہا است بمنزلہ آب دہن بخلاف کثیر چہ آن تابع دندان نیست چہ کثیر در دندانہا نمی ماند و بدانکہ مقدار نخود کثیر است وکم ازان قلیل و اینچہ مذکور شد در صورتیست کہ آنرا از دہن برآوردہ خوردہ نباشد واگر آنرا از دہن برآوردہ بخورد باید کہ روزہ بشکند ف چہ از خارج ص در جوف درآمدہ است چنانکہ از محمد رح مرویست کہ روزہ دار اگر فرو برد کنجدی را از میان دندانہای خود روزہ نمی شکند و گر دانہ کنجد را ابتداءً از خارج گرفتہ فرو برد روزہ می شکند واگر آن را بخاید روزہ نمی شکند چہ آن دانہ بسبب خائیدن در دہن پریشان میگردد ف و چیزی ازان بہ اندرون حلق نمیرود ص مسئلہ ۱۳ در صورتیکہ بخورد گوشت پارہ را کہ باقی بماند میان دندانہا و پارۂ مذکور مقدار نخود باشد قضا لازم می آید نہ کفارہ نزد ابی یوسف رح و نزد زفر رح کفارہ نیز لازم می آید زیراچہ آن طعام متغیر است ف مانند گوشت بدبو ص و دلیل ابی یوسف رح انیست کہ طبیعت انسان از خوردن آن کراہیت میکند ف پس خوردن آن مقصود نمیشود ص مسئلہ ۱۴- اگر از روزہ دار بسبب غلبہ غثیان قی بی اختیار برآید روزہ نمی شکند زیراچہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہرکہ قی کند بی اختیار قضا بر و لازم نیست و ہرکہ قصداً بتکلف قی کند قضا برو لازم می آید و بدانکہ درین حکم قی پر دہن وغیر پر دہن ہر دو برابر است مسئلہ ۱۵ اگر روزہ دار را قی پر دہن در دہن آید و بعد ازان آن قی در حلق فرو رود پس روزہ میشکند نزد ابی یوسف رح زیراچہ قی پر دہن ہرگاہ از جوف در دہن برآید پس ازان خارج شمردہ میشود لہذا بسبب آن وضو می شکند پس آن قی در صورت مذکورہ بعد از خروج داخل شدہ است در جوف و نزد محمد رح در صورت مذکورہ روزہ نمیشکند زیراچہ صورت افطار کہ عبارت است از خائیدن و فرو بردن در صورت مذکورہ یافتہ نمیشود و ہمچنین معنی افطار نیز یافتہ نمیشود چہ قی را کسی غذا نمیکند واگر روزہ دار مذکور آن قی را خود فرو برد پس درینصورت روزہ او می شکند باجماع چہ او داخل کرد آن قی را بعد از برآمدن آن پس صورت افطار متحقق شد مسئلہ ۱۶ اگر قی کمتر از پری دہن تا دہن برآید و باز بحلق فرو رود روزہ نمیشکند چہ آن قی خارج شمردہ نمیشود و روزہ دار آنرا فرو نبردہ است واگر روزہ دار آنرا فرو برد پس درینصورت نیز روزہ نمیشکند نزد ابی یوسف رح زیراچہ قی مذکور خارج شمردہ نمیشود نزد او و نزد محمد رح روزہ او فاسد میشود بسبب صنع او در اندرون بردن آن

فان استقاء عمدًا ملأ فيه فعليه القضاء لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة لعدم الصورة وان كان اقل من ملأ الفم فكذلك عند محمد رح لاطلاق الحديث وعند ابي يوسف رح لا يفسد لعدم الخروج حكمًا ثم ان عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج وان اعاده فعنه انه لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد فالحقه بملأ الفم لكثرة الصنع

ومن ابتلع الحصاة او الحديد افطر لوجود صورة الفطر ولا كفارة عليه لعدم المعنى ومن جامع في احد السبيلين عامدًا فعليه القضاء استدراكًا للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية ولا يشترط الانزال في المحلين اعتبارًا بالاغتسال وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وانما ذلك شبع وعن ابي حنيفة رح انه لا يجب الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتبارًا بالحد عنده والاصح انها تجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة انزل او لم ينزل خلافًا للشافعي رح لان الجناية تكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى

مسئله ۱۷ روزه دار اگر عمدًا قی پر دهن نماید پس بر و قضای آن لازم می آید بنا بر حدیثی که مذکور شد وکفاره لازم نمی آید چه صورت افطار یافته نشده است واگر قی پر دهن نباشد پس درینصورت نیز روزه می شکند نزد محمد رح بنا بر حدیث مذکور چه آن مطلق است ف ومقید نیست به اینکه قی پر دهن باشد ص ونزد ابی یوسف رح روزه نمی شکند زیرا چه قی پر دهن شمرده نمیشود لهذا بسبب آن وضو نمی شکند وبعد ازان باید دانست که اگر درصورت مذکوره آن قی قلیل بعد از برآمدن تا بدهن باز فرو رود در حلق روزه نمی شکند نزد ابی یوسف رح چه خروج آن معتبر نیست پس دخول بعد ازان ثابت ومعتبر نخواهد شد واگر آن قی کننده خود فرو برد آنرا پس درینصورت از ابی یوسف رح دو روایت است یکی اینکه روزه نمی شکند بنا بر وجهیکه مذکور شد ودوم اینکه روزه می شکند زیرا چه درینصورت عمل کثیر از دیافته شده چه او قصدًا قی کرد وبعد ازان خود آنرا فرو برد **مسئله ۱۸** روزه دار اگر فرو برد سنگ ریزه را یا خسته خرما را یا پارهٔ آهن را روزهٔ او می شکند زیرا چه صورت افطار یافته شد وکفاره لازم نمی آید بجهت آنکه معنی افطار ف که عبارت است از داخل شدن چیزی که از قبیل غذا است یا از قبیل دوا ص یافته نشده **مسئله ۱۹** روزه دار اگر جماع کند در قبل یا دبر کسی پس قضای آن برو لازم می آید چه روزه بسبب جماع می شکند وکفاره نیز لازم می آید بجهت کمال جنایت وباید دانست که درصورت جماع کردن در قبل ودبر برای لازم شدن قضا وکفاره انزال شرط نیست زیرا چه بسبب داخل کردن ذکر درین دو موضع غسل جنابت واجب میشود اگرچه انزال نشود پس همچنان کفاره نیز لازم خواهد شد وسر آن اینست که قضای شهوت بسبب آن متحقق میشود بدون انزال وشبع وسیری حاصل میشود وازابی حنیفه رح مرویست که بسبب جماع نمودن در دبر کفاره لازم نمی آید بنا بر آنکه دران حد لازم نیست نزد او رح واصح اینست که بسبب آن کفاره لازم می آید زیرا چه آن جنایت کامل است بسبب قضای شهوت **مسئله ۲۰** اگر شخصی جماع کند مرده را یا چار پایه را پس بر و کفاره لازم نمی آید انزال شود یا نشود ونزد شافعی رح درینصورت نیز کفاره لازم می آید ودلیل علمای ما رح اینست که سبب وجوب کفاره جنایت کامل است وآن درصورت مذکوره یافته نمیشود چه کمال جنایت بسبب قضای شهوت در محل مشتهی متحقق میشود

ولم يوجد ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة وقال الشافعي رح في قول لا تجب عليها لانها متعلقة بالجماع وهو فعله وانما هي محل الفعل وفي قول تجب ويتحمل الرجل عنها اعتبارا بماء الاغتسال ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر وكلمة من تنتظم الذكور والاناث ولان السبب جناية الافساد لا نفس الوقاع وقد شاركته فيها ولا يتحمل لانها عبادة او عقوبة ولا يجري فيها التحمل ولو اكل او شرب ما يتغذى به او ما يتداوى به فعليه القضاء والكفارة وقال الشافعي رح لا كفارة عليه لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت وبايجاب الاعتاق تكفيرا عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية ثم **قال** والكفارة مثل كفارة الظهار لما روينا ولحديث الاعرابي فانه قال يا رسول الله هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت

ومرده وچهارپایه محل مشتهی نیست وبعد ازان باید دانست که چنانکه نزد علمای ما بسبب جماع کفاره لازم می آید بر مرد همچنین لازم می آید بر زن نیز اگر زن بطوع ورضامندی تمکین نموده باشد وقول شافعی رح این است که کفاره بر زن لازم نمی آید زیراچه وجوب کفاره متعلق است بجماع وجماع فعل مرد است وجز این نیست که زن محل آن فعل است وقول دیگرا نیست که کفاره بر زن نیز لازم می آید ولیکن تحمل آن بنماید مرد اعنی مرد از جانب زن کفارهٔ وی را ادا کند ومراد ازین تحمل کفارهٔ مالی است نه روزهٔ کفاره ص واین بنا بر آنست که غسل جنابت واجب میشود بر زن نیز وبهای آب واجب میشود بر مرد ودلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که افطار کند در روز رمضان پس لازم میشود بروی آنچه لازم میشود بر ظهار کننده واین حدیث شامل است زن ومرد هردو را ودوم این است که سبب وجوب کفاره در صورت جماع جنایت است که عبارت است از فساد روزه نه عین جماع وزن شریک مرد است درجنایت مذکوره ودر کفاره تحمل جاری نیست زیراچه کفاره یا عبادت است یا عقوبت ودر هیچ یکی ازین هردو تحمل جاری نیست **مسئله ۲۱** اگر شخصی بعد از نیت روزه روزهٔ رمضان را بشکند باینطور که بخورد یا بنوشد چیزی را از قسم غذا یا دوا پس بر وی قضا وکفاره هردو لازم می آید وشافعی رح گفته است که بر وی کفاره نیست زیراچه وجوب کفاره در شرع بسبب جماع بخلاف قیاس است چه وجوب کفاره برای دفع گناه است ودفع آن بسبب توبه حاصل میشود پس از روی قیاس بسوی کفاره حاجت نیست وهرگاه وجوب کفاره در صورت جماع بخلاف قیاس است پس قیاس چیزی دیگر مثل اکل وشرب بر آن متصور نیست ودلیل علمای ما این است که سبب وجوب کفاره در صورت جماع جنایت است که عبارت است از افطار روزهٔ رمضان بر وجه کمال واین سبب در صورت اکل وشرب نیز متحقق است وهرگاه بجهت کفارهٔ این گناه در صورت جماع اعتاق بنده واجب است پس معلوم شد که توبه مکفر این گناه نیست چنانچه شافعی رح زعم کرده است **مسئله ۲۲** کفارهٔ شکستن روزهٔ ماه رمضان مثل کفاره ظهار است بجهت حدیثی که سابق مذکور شد و بجهت حدیث اعرابی که نزد پیغمبر صلعم آمد وگفت که یا رسول خدا هلاک شدم وهلاک کردم پس پیغمبر صلعم پرسید که چه کردی

قال واقعت امرأتی فی نهار رمضان متعمدا فقال صلی الله علیه وسلم اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتی هذه فقال صم شهرین متتابعین فقال هل جاءنی ما جاءنی الا من الصوم فقال اطعم ستین مسکینا فقال لا اجد فامر رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یؤتی بفرق من تمر و یروی بعرق فیه تمر خمسة عشر صاعا و قال فرقها علی المساکین فقال والله ما بین لابتی المدینة احد احوج منی و من عیالی فقال کل انت و عیالك یجزیك ولا یجزی احدا بعدك وهو حجة علی الشافعی رح فی قوله یتخیر لان مقتضاه الترتیب وعلی مالك رح فی نفی التتابع للنص علیه ومن جامع فیما دون الفرج فانزل فعلیه القضاء لوجود الجماع معنی ولا کفارة علیه لانعدامه صورة ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارة لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایة فلا یلحق به غیره ومن احتقن او استعط او اقطر فی اذنه افطر لقوله صلی الله علیه وسلم الفطر مما دخل و لوجود معنی الفطر وهو وصول ما فیه صلاح البدن الی الجوف ولا کفارة علیه لانعدامه صورة

پس گفت اعرابی که قصدًا جماع کردم زن خود را در روزهٔ رمضان پس فرمود پیغمبر صلعم که یک بنده آزاد کن گفت که من مالک بنده نیستم پس فرمود پیغمبر صلعم که دو ماه پی درپی روزه دار گفت که انچه برمن آمد پس آن نیامد برمن مگر بجهت روزه پس فرمود پیغمبر صلعم که شصت مسکین را طعام بده گفت که این قدر طعام نزد من نیست پس امر کرد آن سرور صلعم مر خادمان خود را که یک فرق سرخ که سه پیمانه است اعنی بعض گفته اند که دران شانزده رطل می گنجد و بعضے گفته اند که سرخ هشتاد و سه رطل است وبعضی گفته اند که سی و شش رطل وبعضی گفته اند که شصت رطل سرخ مع خرما وبرا بدهید وفرمود مر آن اعرابی را که بخش کن آنرا به مسکینان اعرابی گفت که والله نیست درمیان مدینه کسی محتاج تر از من و از عیال من پس فرمود پیغمبر صلعم که بخور این را تو و بخورد عیال تو و کفایت خواهد کرد ترا برای کفاره واین مخصوص به تست وسوای تو کسی دیگر را کفایت نخواهد کرد و باید دانست که نزد علمای ما کفاره ترتیبی که در حدیث مذکور است واجب است وحدیث مذکور حجت است بر شافعی رح در مختار گردانیدن صاحب کفاره یکی ازین سه چیز بدون ترتیب زیراچه مقتضای آن حدیث ترتیب است ونیز حجت است بر مالک رح در نفی تتابع روزه زیراچه در حدیث مذکور به آن نص است **مسئله ۲۳** اگر شخصی جماع کند در غیر قبل و دبر و بسبب آن انزال شود پس روزهٔ او می شکند وقضای آن بر و لازم می آید بسبب آنکه جماع معنًی از و یافته شده است وکفارهٔ آن بر و لازم نمی آید زیراچه جماع صورةً درینصورت یافته نشده است **مسئله ۲۴** بسبب شکستن روزهٔ غیر رمضان کفارهٔ لازم نمی آید زیراچه شکستن روزهٔ رمضان جنایت عظیم است پس شکستن روزه دیگر به آن ملحق نخواهد شد **مسئله ۲۵** بسبب حقنه نمودن روزه می شکند وهمچنین بسبب دوا انداختن در بینی وگوش بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که بسبب در آمدن چیزی در اندرون بدن روزه می شکند وبجهت آنکه درینصورت یافته میشود معنی افطار که عبارت است از در آمدن چیزی که دران اصلاح بدن است در جوف بدن و درصورت مذکور کفاره لازم نمی آید زیراچه صورت اکل که عبارت است از خائیدن و فرو بردن در صورت مذکوره یافته نمیشود

ولو اقطر فی اذنیه الماء او دخله لا یفسد صومه لانعدام المعنی والصورة بخلاف ما اذا دخله الدهن ولو داوی جائفة او امة بدواء فوصل الی جوفه او دماغه افطر عند ابی حنیفة رہ والذی یصل هو الرطب وقالا لا یفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخری کما فی الیابس من الدواء وله ان رطوبة الدواء تلاقی رطوبة الجراحة فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف بخلاف الیابس لانه ینشف رطوبة الجراحة فینسد فمها ولو اقطر فی احلیله لم یفطر عند ابی حنیفة رہ وقال ابو یوسف رہ یفطر وقول محمد رہ مضطرب فیه فکانه وقع عند ابی یوسف رہ ان بینه وبین الجوف منفذا ولهذا یخرج منه البول ووقع عند ابی حنیفة رہ ان المثانة بینهما حائل والبول یترشح منه وهذا لیس من باب الفقه ومن ذاق شیئا بفمه لم یفطر لعدم الفطر صورة ومعنی ویکره له ذلک لما فیه من تعریض الصوم علی الفساد ویکره للمرأة ان تمضغ لصبیها الطعام اذا کان لها منه بد لما بینا

مسئله ۲۶ اگر روزه دار در گوش خود آب داخل کند یا آب از خود داخل شود در گوش او پس درین هر دو صورت روزه نمی شکند زیرا چه درین هر دو صورت اکل یافته نمیشود نه صورةً نه معنیً بخلاف آنکه اگر در گوش روزه دار روغن در آید ف چه دران اصلاح بدن است ص مسئله ۲۷ اگر بر شکم شخصی جراحتی باشد که درجوف آن رسیده باشد یا بر سر او جراحتی باشد که در دماغ او رسیده باشد و شخص مذکور دوا کند آن جراحت خود را به دوائیکه میرسد در جوف یا در دماغ او پس روزهٔ او می شکند نزد ابی حنیفه رح و مراد از دواے مذکور دوای رطب است ف نه دوای خشک چه آن در جوف نمیرسد ص وصاحبین رح گفته اند که درصورت مذکوره روزهٔ او نمی شکند زیرا چه یقینًا معلوم نیست که دوا در جوف و دماغ او رسیده است بجهت آنکه منفذ گاهی بند میشود و گاهی وا میشود ف پس بسبب دوای تر روزه نخواهد شکست ص چنانچه بسبب دوای خشک نمی شکند و دلیل ابی حنیفه رح انیست که رطوبت دوا و رطوبت جراحت بهم آمیخته میل میکند بسوی اسفل پس میرسد ف بجوف و دماغ ص بخلاف دوای خشک چه آن نشف میکند رطوبت جراحت را پس بسبب آن دهن جراحت بند می شود مسئله ۲۸ اگر شخصی در سوراخ ذکر خود چیزی از دوا تقطیر نماید پس روزه او نمی شکند نزد ابی حنیفه رح و ابو یوسف رح گفته است که روزهٔ او می شکند و قول محمد رح درین مسئله مضطرب است و وجه قول ابی یوسف رح موافق زعم او این است که از ذکر تا جوف منفذی است لهذا بول از ان بیرون میشود و وجه قول ابی حنیفه رح موافق زعم او انیست که ف از ذکر تا جوف منفذی نیست بلکه ص مثانه حائل است میان آن هر دو و بول از راه مثانه می چکد و این از باب فقه نیست ؛ مسئله ۲۹ اگر شخصی چیزی از طعام در دهن خود بگیرد برای دریافتن مزهٔ آن و فرو نبرد آنرا پس روزه او نمی شکند زیرا چه درینصورت اکل و شرب اصلا یافته نمیشود نه صورةً نه معنیً ولیکن آن مکروه است زیرا چه دران ترک احتیاط است بجهت آنکه احتمال است که چیزی در حلق در آید و فرو رود مسئله ۳۰ مکروه است مرزن را که برای طفل خود طعام را نخاید ولیکن وقتی مکروه است که ویرا از ان گزیر باشد و وجه کراهیت این آنست که در مسئله سابق مذکور شد

ولا بأس اذا لم يجد منه بدا صيانة للولد الا ترى ان لها ان تفطر اذا خافت على ولدها ومضغ العلك لا يفطر الصائم لانه
لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئما يفسد لانه يصل اليه بعض اجزائه وقيل اذا كان اسود يفسد وان كانت
ملتئما لانه لا يتفتت الا انه يكره للصائم لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولانه يتهم بالافطار ولا يكره للمرأة
اذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال على ما قيل اذا لم يكن من علة وقيل لا يستحب
لما فيه من التشبيه بالنساء ولا بأس بالكحل ودهن الشارب لانه نوع ارتفاق وهو ليس من محظور الصوم وقد ندب
النبي صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون
الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر
المسنون وهو القبضة ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال
الصائم السواك من غير فصل وقال الشافعي رح يكره بالعشي لما فيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف

داما وقتی که ویرا از آن گزیر نباشد پس درین هنگام خائیدن طعام برای طفل خود ویرا مکروه نیست بجهت محافظت فرزند صغیر و محافظت
آن برو واجب ست لهذا اگر ویرا خوف هلاکت طفل خود باشد افطار کردن ویرا جائز است مسئله ۲۱ بسبب خائیدن
چیزی که بسبب آن بن دندان محکم میشود و آنرا علک میگویند ف چون کندر وغیره ص روزه نمی شکند زیرا چه آن در جوف نمیرسد
وبعضی گفته اند که بسبب آن روزه می شکند مگر وقتیکه مرکب باشد چه اگر مرکب نباشد بعض اجزای آن در جوف میرسد و بعضی
گفته اند که بسبب خائیدن علک سیاه روزه می شکند اگرچه مرکب باشد زیرا چه علک سیاه بسبب خائیدن گداخته می شود و به حلق
میرسد و باید دانست که نزد کسیکه بسبب خائیدن علک روزه نمی شکند خائیدن آن مکروه است مر روزه دار را بجهت آنکه دران
احتمال فساد روزه است و بجهت آنکه آن منشای تهمت افطار است و باید دانست که خائیدن علک مر زنان را مکروه نیست وقتیکه
روزه دار نباشند چه آن قائم مقام مسواک است در حق زنان و بعضی گفته اند که مردان را خائیدن علک بغیر علت مکروه است اگرچه
روزه دار نباشند زیرا چه دران مشابهت با زنان است مسئله ۲۲ روزه دار را سرمه در چشم کشیدن و روغن بر سبلت مالیدن مضائقه
نیست چه این نوعی از انتفاع است و منافی روزه نیست ف نه صورةً نه معنیً ص و باید دانست که پیغمبر صلعم ترغیب داده است در روز
عاشورا بدو چیز یکی اکتحال اعنی سرمه کشیدن در چشم و دوم روزه داشتن و باید دانست که سرمه کشیدن در چشم مردان مضائقه نیست اگر به قصد
تداوی باشد نه بقصد زینت و همچنین روغن مالیدن در سبلت نیز مستحب است اگر بقصد زینت نباشد چه روغن مالیدن بمنزله خضاب
است و مرد را نباید که روغن در ریش بمالد تا ریش دراز گردد وقتیکه ریش او بمقدار مسنون باشد و مسنون بمقدار قبضه است مسئله ۲۳
روزه دار را استعمال مسواک تر خواه سبز یا تر بآب مضائقه نیست خواه در اول روز خواه در آخر آن زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم
فرموده است که بهترین خصلتهای روزه دار استعمال مسواک است و این حدیث مطلق است ف و دران تفصیل نیست میان
خشک و تر و میان اول روز و آخر روز ص و شافعی رح گفته است که روزه دار را استعمال مسواک در آخر روز مکروه است
زیرا چه بسبب آن زائل میشود اثر روزه که نیک و محمود است و آن عبارت است از بوئی که در دهن روزه دار حادث میشود بسبب رفتن

فشابه دم الشهيد قلنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم ولا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء لما روينا **فصل** ومن كان مريضا في رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضى وقال الشافعي رح لا يفطر هو يعتبر خوف الهلاك او فوات العضو كما يعتبر في التيمم ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد تفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه وان كان مسافرا لا يستضر بالصوم فصومه افضل وان افطر جاز لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض فانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى الحرج وقال الشافعي رح الفطر افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر ولنا ان رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى وما رواه محمول على حالة الجهد واذا مات المريض والمسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر ولو صح المريض واقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة والاقامة لوجود الادراك بهذا المقدار وفائدته وجوب الوصية بالاطعام

واین بوی مانند خون شهید است پس ازالهٔ آن نباید کرد وعلمای مذهب حنفی جواب میدهند ومیگویند که بوی اثر عبادت پس اخفای آن سزاوار است بخلاف خون شهید چه این اثر ظلم است والله اعلم

فصل مسئله ۱- اگر شخصی در ماه رمضان بیمار باشد وبترسد ازینکه اگر روزه خواهد داشت بیماری او زیاده خواهد شد پس جائز است او را که روزه ندارد وبعد از یافتن صحت قضا کند آن را وشافعی رح گفته است که بیمار را افطار کردن در روز رمضان جائز نیست مگر وقتیکه خوف هلاکت باشد یا خوف تلف شدن عضوی از اعضا باشد مانند تیمم وعلمای ما میگویند که زیادتی بیماری وامتداد آن گاهی موجب هلاکت میشود پس احتراز از ان واجب است **مسئله ۲**- مسافر را اگر روزه داشتن ضرر نباشد پس افضل انیست که روزه دارد ومعهذا اگر روزه ندارد جائز است زیرا چه سفر خالی از مشقت نمی باشد پس نفس سفر عذر گردانیده شد بخلاف بیماری چه در بیماری گاهی تخفیف میشود بسبب روزه لهذا در بیماری شرط نموده شد که موجب ضرر باشد وشافعی رح گفته است که مسافر را روزه نداشتن افضل است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که در حالت سفر روزه داشتن نیکو نیست ودلیل علمای ما این است که ماه رمضان افضل است به نسبت ماههای دیگر پس ادای روزه در ماه رمضان اولی خواهد شد وحدیثی که شافعی رح آورده است پس مراد از ان انیست که اگر روزه داشتن در سفر موجب جهد ومشقت باشد پس روزه داشتن نیکو نیست **مسئله ۳**- اگر بیماری بیمار امتداد کشد وبعد از گذشتن ماه رمضان نیز باقی ماند وبعد از ان بیمار ند کور بمیرد پس قضای روزه رمضان بر او واجب نیست وهمین حکم مسافر است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که هر که در ماه رمضان بیمار باشد یا مسافر پس باید که در ایام دیگر روزه رمضان را قضا نماید وبیمار ومسافر مذکور ایام دیگر را نیافتند **مسئله ۴** اگر بیمار بعد از گذشتن ماه رمضان صحت یابد یا مسافر بعد از گذشتن ماه رمضان مقیم گردد قضای روزه رمضان بر آنها لازم می آید بقدر ایام صحت واقامت چه آنها آن قدر از ایام دیگر را یافتند وباید دانست که فائدهٔ این وجوب قضا بر بیمار ومسافر مذکور این است که بر آنها واجب است که وصیت نمایند کسی را به اینکه بعوض هر روزه نصف صاع از گندم یا یک صاع از جو وغیره مانند صدقه فطر بفقیران بدهد

وذکر الطحاوی رہ خلافًا فیه بین ابی حنیفة رہ وابی یوسف رہ وبین محمد رہ ولیس بصحیح وانما الخلاف فی النذر والفرق

لهما ان النذر سببٌ فیظهر الوجوب فی حق الخلف وفی هذه المسئلة السبب ادراك العدة فیتقدر بقدر

ما ادرك وقضاء رمضان ان شاء فرّقه وان شاء تابعه لاطلاق النص لکن المستحب المتابعة مسارعة

الی اسقاط الواجب وان اخّره حتّی دخل رمضان اخر صام الثانی لانه فی وقته وقضی الاول بعدہ لانه وقت القضاء

وباید دانست که طحاوی رح ذکر کرده است که درین اختلاف است میان ابی حنیفه وابی یوسف رح ومیان محمد رح ف وآن اختلاف انیست که نزد شیخین رح قضای جمیع روزه ماه رمضان لازم است مر بیمار را اگر یک روز هم صحت یابد بعد از گذشتن ماه رمضان ونزد محمد رح لازم میشود مر اورا قضای روزه رمضان بمقدار ایام صحت ص واین صحیح نیست ف بلکه آنها متفق اند برینکه لازم نیست مر اورا مگر قضای روزه ها بمقدار ایام صحت پس وصیت کردن بفدیه همان قدر روزه ها بر او لازم است ص وجز این نیست که اختلاف است ف میان شیخین رح ومیان محمد رح ص درصورت نذر ف وآن انیست که اگر شخصے نذر کند روزه یک ماه معین را وبعد ازان دران ماه بیمار شود پس اگر یک روز نیز از بیماری صحت وشفا یابد وبعد ازان بمیرد پس نزد شیخین رح لازم می آید مر اورا که وصیت کند بفدیه دادن برای روزه تمام ماه مذکور ونزد محمد رح لازم نیست مر اورا مگر وصیت کردن بفدیه دادن برای روزه های آن قدر روزها که دران صحت یافته شود ص ودلیل شیخین رح انیست که نذر مذکور سبب وجوب روزه تمام آن ماه است پس درصورت مذکورهٔ اثر آن ظاهر خواهد شد در حق خلف آن که فدیه است بخلاف قضای روزه رمضان چه قضای روزه آن قدر روزه ها بر او لازم است که در آن صحت یافته بود بعد از ماه رمضان زیراچه درینصورت سبب وجوب قضا یافتن ایام دیگر است ف پس هر قدر ایام دیگر را که خواهد یافت قضای روزه بمقدار آن واجب خواهد شد ص مسئله ۵ روزه های رمضان که فوت شود قضا کردن آن پی در پی ضرور نیست بلکه قضا کننده مختار است اگر خواهد متفرق قضا کند آن را واگر خواهد پی در پے قضا کند زیراچه نصیکه دلالت میکند بر وجوب قضا مطلق است ف و هر دو طور را شامل است ص ولیکن مستحب انیست که پی در پی قضا کند تا اسقاط واجب بزودی حاصل شود مسئله ۶ اگر شخصے قضا نه کرد روزه های رمضان را که فوت شده بود حتی که رمضان دیگر رسید پس باید که ادا کند روزهٔ رمضان موجود را چه وقت آن موجود است وبعد ازان قضا کند روزهٔ رمضان گذشته را چه آن وقت قضاست بر شخص مذکور

ولا فدية عليه لان وجوب القضاء على التراخي حتى كان له ان يتطوع والحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولديهما افطرتا وقضتا دفعا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر ولا فدية عليهما خلافا للشافعی رح فيما اذا خافت على الولد هو يعتبره بالشيخ الفاني ولنا ان الفدية بخلاف القياس في الشيخ الفاني والفطر بسبب الولد ليس في معناه لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلا والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات والاصل فيه قوله تعالى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ قيل معناه لا يطيقونه ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به اطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من برّ اوصاعا من تمر او شعير لانه عجز عن الاداء في اخر عمره فصار كالشيخ الفاني ثم لا بد من الايصاء عندنا

وبسبب تاخير قضاى رمضان اول تا برمضان ديگر فديه واجب نميشود زيراچه ديرا تاخير آن جائزست ولهذا وى راجائزست كه بعد از گذشتن رمضان اول روزه نفل دارد اگر خواهد **مسئله ٧** - زن حامل يا زن شير دهنده صغير را اگر بسبب روزه داشتن خوف هلاكت باشد درحق آنها يا درحق صغير آنها پس آنها را جائز است كه افطار نمايند براى دفع حرج وبعد از ان در وقت قدرت آن قضاى آن نمايند وبر آنها كفاره لازم نمى آيد زيراچه آنها افطار نموده اند بسبب عذر وهمچنين بر آنها فديه نيز لازم نيست وشافعى رح ميگويد كه درصورت خوف هلاكت درحق ولد فديه بر آنها لازم مى آيد وشافعى رح اينهارا درينصورت بر شيخ فانى قياس نموده است وعلماى ما ميگويند كه وجوب فديه درحق شيخ فانى خلاف قياس است ف وزن مذكوره بجهت خوف هلاكت فرزند درمعنى شيخ فانى نيست ص زيراچه شيخ فانى را خوف هلاكت خود است وروزه براو واجب است وبعد از وجوب از اداى آن عاجز شده است بسبب خوف مذكور بخلاف زن مذكوره چه ويرا خوف هلاكت فرزند است وروزه واجب است براو نه برفرزند مذكور **مسئله ٨** شيخ فانى كه بروزه داشتن قادر نيست جائزاست ويرا كه افطار كند وبجهت هر روزه نصف صاع گندم يا يک صاع از جو وخرما بدهد بمسكينان چنانچه كفاره ميدهد ودليل اين مسئله آية قرآن است چه خدايتعالى در قرآن مجيد فرموده است كه فديه واجب است بركسانيكه طاقت روزه نميدارند **مسئله ٩** اگر شيخ فانى بعد از اداى فديه قادر شود بر روزه داشتن پس حكم فديه دادن باطل ميگردد وروزه داشتن براو واجب ميشود زيراچه فديه دادن خلف روزه است وشرط خلف شدن آن انيست كه او از اصل عاجز باشد دائما **مسئله** اگر بر شخصى كه برذمه او قضاى رمضانست پس ولى او را لازم است كه از جانب او فديه دهد وفديه هر روزه نصف صاع از گندم است ويک صاع از جو وخرما است وليكن اين فديه دادن از جانب او ولى او را وقتى لازم است كه وصيت كرده باشد بآن ودليل مسئله انيست كه شخص مذكور در آخر عمر عاجز گشت از اداى روزه پس مانند شيخ فانى گشت وبعد از ان بايد دانست كه براى لازم شدن فديه بر ولى او وصيت شرطست نزد علماى ما

خلافاً للشافعی رح وعلی هذا الزکوة هو یعتبرہ بدیون العباد اذ کل ذلک حق مالی یجری فیه النیابة و لنا انه عبادة ولابد
فیه من الاختیار وذلک فی الایصاء دون الوراثة لانها جبریة ثم هو تبرع ابتداءً حتی یعتبر من الثلث
والصلوة کالصوم باستحسان المشائخ وکل صلوة تعتبر بصوم یوم هو الصحیح ولا یصوم عنه الولی ولا یصلی
لقوله صلی الله علیه وسلم لایصوم احدٌ عن احد ولا یصلی احد عن احدٍ ومن دخل فی صلوة التطوع او فی
صوم التطوع ثم افسده قضاه خلافاً للشافعی رح له انه تبرع بالمؤدی فلا یلزمه مالم یتبرع به ولنا ان
المؤدی قربة وعمل فتجب صیانته بالمضی عن الابطال و اذا وجب المضی وجب القضاء بترکه
ثم عندنا لایباح الافطار فیه بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا ویباح
بعذرٍ والضیافة عذر لقوله صلی الله علیه وسلم افطروا قض یوماً مکانه

ونزد شافعی رح شرط نیست وہمین اختلاف ست در زکوة **ف** اعنی شخصیکه ادای زکوة برو واجب شده است اگر پیش از ادای زکوة بمیرد پس نزد علمای ما ولی ویرا لازمست که از جانب او زکوة ادا نماید بشرطیکه وصیت کرده باشد بآن ونزد شافعی رح ولی ویرا باید که زکوة از جانب او ادا نماید و وصیت برای آن شرط نیست **ص** ودلیل شافعی رح انیست که فدیۂ روزه وزکوة حق مالی است که دران نیابت جاری است مانند دینهای عباد ودلیل علمای ما این است که ادای فدیه روزه وادای زکوة عبادت است پس ضرور است که اختیار مکلف باشد واختیار او یافته نمیشود مگر بانطور که وصیت نماید بآن زیراچه ارث جبریست نه اختیاری وبعد ازان باید دانست که وصیت مذکوره تبرع است در ابتدا لهذا در ثلث مال جاری نموده میشود وباید دانست که نزد مشائخ نماز مانند روزه است در حکم فدیه از روی استحسان وهر نماز بمنزلۂ یک روزه است وہمین صحیح است **مسئله** جائز نیست که ولی میت روزه دارد ونماز گذارد از جانب او زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که کسی از جانب کسی روزه ندارد ونه کسی نماز گذارد از جانب کسی **مسئله** اگر شخصے شروع نماید در روزۂ نفل یا در نماز نفل وبعد ازان فاسد کند آنرا پس بر او قضای آن لازم است وشافعی رح میگوید که لازم نیست وشخص مذکور در هر قدر که از روزه ونماز نفل بجا آورده است متبرع است پس ویرا لازم نیست که در مقدار باقی تبرع نماید ودلیل علمای ما انیست که هر قدر از نماز وروزه نفل که **ف** بعد از شروع **ص** بجا آورده است عبادت وعمل **ف** نیک **ص** است پس اهتمام باقی برای محافظت آن قدر واجب است **ف** پس ضرور است که باقی را با تمام رساند که تا آن قدر که بعمل آورده است باطل نگردد چه ابطال عمل نیک منع است در شرع **ص** وهرگاه اتمام باقی واجب گشت پس بسبب ترک آن قضا لازم خواهد شد **مسئله** اگر شخصے در روزه نفل شروع نماید پس او را **ف** پیش از زوال نیز **ص** افطار کردن بغیر عذر جائز ومباح نیست بنا بر یکے از دو روایت بجهت آنکه دران ابطال عمل نیک لازم می آید ولیکن باید دانست که بسبب عذر ویرا افطار کردن **ف** پیش از زوال **ص** مباح است وباید دانست که ضیافت عذر است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است ورحق کسیکه صاحب روزه نفلست اور اکسی ضیافت نمود که افطار کن وعوض آن یک روزه قضا کن

واذا بلغ الصبی او اسلم الکافر فی رمضان امسکا بقیة یومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطرا فیه لا قضاء علیهما لان الصوم غیر واجب فیه وصاما مابعده لتحقق السبب والاهلیة ولم یقضیا یومهما ولا ما مضی لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلوة لان السبب فیها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلیة عنده وفی الصوم الجزء الاول والاهلیة منعدمة عنده وعن ابی یوسف انه اذا زال الکفر او الصبی قبل الزوال فعلیه القضاء لانه ادرك وقت النیة وجه الظاهر ان الصوم لا یتجزی وجوبا واهلیة الوجوب منعدمة فی اوله الا ان للصبی ان ینوی للتطوع فی هذه الصورة دون الکافر علی ما قالوا لان الکافر لیس من اهل التطوع ایضا والصبی اهل له واذا نوی المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوی الصوم اجزاه لان السفر لا ینافی اهلیة الوجوب ولا صحة الشروع وان کان فی رمضان فعلیه ان یصوم

مسئله ۱۴ اگر صبی بالغ گردد یا کافر مسلمان شود در روز ماه رمضان پس باید که در باقی آن روز امساک نماید ف و چیزی شکننده روزه بعمل نیارد ص برای ادای حق وقت بمشابهت روزه داران و معهذا اگر افطار نماید ف در باقی روز مذکور ص پس بر او قضای آن لازم نمی آید زیرا چه روزه داشتن دران وقت واجب نیست بر انها و بعد از ان روز در روز دیگر باید که روزه دارند زیرا چه سبب وجوب روزه و اهلیت آن هر دو متحقق شد و بر آنها قضای روزه های گذشته واجب نیست نه قضای روزه آن روز که دران بالغ یا مسلمان گشت و نه قضای روزه های گذشته سوای آن چه آنها بآن مخاطب و مکلف نیند بخلاف نماز ف چه اگر صبی بالغ شود یا کافر مسلمان شود در آخر وقت نماز پس بر او قضای آن نماز واجب میشود ص زیرا چه سبب وجوب نماز وقتی جزو متصل به آدای آنست و در صورت مذکوره اهلیت نماز نزد آن جزو یافته میشود و سبب وجوب روزه رمضان جزو اول از روز است ف و در صورت بالغ شدن صبی یا مسلمان شدن کافر در روز رمضان ص اهلیت آنها در جزو اول آن یافته نمیشود و از ابی یوسف رح مرویست که اگر مسلمان شود کافر یا بالغ شود صبی پیش از زوال پس درینصورت بر آنها قضای روزه آنروز لازم است زیرا چه آنها درینصورت وقت نیت را یافتند و آنچه اول مذکور شد ظاهر روایت است و وجه آن انیست که وجوب روزه متجزی نیست چنانچه ادای آن متجزی نیست و در صورت مذکوره آنها را اهلیت وجوب نیست در اول آن روز ولیکن باید دانست که درصورتیکه صبی بالغ شود پیش از وقت زوال جائز است اورا که نیت روزه نفل نماید دران روز و اگر کافر مسلمان شود پیش از وقت زوال پس وی را جائز نیست که نیت روزه نفل نماید در آنروز زیرا چه کافر را اهلیت روزه نفل نیز نبود در اول روز و صبی را اهلیت روزه نفل بود **مسئله ۱۵** اگر مسافر را نیت افطار باشد و بعد از ان داخل شود در شهر خود پیش از وقت زوال و بعد از ان نیت روزه نماید جائز است ف خواه روزه نفل باشد خواه روزه فرض ص زیرا چه سفر منافی اهلیت وجوب نیست و نه منافی صحت شروع در روزه نفل بلکه اگر مسافر پیش از وقت زوال در ماه رمضان داخل شود در شهر خود واجب است بر او که نیت روزه رمضان نماید

لزوال المرخص فی وقت النیة الا تری انه لو کان مقیما فی اول الیوم ثم سافر لا یباح له الفطر ترجیحا لجانب الاقامة فهذا اولی

الا انه اذا افطر فی المسئلتین لا تلزمه الکفارة لقیام شبهة المبیح ومن اغمی علیه فی رمضان لم یقض الیوم الذی

حدث فیه الاغماء لوجود الصوم فیه وهو الامساک المقرون بالنیة اذ الظاهر وجودها منه وقضی ما بعده

لانعدام النیة وان اغمی علیه اول لیلة منه قضاه کله غیر یوم تلک اللیلة لما قلنا وقال مالک لا یقضی ما بعده

لان صوم رمضان عنده یتادی بنیة واحدة بمنزلة الاعتکاف وعندنا لا بد من النیة لکل یوم لانها عبادات

متفرقة لانه یتخلل بین کل یومین مالیس بزمان لهذه العبادة بخلاف الاعتکاف ومن اغمی علیه فی رمضان کله قضاه لانه

نوع مرض یضعف القوی ولا یزیل الحجی فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط ومن جن فی رمضان کله لم یقضه خلافا لمالک

زیرا چه موجب اباحت افطار که سفر بود در وقت جواز نیت زائل گشت چه پیش وقت مذکور وقت نیت است لهذا اگر شخصے
مقیم باشد در اول روز رمضان وبعد از ان سفر اختیار کند ومسافر شود پس وی را دران روز افطار مباح نیست پس در
صورتیکه مسافر مقیم گردد پیش از وقت زوال بطریق اولی مباح نخواهد شد وی را افطار در روز رمضان ولیکن درین هردو
صورت اگر افطار کند شخص مذکور کفاره بر او لازم نمی آید بجهت شبهه اباحت افطار مسئله ۶ اگر شخصے در رمضان
مغمی علیه گردد ف اغنی بیهوش گردد ص پس بر او واجب نیست قضا نمودن روزه آن روز که در آن بیهوشی عارض
شده است چه روزه آن روز صحیح است بجهت آنکه ظاهر همین است که شخص مذکور نیت روزه آن روز نموده باشد پس امساک
با نیت روزه یافته شد و همین حقیقت روزه است وقضا کند روزه روزها که بعد آن روز است چه در روزهاے دیگر
نیت یافته نشده است واگر شخصے بیهوش شود شب اول از رمضان پس قضا خواهد کرد تمام روزه های رمضان را مگر روزه
غرۂ رمضان را چه ظاهر انیست که نیت روزه درین شب کرده باشد وامام مالک رح گفته است که بر او قضاے روزه های
دیگر سوای غرۂ نیز واجب نیست زیرا چه روزه تمام رمضان بیک نیت ادا میشود نزد مالک رح چنانچه اعتکاف یک ماه بیک
نیت جائز میشود ونزد علمای ما برای هر روزه رمضان نیت علیحده ضرور است زیرا چه روزه هر روز عبادت علیحده است
بجهت آنکه میان هر دو روز فاصل میشود زمانه که وقت روزه نیست بخلاف اعتکاف یک ماه چه آن عبادت واحد
است ف بجهت آنکه میان اعتکاف دو روز ص فاصل نیست زمانه که قابل اعتکاف نباشد مسئله ۷ اگر بر شخصے
حالت اغماء اغنی بیهوشی ص در تمام ماه رمضان مستولی باشد پس او روزه تمام رمضان قضا خواهد کرد زیرا چه اغماء نوعی از
بیماری است که بسبب آن قوای انسان ضعیف میگردد وعقل از زائل نمیشود پس بیماری مذکور عذر است که بسبب آن تاخیر
روزه جائز میشود نه که بسبب آن روزه او ساقط میگردد مسئله ۸ اگر شخصے دیوانه گردد در ماه رمضان ودر تمام ماه دیوانه
باشد پس بر او قضای آن واجب نیست اصلا وامام مالک رحمه الله میگوید که قضاے آن هم واجب است

هو يعتبره بالاغماء ولنا ان المسقط هو الحرج والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج وان افاق المجنون فى بعضه قضى ما مضى خلافا لزفر رح والشافعى رح هما يقولان لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء يرتب عليه وصار كالمستوعب ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفى الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا يحرج فى ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج فى الاداء فلا فائدة وتمامه فى الخلافيات ثم لا فرق بين الاصلى والعارضى قيل هذا فى ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبى فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار بعض المتاخرين ومن لم ينو فى رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية فى حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اى وجه يؤديه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب للفقير

چنانچه در صورت اغما واجب میشود قضای آن و دلیل علمای ما اینست که موجب سقوط قضا نیست بگر لزوم حرج و حالت اغما در تمام ماه ثابت نمیماند عادةً ف تا حرج لازم آید ص پس ف در واجب گردانیدن قضا در صورت اغما ص حرج لازم نمی آید و جنون و دیوانگی در تمام ماه ثابت و برقرار میماند پس ش در ینصورت بسبب واجب گردانیدن قضای روزهٔ رمضان براو ص حرج لازم می آید مسئله ۱۹ اگر دیوانه هوشیار شود در بعض ایام رمضان پس واجب میشود براو قضای روزه گذشته و زفر و شافعی رح میگویند که براو ادای روزه های گذشته واجب نیست بسبب عدم اهلیت ف پس قضای آن نیز براو واجب نخواهد شد ص چه وجوب قضا فرع وجوب اداست و این دیوانه مانند آن دیوانه است که در تمام ماه دیوانه باشد و دلیل علمای ما اینست که سبب وجوب روزهٔ رمضان ماه رمضان است و آن متحقق است و دیوانه اهلیت این دارد که برذمهٔ او چیزی واجب شود و در واجب گردانیدن روزه برذمهٔ دیوانه مذکور فائده است و آن اینست که روزه از و مطلوب خواهد شد بطوری که حرج لازم نشود در ادای آن بخلاف دیوانه که در تمام ماه دیوانه باشد چه اگر روزهٔ رمضان براو واجب شود حرج لازم می آید در وجوب روزه پس در حق او فائده نیست و تمام این در خلافیات مذکور است و بعد ازان باید دانست که جنون اصلی و جنون عارضی هر دو برابر است در انچه مذکور شد و بعضی گفته اند که این ظاهر روایت است و از محمد رح مرویست که میان اصلی و عارضی فرق است زیرا چه شخصیکه بالغ شود در حالت جنون او در حکم صبی است پس او مکلف نیست بخلاف آنکه اگر کسے بالغ شود در حالت ثبات عقل و هوش و بعد ازان دیوانه گردد چه او مخاطب و مکلف میشود و این مختار بعض متاخرین است مسئله ۲۰ اگر شخصے در ماه رمضان اصلا نیت نه کند نه نیت روزه و نه نیت افطار پس براو قضای آن لازم است و زفر رح گفته است که ادا میشود روزه او ف و قضای آن براو لازم نمی آید ص زیرا چه نزد او روزهٔ رمضان بدون نیت ادا می شود در حق کسیکه صحیح البدن و مقیم باشد زیرا چه امساک در روزهٔ رمضان واجب ست براو پس بهر وجه که یافته خواهد شد واقع خواهد شد از روزهٔ رمضان چنانچه اگر هبه کند کسی تمام نصاب بفقیر بدون نیت زکوة ف ادا میشود زکوة

ولنا ان المستحق الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية وفي هبة النصاب وجدت نية القربة على ما مر في الزكوة ومن اصبح غير ناو للصوم فاكل لا كفارة عليه عند ابي حنيفة رح وقال زفر عليه الكفارة لانه يتادى بغير النية عنده وقال ابو يوسف ومحمد اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب ولابي حنيفة ان الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا بالنية واذا حاضت المرأة او نفست افطرت وقضت بخلاف الصلوة لانها تحرج في قضائها وقد مر في الصلوة واذا قام المسافر او طهرت الحائض في بعض النهار امسكا بقية يومهما وقال الشافعي لا يجب الامساك وعلى هذا الخلاف كل من صار اهلا للزوم ولم يكن كذلك في اول اليوم هو يقول التشبيه خلف فلا يجب الا على من يتحقق الاصل في حقه كالمفطر متعمدا او مخطيا ولنا انه وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا

ص ودلیل علمای ما این است که امساک در روز رمضان واجب است بطوری که عبادت شود و عبادت نمیشود بدون نیت و مسئله هبه نمودن نصاب مر فقیر را که نظیر آورده است آن را زفر رح پس در ان نیت زکوة یافته می شود بجهت آنکه هبه نمودن مر فقیر را تصدق است پس نیت هبه عین نیت تصدق است به اعتبار معنی ص چنانچه بیان این در کتاب الزکوة گذشته است **مسئله ۲۱** اگر شخصی در ماه رمضان بوقت شب نیت روزه نکرد حتی که صبح گشت و بعد از ان خورد چیزی پس بر او کفاره لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح و زفر رح گفته است که بر او کفاره لازم است زیرا چه نزد او روزه رمضان بغیر نیت ادا میشود و صاحبین رح میگویند که شخص مذکور اگر چیزی خورده باشد پیش از وقت زوال کفاره لازم میشود بر او زیرا چه وی را تا هنوز قدرت بر ادای روزه بود و آن فوت شد بسبب خوردن پس حکم او حکم کسی است که از غاصب غصب کند و دلیل ابی حنیفه رح انیست که وجوب کفاره متعلق است بشکستن روزه و بسبب خوردن درینصورت روزه نمی شکند بلکه آن باز ماندن است از ادای روزه چه حقیقت روزه یافته نمیشود بدون نیت **مسئله ۲۲** اگر زنی را حیض یا نفاس آید در ماه رمضان پس باید که او افطار کند و بعد از رمضان قضا کند آنرا بخلاف نماز چه بر او قضا نمودن نمازهای ایام حیض نفاس واجب نیست بجهت آنکه در ان حرج است چنانچه بیان آن در کتاب الصلوة گذشته است **مسئله ۲۳** - اگر مقیم شود مسافر یا از حیض پاک شود زن در روز رمضان بعد از وقت زوال پس واجب است که باقی آن روز امساک نمایند ف و چیزی نخورند ص و شافعی رح گفته است که این امساک واجب نیست و همین اختلاف است در حق هر کس که اهلیت وجوب روزه وی را حادث شود و در اول روز اهل آن نبود و دلیل شافعی رح انیست که امساک مذکور مشابه روزه است و اصل روزه بر او واجب نیست پس این مشابهت نیز بر او واجب نخواهد شد چه این مشابهت بر کسی واجب میشود که اصل روزه بر او واجب باشد چون کسیکه افطار کند قصدا یا خطاء ف پس بر او لازم ست که باقی روز امساک نماید ص و علمای ما میگویند که وجوب امساک در حق اشخاص مذکوره بطریق خلافت نیست بلکه بطریق اصالت است برای ادای حق وقت

لانه وقت معظم بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الاعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم قال واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب امسك بقية يومه قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة وعليه القضاء لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة عليه لان الجناية قاصرة لعدم القصد وفيه قال عمر رضـ ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير والمراد بالفجر الفجر الثاني وقد بيناه في الصلوة ثم التسحر مستحب لقوله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة والمستحب تاخيره لقوله عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك الا انه اذا شك في الفجر ومعناه تساوى الظنين الافضل ان يدع الاكل تحرزا عن المحرم ولا يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل وعن ابي حنيفة رح اذا كان في موضع لا يستبين الفجر او كانت الليلة مقمرة او متغيمة او كان ببصره علة

چہ آن وقت واجب التعظیم ست **سوال** پس باید کہ بر مریض و مسافر و زن صاحب حیض و نفاس امساک واجب شود برای تعظیم وقت و حال آنکہ چنین نیست **جواب** ص امساک بر آنہا بجہت آن واجب نیست کہ عذر آنہا کہ مانع جواز نماز و روزہ است موجود و متحقق است پس با وجود عذر چنانچہ روزہ واجب نیست ہمچنین امساک کہ مشابہ روزہ است نیز واجب نخواہد شد **مسئلہ ۲۴** اگر شخصے سحور کرد بگمان آنکہ شب است و بعد از ان ظاہر شود کہ فجر است یا در آخر روز افطار کند بگمان آنکہ آفتاب غروب شدہ است و بعد از ان معلوم شود کہ آفتاب غروب نشدہ است پس درین ہر دو صورت در باقی روز امساک بر و لازم است بجہت ادای حق وقت بقدر امکان و بجہت دفع تہمت و بعد از رمضان روزہ آن روز قضا خواہد کرد زیرا چہ قضا حق مضمون است بمثل آن چنانکہ در حق مریض و مسافر است و کفارہ بر و لازم نیست زیرا چہ جنایت درین ہر دو صورت قاصر است بجہت آنکہ دیدہ و دانستہ در روز رمضان چیزی نخوردہ است و مرویست کہ عمر رضـ **ف** روزی افطار کردہ بود بگمان اینکہ آفتاب غروب شدہ است و بعد از ان معلوم شد کہ آفتاب غروب نشدہ است پس فرمود کہ **ص** مرا قصد این نبود کہ ارتکاب گناہ نمایم **ف** کہ عبارت است از افطار در روز رمضان بلکہ این امر نادانستہ واقع شد **ص** و قضای یک روزہ بر من آسان است **مسئلہ ۲۵** طعام خوردن در آخر شب در ماہ رمضان کہ آنرا سحور میگویند مستحب است زیرا چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ چیزی بخورید در وقت سحر بدرستیکہ درین طعام برکت است و بدانکہ در طعام سحر تاخیر مستحب است زیرا چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ سہ چیز از اخلاق پیغمبران است یکی تعجیل در افطار دوم تاخیر در سحور و سیوم استعمال مسواک ولیکن باید کہ در خوردن طعام سحر آن قدر تاخیر نکند کہ شک واقع شود در طلوع فجر و ہر گاہ شک واقع شود دران پس افضل است ترک طعام سحر تا از ارتکاب حرام محفوظ ماند ولیکن در صورت شک ترک سحور واجب نیست لہذا اگر با وجود شک سحور کند روزہ او درست میشود زیرا چہ اصل در ان وقت بقاے شب است پس بسبب شک حکم کردہ نمیشود باینکہ شب باقی نیست و از ابی حنیفہ رح مرویست کہ اگر باشد شخصے در موضعی کہ طلوع فجر در انجا ظاہر نمی شود یا شب شب مہتاب باشد یا در ان شب ابر باشد یا در چشم آن شخص قصور بینائی باشد

وهو یشك لا یاکل ولو اکل فقد اساء لقوله علیه السلام دع ما یریبك الی ما لا یریبك وان کان اکبر رایه انه اکل والفجر طالع فعلیه قضاءه عملاً بغالب الرای وفیه الاحتیاط وعلی ظاهر الروایة لا قضاء علیه لان الیقین لا یزال الا بمثله ولو ظهر ان الفجر طالع لا کفارة علیه لانه بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیة ولو شك فی غروب الشمس لا یحل له الفطر لان الاصل هو النهار ولو اکل فعلیه القضاء عملاً بالاصل وان کان اکبر رایه انه اکل قبل الغروب فعلیه القضاء روایةً واحدة لان النهار هو الاصل ولو کان شاکا فیه وتبین انها لم تغرب ینبغی ان تجب الکفارة نظرا الی ما هو الاصل وهو النهار ومن اکل فی رمضان ناسیا وظن ان ذلك یفطره فاکل بعد ذلك متعمدا علیه القضاء دون الکفارة لان الاشتباه استند الی القیاس فتحقق الشبهة وان بلغه الحدیث علمه فکذلك فی ظاهر الروایة وعن ابی حنیفة انها تجب

پس آن شخص را نباید که در حالت شک سحور کند واگر کند گنهگار خواهد شد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که ترک کنید چیزی را که دران شک باشد واختیار کنید چیزی را که بی شک باشد واگر در ظن او چنین افتد که در وقت سحور صبح دمیده بود پس بر وقضای آن روزه لازم است بنا بر ظن او وهم دران احتیاط است وبنا بر ظاهر روایت بر وقضا لازم نیست زیراچه یقین زائل نمیشود مگر بیقین دیگر که مثل اول است ف ودیرا اول یقین شب بود پس آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه یقین این حاصل شود که دران وقت صبح دمیده بود ص واگر بعد ازان ظاهر شود که دران وقت البته صبح دمیده بود پس بر وکفاره لازم نمی آید زیراچه او در حق سحور اعتماد نموده بود بر دلیل ظاهر که عبارت است از بقای شب بحسب ظاهر چه شب اصل است پس در صورت مذکوره ثابت نشده که دیده ودانسته در وقت صبح طعام خورده است مسئله ۲۶ اگر شخصے را شک باشد در غروب شدن آفتاب پس روا نیست دیرا که افطار نماید زیراچه اصل درینصورت روز است ومعهذا اگر افطار نماید بر وقضای آن روزه لازم می آید بجهت آنکه درینصورت روزه اصل است وظاهر بقای آنست واگر در ظن او چنان باشد که او پیش از غروب آفتاب افطار کرده است پس بر وقضای آنروزه لازم می آید ودرین اختلاف روایت نیست زیراچه اصل درینصورت روز است واگر افطار کند در حالتی که دیرا شک انست در غروب آفتاب وبعد ازان ظاهر شود که او افطار کرده است پیش از غروب آفتاب پس سزاوار انیست که درینصورت کفاره نیز لازم گردد بنظر آنکه روز اصل است مسئله ۲۷ اگر شخصے از راه فراموشی چیزی خورد در روزهٔ رمضان وگمان نمود که بسبب آن روزه او شکست ولهذا بعد ازان چیزی خورد عمداً پس بر وقضا لازم می آید نه کفاره زیراچه روزه شکستن بسبب خوردن بفراموشی موافق قیاس است ف اگرچه بسبب آن روزه نمی شکند بجهت نص حدیث ص پس شبهه او در صورت مذکوره معتبر است چه آن شبهه موافق قیاس است واگر همچنین کند کسے بعد ازانکه مطلع شود بر حدیثے ف که دلالت میکند برینکه بسبب خوردن بفراموشی روزه نمیشکند ص پس درینصورت نیز کفاره لازم نمی آید در ظاهر الروایت وبنا بر یک روایت از ابی حنیفه رح بر وکفاره لازم می آید

وكذا عنهما لانه لا اشتباه فلا شبهة ووجه الاول قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس فلا ينتفى بالعلم كوطى الاب جارية ابنه ولو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا عليه القضاء والكفارة لان الظن ما استند الى دليل شرعى الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعى فى حقه ولو بلغه الحديث فاعتمده فكذلك عند محمد رح لان قول الرسول عليه السلام لا ينزل عن قول المفتى وعن ابى يوسف رح خلاف ذلك لان على العامى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء فى حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تاويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعى رح لا يورث الشبهة لمخالفة القياس م ولو اكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيف ما كان لان الفطر يخالف القياس والحديث ماؤل بالاجماع

وهمچنين مرويست از صاحبين رح زيرا چه ف بعد از اطلاع ص بر حديث مذكور شبهه باقى نميماند ووجه اول اين است كه بنظر قياس شبهه حكما باقى است وبسبب اطلاع بر حديث مذكور شبهه حكمى منتفى نميشود چنانكه درصورتى كه وطى كند كسى كنيز فرزند خود را ف اعنى اگر پدر وطى كند كنيز پسر خود را بر وحد زنا لازم نمى آيد خواه آنرا حرام دانسته وطى كرده باشد يا حلال دانسته زيرا چه شبهه حلت آن بنظر دليل باقى است وآن دليل اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است بانسان كه تو و مال تو مر پدر تراست ص مسئله ٢٨ اگر حجامت نمايد كسى وبعد ازان عمدا بخورد چيزى را بگمان آنكه روزه او بسبب حجامت شكسته است پس بر وقضا وكفاره هردو لازم مى آيد زيرا چه درينصورت گمان او ناشى نشده است از امرى كه بحسب ظاهر دليل شرعى تواند شد ف پس قضا وكفاره براو واجب خواهد شد ص مگر آنكه فقها ويرا فتوى داده باشند به اينكه بسبب حجامت روزه مى شكند پس درينصورت كفاره برو لازم نخواهد شد چه فتوى فقها درحق او دليل شرعى است وهمچنين كفاره براو لازم نمى آيد نزد محمد رح اگر رسيده باشد بوى حديثى كه دلالت ميكند برينكه بسبب حجامت روزه مى شكند زيرا چه قول پيغمبر صلعم كمتر از قول مفتى نيست واز ابى يوسف رح مرويست خلاف قول محمد رح زيرا چه واجب است برعامى كه اقتدا نمايد به فقها چه او بر شناختن احاديث قادر نيست واگر او بعد از رسيدن حديث مذكور بر تاويل آن نيز مطلع شده باشد پس بر وكفاره لازم مى آيد چه درين هنگام شبهه باقى نميماند ونميتوان گفت كه قول اوزاعى رح مورث شبهه است زيرا چه آن مخالف قياس است ف چه روزه شكستن از چيزيست كه داخل ميشود نه از چيزى است كه خارج ميشود ص وتاويل آن اينست كه حكم حديث مذكور مخصوص است درحق كسيكه درشان او فرموده است چه درحق او شكننده روزه متحقق شده بود چنانچه منقولست كه آن كس را غشى عارض شده بود ولهذا حجامت كننده درحلق او آب ريخته بود مسئله ٢٩ اگر شخصى غيبت كند وبعد ازان عمدا چيزى بخورد ف بگمان آنكه بسبب غيبت روزه او شكسته است ص پس قضا وكفاره براو هردو لازم مى آيد ف اگرچه فتوى داده باشند او را فقها باينكه غيبت شكننده روزه است ويا حديثى بامضمون او رسيده باشد وبر تاويل آن مطلع نباشد ص زيرا چه شكستن روزه بسبب غيبت مخالف قياس است وحديثيكه بحسب ظاهر دلالت ميكند برينكه غيبت شكننده روزه است ماول است باجماع ف وتاويلش اينست كه بسبب غيبت نمودن ثواب روزه فوت ميشود

واذا جومعت النائمة او المجنونة وهی صائمة علیها القضاء دون الکفارة وقال زفر والشافعی رح لاقضاء علیهما اعتبارا بالناسی والعذر ابلغ لعدم القصد ولنا ان النسیان یغلب وجوده وهذا نادر ولا تجب الکفارة لانعدام الجنایة **فصل** فیما یوجبه علی نفسه واذا قال لله علی صوم یوم النحر افطر وقضی فهذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی رح هما یقولان انه نذر بما هو معصیة لورود النهی عن صوم هذه الایام ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهی لغیره وهو ترک اجابة دعوة الله تعالی فیصح نذره لکنه یفطر احترازا عن المعصیة المجاورة ثم یقضی اسقاطا للواجب وان صام فیه یخرج عن العهدة لانه اداه کما التزمه وان نوی یمینا فعلیه کفارة یمین یعنی اذا افطر وهذه المسئلة علی وجوه ستة ان لم ینو شیئا او نوی النذر لاغیر او نوی النذر وان لایکون یمینا یکون نذرا لانه نذر بصیغته

ص مسئله ۲۷ اگر جماع کند کسی زن خفته را یا زن مجنونه را درحالی که آنها روزه دارند پس برآنها قضا واجب است نه کفاره وزفر وشافعی رح گفته اند که برآنها قضا واجب نیست مانند کسیکه بفراموشی بخورد چیزی را بلکه اینها معذورتراند به نسبت آن کس چه اینها را اصلا قصد نیست ودلیل علمای ما رح این است که نسیان وفراموشی بسیار عارض میشود مر انسان را واکثر متحقق میشود واین نادر است که جماع کند کسی زن خفته را یا مجنونه را ف پس قیاس اینها بر کسیکه بفراموشی میخورد چیزی را مقبول نیست ص ولیکن کفاره برآنها لازم نمی آید بسبب آنکه از آنها جنایت صادر نشده است والله اعلم

فصل در بیان روزه که واجب میکند آنرا شخص بر ذات خود ف اعنی روزهٔ نذر ص مسئله ۱- اگر بگوید کسی که لله علی صوم یوم النحر اعنی برای خدا بر من است روزهٔ روز عید اضحی پس لازم است مر آنکس را که افطار کند در روز عید وقضا کند روزهٔ آنروز را در روز دیگر زیراچه نذر مذکور صحیح است نزد علمای ما رح ونزد زفر وشافعی رح صحیح نیست زیراچه این نذر نذر معصیت است بجهت آنکه در حدیث نهی وارد شده است از روزه داشتن در روز عید اضحی وغیره که آنرا ایام نحر وایام تشریق میگویند وعلمای ما رح میگویند که نذر مذکور نذر است بروزه که آن امر مشروع است ف فی نفسه ص ونهی از روزهٔ عید بغیره است اعنی نهی از آن بجهت غیر است وآن غیر عبارت است از ترک دعوت خدا تعالی ف چه روز عید روز دعوت خدا تعالی است مر بندگان را وهرگاه روزهٔ مذکور فی نفسه مشروع است ص پس نذر مذکور صحیح خواهد بود ولیکن برای احتراز نمودن از معصیتیکه مقارن آن روزه است باید که افطار نماید در روز عید وبعد از آن قضا کند آنرا تا ساقط شود از ذمه او روزه که واجب شده است ف بسبب نذر مذکور ص ومع هذا اگر روزه بدارد در روز عید مذکور از عهدهٔ نذر بیرون میشود زیراچه ادا کرد آنرا بصفتیکه التزام آن نموده بود وباید دانست که اگر در نذر مذکور نیت یمین وقسم نموده باشد پس در صورتیکه افطار کند در روز عید وقضا کند روزه را کفارهٔ یمین نیز ادا کند واین مسئله بر شش صورت است یکی اینکه بگوید لله علی صوم یوم النحر ودر این قول هیچ نیت نباشد ودوم اینکه نیت نذر باشد فقط ونیت غیر نباشد وسیوم اینکه مع نیت نذر نیت عدم یمین باشد ودر این سه صورت قول مذکور نذر خواهد بود چه آن قول باعتبار صیغه نذر است

كيف وقد قرره بعزيمة وان نوى اليمين ونوى ان لايكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رح وعند ابى يوسف رح يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابى يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لايتوقف الاول على النية ويتوقف الثانى فلاينتظمهما ثم المجاز يتعين بالنية وعند نيتهما تترجح الحقيقة ولهما انه لاتنافى بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض ولو قال لله على صوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام وكذا اذا لم يعين لكنه بشرط التتابع لان المتتابعة لاتعرى عنها لكن يقضيها فى هذا الفصل موصولة تحقيقا للتتابع

وشخص مذكور نيت نذر كرده است وچهارم اينست كه نيت يمين كند وهمچنان نيت نفى نذر نكند ودرينصورت قول مذكور يمين ميشود زيراچه قول مذكور احتمال معنى يمين دارد وشخص مذكور نيت آن كرده است ونفى كرده است غير را وپنجم اينست كه يمين ونذر هردو را نيت كند پس درينصورت هردو ميشود نزد طرفين رح ونزد ابى يوسف رح نذر مى شود فقط وششم اينست كه نيت يمين باشد فقط پس درينصورت نيز هردو ميشود نزد طرفين رح ونزد ابى يوسف رح يمين ميشود فقط ودليل ابى يوسف رح درهردو صورت اين ست كه قول مذكور موضوع است براى نذر ويمين معنى مجازيست لهذا تحقق اول موقوف بر نيت نيست وتحقق يمين موقوف بر نيت است واز لفظ واحد معنى حقيقى ومعنى مجازى هردو معًا شامل اراده كرده نميشود ومعنى مجازى متعين ميشود به نيت آن پس درصورت پنجم كه نيت بهردو معنى آنست نذر خواهد شد بسبب ترجيح حقيقت بر مجاز ف ودرصورت ششم يمين خواهد شد بسبب نيت آن فقط ص ودليل طرفين رح اين ست كه منافات نيست ميان دو جهت ف اعنى جهت نذر وجهت يمين ص زيراچه آن هردو مقتضى وجوب اند وليكن نذر مقتضى است وجوب لعينه را ويمين مقتضى ست وجوب لغيره را ف اعنى بجهت صيانت اسم خدايتعالى از هتك حرمت ص پس ميان هردو جمع نموده خواهد شد در مذهب ما تا عمل بهردو دليل حاصل شود چنانچه جمع نموده ميشود در مذهب ما ميان جهت تبرع وجهت معاوضه درصورت هبه بشرط عوض مسئله ۲- اگر گويد شخصى لله علىّ صوم هذه السنة لازم است ويرا كه افطار نمايد درين سال در پنج روز روز عيد الفطر وروز عيد اضحى مع سه روز بعد ازان كه آنرا ايام تشريق ميگويند ف ودر سال ديگر ص قضا كند ف اين پنج روزه را ص زيراچه نذر كردن بروزه تمام سال نذر است بروزه ف يازده ماه سواى ماه رمضان ف اين پنج روز نيز دران داخل ست ص واگر در نذر خود تعين سال نكند ف بلكه مطلق بگويد ص وليكن تتابع شرط نمايد ف باينطور كه بگويد لله علىّ صوم سنة متتابعا ص پس درينصورت نيز براو لازم است كه روزه پنج روز مذكور را قضا نمايد زيراچه يكسال پى درپى روزه داشتن شامل ست مر روزه هاى مذكور را وليكن درينصورت لازم است كه آن پنج روزه را پى درپى قضا نمايد زيراچه او در نذر خود تتابع شرط كرده است پس بايد كه رعايت آن نمايد

بقدر الامکان و یاتی فی هذا اختلاف زفر والشافعی رہ للنهی عن الصوم فیها وهو قوله علیه السلام الا لاتصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب وبعال وقد بینا الوجه فیه والعذر عنه ولو لم یشترط التتابع لم یجزه صوم هذه الایام لان الاصل فیما یلتزمه الکمال والمؤدی ناقص لمکان النهی بخلاف ما اذا عینها لانه التزم بوصف النقصان فیکون الاداء بالوصف الملتزم قال وعلیه کفارة یمین ان اراد به یمینا وقد سبقت وجوهه ومن اصبح یوم النحر صائما ثم افطر لاشئ علیه وعن ابی یوسف ومحمد رہ فی النوادر ان علیه القضاء لان الشروع ملزم کالنذر وصار کالشروع فی الصلوة فی الوقت المکروه والفرق لابی حنیفة رہ وهو ظاهر الروایة ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما حتی یحنث به الحالف علی الصوم فیصیر مرتکبا للنهی

بقدر امکان وباید دانست که درینصورت نیز اختلاف زفر وشافعی رح باشد ف اعنی نذر مذکور صحیح نخواهد شد نزد زفر وشافعی رح ص در حق روزه های مذکور بسبب آنکه نهی وارد است از روزه داشتن در پنج روز مذکور چه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه مدارید درین روزها چه این روزها روز خوردن ونوشیدن وملاعبت مرد بازن خود است وجواب از قول زفر وشافعی رح سابق مذکور شده است واگر شخص مذکور در نذر خود تتابع شرط نکند پس نذر او شامل نمیشود روزه روزهای مذکور را اگر درین روزها روزه دارد پس باین روزه ها روزه نذر ادا نخواهد شد زیراچه بسبب نذر مذکور واجب شده است براو روزه کامل وروزه روزهای مذکور ناقص است بسبب نهی ف پس آنکه کامل باشد ناقص ادا نخواهد شد بلکه لازم است براو که روزه دارد دوازده ماه که دران ماه رمضان وآن پنج روز نباشد ص بخلاف آنکه نذر نموده باشد روزه سال معین را چه درینصورت بروزهٔ آن پنج روز ادا میشود روزهٔ نذر زیراچه درینصورت بسبب نذر مذکور واجب میشود روزه روزهای مذکوره که ناقص است پس بروزه های مذکوره ادا میشود روزه نذر بصفتیکه واجب شده است وباید دانست که شش صورت که در مسئله اولی مذکور شده است درین مسئله نیز اعتبار آن متصور است لهذا بنا بر معنی یمین در صورتیکه قضا کند پنج روزهٔ مذکوره را براو کفارهٔ یمین نیز لازم می آید اگر معنی یمین اراده کرده باشد مسئله اگر شخصی در روز عید اضحی نیت روزهٔ نفل کند از شب وبعد ازان افطار کند وروزه بشکند در روز مذکور پس براو قضای آن لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح وهمین ظاهر روایت است واز ابی یوسف ومحمد رح مرویست در نوادر که قضای آن براو لازم است زیراچه بسبب شروع نمودن روزه نفل در روز مذکور واجب میشود آن روزه چنانچه بسبب نذر واجب میشود چنانچه نماز نفل واجب میشود بسبب شروع نمودن در وقت مکروه ووجه ظاهر روایت این است که بمجرد شروع نمودن روزه شخص را روزه دار گفته میشود لهذا اگر سوگند خورد کسی که والله من فردا روزه نخواهم داشت پس او حانث میگردد بمجرد شروع نمودن او در روزه روز فردا وهرگاه چنین شد پس شروع کننده در روزهٔ روز عید اضحی بمجرد شروع نمودن در روزه روز مذکور مرتکب نهی ومعصیت میگردد

فيجب ابطاله فلا تجب صيانته ووجوب القضاء يبتني عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع
في الصلوة حتى يلتزم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلوة فتجب صيانة المؤدى ويكون مضمونا بالقضاء وعن
ابي حنيفة ره انه لا يجب القضاء في فصل الصلوة ايضا والاظهر هو الاول والله اعلم بالصواب

باب الاعتكاف

قال الاعتكاف مستحب والصحيح انه سنة مؤكدة لان النبي عليه السلام واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل
السنة وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف اما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه فكان وجوده به والصوم من شرطه عندنا
خلافا للشافعي ره والنية شرط في سائر العبادات هو يقول ان الصوم عبادة وهو اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عليه
السلام لا اعتكاف الا بالصوم والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة
ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن ابيحنيفة ره لظاهر ما روينا وعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم وفي رواية الاصل
وهو قول محمد ره اقله ساعة فيكون من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة الا ترى انه يقعد في صلوة النفل مع القدرة على القيام

پس واجب میشود بر او که باطل کند آنرا نه آنکه محافظت و اتمام آن نماید و واجب نمیشود قضای نفل بعد از شروع اگر بشکند
آنرا مگر در صورتیکه محافظت و اتمام آن واجب باشد بر شروع کننده و بعد از شروع در اینجا چنین نیست بخلاف نذر روزهٔ
روز عید چه انسان بمجرد نذر مذکور مرتکب منهی و معصیت نمیشود و این نذر سبب وجوب روزهٔ مذکور است نه شروع نمودن
در ان پس آن نذر صحیح میشود بخلاف شروع نمودن در نماز نفل در وقت مکروه چه بسبب مجرد شروع نمودن در ان انسان
مرتکب منهی و معصیت نمیشود بلکه مرتکب آن میشود وقتیکه یک رکعت تمام کند لهذا اگر سوگند خورد کسی که والله نماز نفل نخواهم
گذارد در فلان وقت پس او بسبب شروع نمودن در نماز نفل در وقت مذکور حانث نمیگردد مگر وقتیکه تمام کند یک رکعت را
پس درینصورت بسبب شروع نمودن در نماز مذکور محافظت و اتمام آن واجب میشود لهذا اگر بشکند آنرا قضای آن بر او واجب
میشود و باید دانست که از ابی حنیفه رح مرویست که درینصورت نیز قضای این نماز بر او واجب نمیشود لیکن ظاهر همانست که واجب میشود والله اعلم
باب در بیان اعتکاف باید دانست که اعتکاف عبارت است از مکث کردن در مسجد مع روزه و نیت اعتکاف اما مکث
نمودن در مسجد پس رکن اعتکاف است زیرا چه لفظ اعتکاف دلالت میکند بر معنی مکث ص و اما نیت پس آن شرط است چنانچه
شرط است در جمیع عبادات و اما روزه پس آن نیز شرط اعتکاف است نزد علمای ما بخلاف قول شافعی رح چه او رح میگوید که روزه
خود عبادت است اصالة پس شرط عبادت دیگر نخواهد شد و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که اعتکاف نمیشود مگر
بروزه و قیاس شافعی رح بمقابل این حدیث مقبول نیست و بعد از ان باید دانست که روزه شرط است برای اعتکافیکه واجب باشد و درین
اختلاف روایت نیست و روزه برای اعتکاف نفل نیز شرط است بنا بر روایت حسن رح از ابی حنیفه رح و دلیل این روایت ظاهر عبارت حدیث
مذکور است و بنا بر این روایت اعتکاف نفل کم از یک روزه نمیشود و در مبسوط مرویست از ابی حنیفه رح که اقل مدت اعتکاف یکساعت است
و همین قول محمد رح است و بنا بر این روایت اعتکاف نفل بدون روزه یافته میشود زیرا چه بنای نفل بر مساهلة است لهذا نشسته نماز نفل گذاردن
رواست با وجود قدرت قیام مسئله ۱ - اعتکاف در عشرهٔ اخیر از رمضان سنت موکده است و همین صحیح است زیرا چه پیغمبر صلعم بر ان مواظبت نموده است

ولو شرع فيه ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية الاصل لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا وفي رواية الحسن
يلزمه لانه مقدر باليوم كالصوم ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد جماعة لقول حذيفة رض لا اعتكاف الا في
مسجد جماعة وعن ابي حنيفة رح انه لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار
الصلوة فيختص بمكان يؤدى فيه اما المرأة تعتكف في مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلوتها فيتحقق انتظارها
فيه ولو لم يكن لها في البيت مسجد تجعل موضعا فيه فتعتكف فيه ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان
او الجمعة اما الحاجة لحديث عائشة رض كان النبي عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه
معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في تقضيتها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من
الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فلانها من اهم حوائجه وهي معلوم وقوعها
وقال الشافعي رح الخروج اليها مفسد لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع ونحن نقول الاعتكاف في كل مسجد مشروع
واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة في الخروج ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده

مسئله ۲- اگر شخصی شروع کند اعتکاف نفل و بعد از ان قطع کند آنرا قضای آن براو لازم نمی آید بنا بر روایت مبسوط زیراچه بنا بر این روایت مدت اعتکاف مقدر نیست پس بسبب قطع بعد از شروع ابطال آن نمیشود و بنا بر روایت حسن رح قضای آن بر شخص مذکور لازم می آید زیراچه بنا بر این روایت مدت اعتکاف مقدر است بیک روز مانند روزه

مسئله ۳- اعتکاف صحیح نیست مگر در مسجدیکه نماز پنجگانه در ان بجماعت گذارده میشود زیراچه حذیفه رض گفته است که اعتکاف نمیشود مگر در مسجد جماعت و از ابی حنیفه رح نیز چنین مروی است و زیراچه اعتکاف عبادتست برای انتظار نماز پس مختص خواهد بود بمکان نماز که مسجدست واما زن پس باید او را که اعتکاف کند در مسجد خانه اعنی در مکانیکه آنرا در خانه خود برای گذاردن نماز پنجگانه مقرر نموده است چه آن مکان موضع نماز اوست پس انتظار او برای نماز آنجا متحقق خواهد شد

مسئله ۴- اعتکاف کننده را باید که از مسجد بیرون نرود مگر برای بول و غائط یا برای نماز جمعه اما بیرون رفتن از مسجد وی را برای حاجت بجهت آن رواست که عایشه صدیقه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم بیرون نمیرفت از مکان اعتکاف خود مگر برای دفع حاجت بشرے و بجهت آنکه دفع حاجت بول و غائط انسان را ضروریست پس بیرون رفتن از مسجد برای آن ضرور است پس خروج از مسجد برای این حاجت مستثنی ست ولیکن باید که بعد از فراغت از بول و غائط و استنجا درنگ نکند بیرون مسجد زیراچه آنچه بنا بر ضرورت ثابت میشود پس آن بقدر ضرورت ثابت میشود اما بیرون رفتن او برای نماز جمعه پس بجهت آنست که نماز جمعه گذاردن از اهم حوائج انسان ست و وقوع آن معلوم ست و شافعی رح میگوید که بیرون رفتن برای نماز جمعه شکننده اعتکاف ست زیراچه انسان را ممکن ست که اعتکاف کند در مسجد جامع و علمای ما میگویند که اعتکاف در هر مسجد مشروع ست و هرگاه شروع در اعتکاف صحیح گشت در هر مسجدی پس ضرورة نماز جمعه مباح خواهد کرد بیرون رفتن وی را از ان مسجد و بعد از ان باید دانست که باید که برای نماز جمعه بیرون شود از مسجد بعد از وقت زوال زیراچه خطاب شرع برای نماز جمعه متوجه می شود براو بعد از وقت زوال

وان کان منزله بعیداً عنه یخرج فی وقت یمکنه ادراکها ویصلی قبلها اربعاً وفی روایة ستاً الاربع سنة ورکعتان تحیة المسجد وبعدها اربعاً او ستاً علی حسب الاختلاف فی سنة الجمعة وسنتها توابع لها فالحقت بها ولو اقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک لایفسد اعتکافه لانه موضع اعتکاف الا انه لایستحب لانه التزم اداءه فی مسجد واحد فلایتمها فی مسجدین من غیر ضرورة ولو خرج من المسجد ساعة بغیر عذر فسد اعتکافه عند ابی حنیفة رح لوجود المنافی وهو القیاس وقالا لایفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم وهو الاستحسان لان فی القلیل ضرورة قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفه لان النبی علیه السلام لم یکن له ماوی الا المسجد ولانه یمکن قضاء هذه الحاجة فی المسجد فلاضرورة الی الخروج ولا بأس بان یبیع ویبتاع فی المسجد من غیر ان یحضر السلعة لانه قد یحتاج الی ذلک بان لایجد من یقوم بحاجته الا انهم قالوا یکره احضار السلعة للبیع والشراء لان المسجد محرز عن حقوق العباد وفیه شغله بها

واگر مکان او دور باشد از مسجد جامع باید که بیرون شود از مسجد خود در وقتیکه ممکن باشد ویرا رسیدن در مسجد جامع در وقت نماز جمعه مسئله ۵ بعد از رسیدن در جامع مسجد چهار رکعت سنت جمعه گذارد و بعضی گفته اند که شش رکعت نماز گذارد چهار سنت و دو رکعت تحیة المسجد وبعد از نماز جمعه چهار رکعت یا شش رکعت گذارد بنابر اختلاف در رکعت سنت بعد از نماز جمعه واین سنت گذاردن ویرا رواست در مسجد جامع زیراچه سنت تابع فرض است پس گذاردن سنت نیز بتبعیت فرض جائز خواهد بود ف وحاصل آنکه آن قدر وقت که دران فرض وسنت ادا کند در مسجد جامع مکث نماید وزیاده ازان درانجا مکث نماید ومعهذا اگر زیاده ازان مکث نماید درانجا اعتکاف او فاسد نمیگردد ص زیراچه مسجد جامع نیز موضع اعتکاف است ولیکن زیاده ازان مکث نمودن ویرا دران مسجد غیر مستحب ست زیراچه او التزام نموده است ادای اعتکاف را در یک مسجد پس باید که آنرا در دو مسجد تمام نکند بدون ضرورت مسئله ۶ اگر اعتکاف کننده از مسجد اعتکاف یکساعت بیرون شود بغیر عذر اعتکاف او فاسد میگردد نزد ابی حنیفه رح بسبب متحقق شدن منافی اعتکاف وهمین موافق قیاس است وصاحبین رح گفته اند ف که بسبب بیرون شدن از مسجد اعتکاف او ص فاسد نمیشود مگر وقتیکه زیاده از نصف روز سکونت کند بیرون مسجد واین بنابر استحسان است ووجه آن این است که خروج از مسجد معتکف را عفو است برای دفع حرج وقتیکه آن خروج در زمانه قلیل باشد ونصف روز وکمتر ازان قلیل است ف وزیاده از نصف روز کثیر ص مسئله ۷ اعتکاف کننده را باید که بخورد و بنوشد در مکان اعتکاف خود بجهت آنکه پیغمبر صلعم را در ایام اعتکاف مسکن نبود مگر مسجد وبجهت آنکه دفع این حاجت ممکن است در مسجد پس برای آن بیرون رفتن از مسجد ضرور نیست مسئله ۸ مضائقه نیست معتکف را که خرید وفروخت نماید در مسجد بی اینکه مبیع حاضر نماید زیراچه او گاهی محتاج میشود بسوی خریدن وفروختن بسبب آنکه کسی رفیق وی نیست که برای وی سرانجام این کار نماید وفقها گفته اند که حاضر کردن مبیع برای فروختن وخریدن در مسجد مکروه است زیراچه مسجد خالصاً برای خدایتعالی گردانیده شده است ودر حاضر نمودن مبیع در مسجد مسجد به آن مشغول می گردد

ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم الى ان قال وبيعكم وشراءكم **قال** ولا يتكلم الا بخير ويكره له الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة في شريعتنا لكنه يتجانب ما يكون ماثما ويحرم على المعتكف الوطی لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وكذا اللمس والقبلة لانه دواعيه فيحرم عليه اذ هو محظور كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف ركنه لا محظوره فلم يتعد الى دواعيه فان جامع ليلا او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان ولو جامع فيما دون الفرج فانزل او قبل او لمس فانزل يبطل اعتكافه لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم ولو لم ينزل لا يفسد وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رأيتك منذ ايام والمراد بلياليها وكانت متتابعة

مسئله ۹ غیر معتکف را خریدن و فروختن در مسجد مکروه است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دور دارید مساجد خود را از طفلان خود و از بیع و شری خود **مسئله ۱۰** معتکف را باید که بسخن نیک تکلم نماید و التزام خاموشی نکند چه آن مکروه است زیراچه روزهٔ سکوت عبادت نیست در دین و شریعت محمدی ولیکن سخنی که از قبیل گناه است ازان احتراز نماید **مسئله ۱۱** معتکف را وطی کردن حرام است زیراچه خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که شما با زنان مباشرت مکنید درحالیکه معتکف باشید در مسجدها وهمچنین حرام است مس کردن و بوسه گرفتن زیراچه این هر دو از دواعی وطی است **ف** اعنی باعث میشود بر وطی **ص** و وطی در اعتکاف منع است صریح پس چیزی که باعث میشود بر وطی نیز منع خواهد بود مانند وطی چنانچه جماع بعد از احرام حج صریحا پس منع است باعث و داعی آن که مس و بوسه است **ف** سوال وطی درحالت روزه حرام است پس باید که دواعی آن نیز حرام باشد وحال آنکه چنین نیست **ص** جواب ترک جماع رکن روزه است وجماع منافی آنست لهذا جماع دران منع است ضمنا وتبعا ونهی صریح دران وارد است وانچه منع میشود ضمنا پس دواعی آن در حکم آن گردانیده نمی شود **مسئله ۱۲** معتکف اگر جماع کند در شب یا در روز عمدا یا بفراموشی اعتکاف او باطل میشود زیراچه شب نیز محل اعتکاف است **ف** مانند روز **ص** بخلاف روزه وحالت اعتکاف باعث یاد داشتن آنست پس فراموشی دران عذر شمرده نمیشود **مسئله ۱۳** اگر معتکف جماع کند در غیر فرج و انزال کند بسبب آن یا بوسه گیرد یا مس نماید و انزال شود بسبب آن اعتکاف او باطل میشود زیراچه آن در معنی جماع است لهذا بسبب آن روزه می شکند و اگر بسبب جماع مذکور و بوسه و مس انزال نشود پس این چیزها اگرچه درینصورت نیز حرام است ولیکن بسبب آن اعتکاف باطل نمیشود زیراچه این چیزها درینصورت در معنی جماع نیست لهذا بسبب آن روزه نمیشکند **مسئله ۱۴** اگر شخصی اعتکاف چند روز را بر خود واجب گرداند بسبب نذر پس لازم میشود اعتکاف آن روزها مع شبهای آن زیراچه ذکر روزها بر سبیل جمع شامل میشود شبها را که بمقابل آن روزهاست بجهت آنکه همه اوقات چه روز و چه شب قابل اعتکاف است بخلاف روزه چه بنای آن بر تتابع نیست و نیز لازم میشود برلو تتابع **ف** اعنی لازم میشود که اعتکاف نماید دران روزها پی در پی

وان لم يشترط التتابع لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالى غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع وان نوى الايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة ومن اوجب اعتكاف يومين يلزمه بليا ليهما وقال ابو يوسف رح لا تدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع وفى المتوسطة ضرورة الاتصال وجه الظاهر ان فى المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لامر العبادة والله اعلم

كتاب الحج

الحج واجب على الاحرار البالغين العقلاء الاصحاء اذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن ومالا بد منه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق امنا وصفه بالوجوب وهو فريضة محكمة ثبتت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية ولا يجب فى العمر الا مرة واحدة

ص اگرچه شرط آن نه کرده باشد زیراچه بنای اعتکاف بر تتابع است بخلاف روزه چه شبها قابل آن نیست پس اگر روزهٔ چند روز را نذر کند کسی واجب میشود براو روزهٔ آن روزها و تتابع دران واجب نمیشود مگر وقتیکه تصریح نماید به آن در نذر خود و اگر درصورت مذکوره شخص مذکور نیت اعتکاف روزها نماید فقط صحیح است زیراچه او اراده کرد از کلام حقیقت آنرا مسئله ۵ اگر واجب گرداند شخصے بر ذات خود اعتکاف دو روز را لازم میشود براو اعتکاف آن دو روز مع شبهاے آن و این ظاهر روایت است و ابو یوسف رح گفته است که شب اول دران داخل نمیشود زیراچه تثنیه غیر جمع است و شبی که درمیان آن دو روز است پس آن داخل است تا اتصال و تتابع حاصل شود ف چه بناے اعتکاف برآن است ص وجه ظاهر روایت این است که در تثنیه معنی جمع متحقق است پس در حکم جمع گردانیده خواهد شد بجهت احتیاط در امر عبادت والله اعلم

کتاب دربیان حج

ف وآن در لغت بمعنے قصد است و در شرع عبارت است از قصد مخصوص بسوی مکان خاص و باید دانست که فرض در حج دو چیز است یکی احرام و دوم وقوف بعرفات و باقی اعمال از واجبات و سُنّت است چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاالله تعالی ص مسئله ۱ حج فرض است بر انسانیکه آزاد و عاقل و بالغ و صحیح البدن است بشرطیکه قادر باشد بر زاد و راحله اعنی زاد راه و سواری درحالیکه این هر دو زائد باشد از مسکن و از چیزی که ضرور و درکار است انسان را ف چون جامهٔ بدن و خادم و اثاث البیت ص و هم زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که مراجعت نماید و باز آید بخانهٔ خود و معهذا امن طریق نیز شرط است ف و امن طریق عبارت است ازینکه سلامتی در راه غالب باشد و اگر میان او و میان مکه راه دریا باشد که آنرا بحر میگویند پس این عذر است مانند خوف راه و نهرها که آنرا بحر گفته نمیشود چون فرات و دجله و جیحون پس آن مانع استطاعت نیست کذا در قاضی خان نقلا از جامع صغیر ص و باید دانست که فرضیت حج ثابت است به آیهٔ قرآن چه خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که برای خدا واجب است بر مردمان حج خانهٔ کعبه مسئله ۲ حج فرض نیست بر انسان مگر در تمامی عمر یکبار

لانه علیه السلام قیل له الحج فی کل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد فهو تطوع ولان سببه البیت وانه لا یتعدد فلا یتکرر الوجوب ثم هو واجب علی الفور عند ابی یوسف رح وعن ابی حنیفة رح ما یدل علیه وعند محمد والشافعی رح علی التراخی لانه وظیفة العمر فکان العمر فیه کالوقت فی الصلوة وجه الاول انه یختص بوقت خاص والموت فی سنة واحدة غیر نادر فیتضیق احتیاطا ولهذا کان التعجیل افضل بخلاف وقت الصلوة لان الموت فی مثله نادر وانما شرط الحریة والبلوغ لقوله علیه السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیه حجة الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیه حجة الاسلام ولانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبیان والعقل شرط لصحة التکلیف وکذا صحة الجوارح لان العجز دونها لازم والاعمی اذا وجد من یکفیه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا یجب علیه الحج عند ابی حنیفة رح خلافا لهما وقد مر فی کتاب الصلوة واما المقعد فعن ابی حنیفة رح انه یجب لانه مستطیع بغیره

بجهت آنکه شخصی پرسیده بود از پیغمبر صلی الله علیه وسلم که آیا حج در هر سال فرض میشود یا در تمامی عمر یک مرتبه فرمود که نه بلکه یکبار فرض است وزیاده از آن نفل است وبجهت آنکه سبب وجوب حج خانهٔ کعبه است وآن متعدد نیست پس وجوب حج نیز متعدد نخواهد شد وبعد از آن باید دانست که نزد ابی یوسف رح ادای حج واجب است بر سبیل فور ف اعنی در سالیکه شرائط مذکوره یافته شود در حق کسی پس واجب میشود که او فورًا در آنسال ادای ص حج نماید وتاخیر نماید تا بسال دیگر وانچه از ابی حنیفه رح مرویست دلالت میکند بر اینکه قول او موافق قول ابی یوسف رح است ونزد محمد وشافعی رح وجوب آن بر سبیل تراخیست ف نه بر سبیل فور ص زیراچه حج در تمامی عمر یک مرتبه فرض است پس تمامی عمر در حق حج بمنزلهٔ وقت نماز است در حق نماز ف وبر انسان واجب نیست که نماز در اول وقت آن ادا نماید بلکه واجب است ادای نماز در تمامی وقت آن خواه در اول خواه در آخر ص ووجه قول شیخین رح انیست که ادای حج مختص است بوقت خاص از ایام سال ف که عبارت است از شوال وذی القعده وده روز ذی الحجه ص وموت در مدت یک سال نادر نیست ف پس اگر تاخیر نماید تا سال دیگر احتمال است که مرگ پیش آید وادای حج میسر نشود ص بنابر آن واجب گردانیده شد ادای حج بر سبیل فور احتیاطًا لهذا تعجیل آن بعد از تحقق شرائط افضل است به اتفاق همه بخلاف وقت نماز چه موت در مثل آن نادر است وباید دانست که وجه اشتراط حریت این است که پیغمبر صلعم فرموده است که بنده اگر ده حج نماید وبعد از آن آزاد کرده شود پس حج فرض بر او لازم می آید ووجه اشتراط بلوغ یکی انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که صبی اگر ده حج نماید وبعد از آن بالغ گردد پس حج فرض بروی لازم می آید ودوم انیست که حج عبادت است وهیچ عبادت بر صبی واجب نیست وهمچنین عقل شرط است چه تکلیف شرعی بدون آن صحیح نمیشود وهمچنین صحت بدن شرط است زیراچه بدون آن عاجز میشود انسان از ادای تکلیف شرعی پس نابینا اگر یابد کسی را که رفاقت او نماید در سفر وهم زاد وراحله باشد وی را حج واجب نمیشود بر و نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح واجب میشود چنانچه بیان آن در کتاب الصلوة گذشته است ودر حق جامانده از ابی حنیفه رح مرویست که در صورت مذکوره بر جامانده حج واجب است زیراچه او صاحب استطاعت است بسبب غیر

فاشبه المستطيع بالراحلة وعن محمد رح انه لا يجب لانه غير قادر على الاداء بنفسه بخلاف الاعمى لانه لو هدى يؤدى بنفسه فاشبه الضال عنه ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة وهو قدر ما يكترى به شق محمل او رأس زاملة وقدر النفقة ذاهبا وجائيا لانه عليه السلام سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة وان امكنه ان يكترى عقبة فلا شئ عليه لانهما اذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة في جميع السفر ويشترط ان يكون فاضلا عن المسكن وعما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية ويشترط ان يكون فاضلا عن نفقة عياله الى حين عوده لان النفقة حق مستحق للمرأة وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن حولهم الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة زائدة في الاداء فاشبه السعي الى الجمعة ولا بد من امن الطريق لان الاستطاعة لا تثبت دونه ثم قيل هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الايصاء وهو مروى عن ابى حنيفة رح وقيل هو شرط الاداء دون الوجوب لان النبى عليه السلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير

پس او مانند صاحب استطاعت است بسبب راحله واز محمد رح مرویست که بر جا مانده مذکور حج واجب نیست زیرا که او بذات خود بر ادای آن قادر نیست بخلاف نابینا چه اگر کسی رهنمائی کند وی بذات خود ادای حج مینماید پس او مانند گم کننده راه است و باید دانست که زاد و راحله که شرط وجوب حج است عبارت است ازینکه قادر باشد در آن مقدار مال که بآن کرایه بگیرد یک جانب محمل را و یک راس شتر بار بردار را و هم قادر باشد بر مقدار مالیکه نفقه کند آنرا در آمد و رفت و این قدرت شرط است بجهت آنکه از پیغمبر صلعم کسی پرسید که استطاعت برادای حج چه چیز است پس پیغمبر صلعم فرمود که زاد و راحله است پس اگر شخصے قادر باشد بر کرایه گرفتن سواری بشرکت باین طور که سوار شوند بر آن دو کس نوبت بنوبت پس بر شخص مذکور حج واجب نمیشود زیرا چه بآن قدرت قادر نمیشود بر راحله در تمام سفر نیز شرط است که زاد و راحله زائد باشد از مسکن و از چیزی که ضرور و در کار است چون خادم و اثاث البیت و جامهٔ بدن زیرا چه این چیزها مشغول است بحاجت اصلی و نیز شرط است که زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که باز آید زیرا چه نفقه زن حق واجب است و حق عباد مقدم است بر حق شرع به امر شرع ف قال الله تعالی وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه اعنی تحقیق بیان نمود خدا برای شما چیزی که بر شما حرام است مگر وقتیکه مضطر شوید بسوی آن حرام کذا در عنایه ص و باید دانست که راحله برای وجوب حج شرط نیست در حق اهل مکه و در حق کسانیکه بگرد آن سکونت دارند زیرا چه آنها را مشقت زیاده لاحق نمیشود در ادای حج پس رفتن برای حج در حق آنها مانند رفتن است برای نماز جمعه و باید دانست که امن راه نیز شرط است زیرا چه استطاعت رفتن برای حج بدون آن ثابت نمیشود و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که این شرط وجوب حج است ف زیرا چه استطاعت بدون امن راه تحقق نمیشود ص و این مرویست از ابی حنیفه رح و بعضی گفته اند که شرط ادای حج است نه شرط وجوب آن زیرا چه پیغمبر صلعم تفسیر استطاعت بزاد و راحله نموده است فقط و باید دانست که ثمرهٔ این اختلاف آنست که اگر شخصے بدون ادای حج بمیرد پیش از امن راه پس بنا بر قول اول وصیت بحج بر او واجب نیست و بنا بر قول دوم وصیت مذکوره بر او واجب میشود

قال ويعتبر في المرأة ان يكون لها محرم تحج به او زوج ولا يجوز لها ان تحج بغيرهما اذا كان بينها وبين مكة ثلثة ايام وقال الشافعي يجوز لها الحج اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله عليه السلام لا تحجن امرأة الا ومعها محرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلثة ايام لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم واذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها وقال الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها ولو كان المحرم فاسقا قالوا لا يجب عليها لان المقصود لا يحصل به ولها ان تخرج مع كل محرم الا ان يكون مجوسيا لانه يعتقد اباحة مناكحتها ولا عبرة بالصبي والمجنون لانه لا تتاتى منهما الصيانة والصبية التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها من غير محرم ونفقة المحرم عليها لانها تتوسل به الى اداء الحج واختلفوا في ان المحرم شرط الوجوب او شرط الاداء على حسب اختلافهم في امن الطريق واذا بلغ الصبي بعد ما احرم او اعتق العبد فمضيا لم يجزهما عن حجة الاسلام لان احرامهما انعقد لاداء النفل

مسئلہ ۳ در حق زن برای وجوب حج شرط است کہ محرم او یا شوہر او ہمراہ او باشد در سفر حج و جائز نیست زن را کہ حج کند بغیر محرم و شوہر وقتیکہ میان او و میان مکہ مسافت سہ روزہ باشد و شافعی رح گفتہ است کہ زن را حج کردن جائز است وقتی کہ در قافلہ باشد و ہمراہ او زنان صالحہ و نیک باشند چہ درین ہنگام امن از فتنہ حاصل است بسبب رفقا و دلیل علمای ما اینست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ حج نہ کند زن مگر ہمراہ محرم و دوم این است کہ بدون محرم خوف فتنہ است در حق زن و بسبب ہمراہ شدن زنان دیگر خوف فتنہ زیادہ میشود لہذا حرام است زن را کہ خلوت نماید با زن اجنبیہ بخلاف آنکہ اگر میان زن و میان مکہ مسافت کم از سہ روز باشد زیراچہ زن را رفتن این قدر مسافت بغیر محرم مباح است مسئلہ ۴- اگر محرم زن ہمراہ او باشد در سفر حج پس شوہر را نمیرسد کہ او را منع نماید از رفتن برای حج و شافعی رح گفتہ است کہ وی را میرسد کہ منع نماید آنرا زیراچہ بسبب رفتن برای حج ہمراہ محرم مقصود شوہر فوت میشود و دلیل علمای ما این است کہ حق شوہر ظاہر نمیشود در حق فرائض و حج از فرائض است حتی اگر زن برای حج نفل رود ہمراہ محرم پس شوہر را میرسد کہ منع نماید آنرا و باید دانست کہ اگر محرم زن فاسق باشد پس فقہا گفتہ اند کہ درینصورت بر زن حج کردن فرض نمیشود زیراچہ از ہمراہ شدن او مقصود حاصل نمی شود مسئلہ ۵ زن را میرسد کہ ہمراہ محرم بسفر حج رود مگر ہمراہ محرمیکہ مجوسی باشد زیراچہ در اعتقاد او مباح است وی را کہ نکاح کند آن زن را و ہمچنین محرمیکہ صبی یا مجنون است ہمراہی او منع است زیراچہ آنہا نمی توانند کہ محافظت زن نمایند از فتنہ مسئلہ ۶ صبیئہ کہ بحد شہوت رسیدہ باشد بمنزلہ بالغہ است پس جائز نیست وی را کہ سفر کند بدون محرم مسئلہ ۷ زنی کہ بسفر حج رود ہمراہ محرم خود پس نفقہ آن محرم بروی است زیراچہ آن زن بہ او توسل گرفتہ است در ادای حج و باید دانست کہ علما را اختلاف است در ینکہ ہمراہی محرم در حق زن شرط وجوب حج است یا شرط ادای آنست چنانچہ اختلاف است در امن راہ مسئلہ ۸ اگر صبی احرام نماید و بعد ازان بالغ گردد و ہمان احرام مناسک حج تمام نماید پس باین حج حج فرض ادا نمیشود زیراچہ احرام او منعقد شدہ است برای ادای نفل پس آن احرام برای ادای فرض نخواہد گشت و ہمچنین اگر بندۂ احرام حج نماید و بعد از ان آزاد کردہ شود و ہمان احرام حج تمام نماید

فلا ینقلب لاداء الفرض ولو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجة الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاهلیة اما احرام العبد لازم فلا یمکنه الخروج منه بالشروع فی غیره واللّٰه اعلم **فصل** والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزها الانسان الا محرما خمسة لاهل المدینة ذو الحلیفة ولاهل العراق ذات عرق ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل الیمن یلملم هکذا وقت رسول اللّٰه علیه السلام هذه المواقیت لهؤلاء وفائدة التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنها لانه یجوز التقدیم علیها بالاتفاق ثم الافاقی اذا انتهی الیها علی قصد دخول مکة علیه ان یحرم قصد الحج او العمرة اولم یقصد عندنا لقوله علیه السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظیم هذه البقعة الشریفة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیرهما ومن کان داخل المیقات له ان یدخل مکة بغیر احرام لحاجته لانه یکثر دخوله مکة وفی ایجاب الاحرام فی کل مرة حرج بین فصار کاهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر احرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد اداء النسک لانه یتحقق احیانا فلا حرج

پس باین حج حج فرض ادا نمیشود بدلیل مذکور وصبی مذکور اگر بعد از بلوغ تجدید احرام نماید پیش از وقوف عرفات ونیت حج فرض نماید حج فرض او جائز میشود وبنده مذکور اگر چنین نماید حج فرض او جائز نمیشود زیراچه احرام حج نفل بر صبی مذکور لازم نبود چه صبی را اهلیت لزوم نیست وبندهٔ مذکور را احرام حج نفل لازم شده است پس وی را جائز نیست که خارج شود از ان بسبب شروع نمودن در غیر آن واللّٰه اعلم

فصل در بیان مواقیت ف مواقیت جمع میقات ست ص وآن عبارت است از مکانیکه جائز نیست انسان را که تجاوز نماید ازان ف وپیش رود ص بغیر احرام وآن پنج است یکی برای اهل مدینه منوره وآن موضعی است که نام آن ذو الحلیفه است دوم برای اهل عراق که نام آن ذات عرق است سوم برای اهل شام که نام آن جحفه است ف بضم جیم وسکون حاص وچهارم برای اهل نجد که نام آن قرن است وپنجم برای اهل یمن که نام آن یلملم است همچنین بیان نموده است پیغمبر صلعم این مواقیت را برای اهل آن وباید دانست که فائده آن این است که تاخیر احرام از مواقیت مذکوره جائز نیست اما تقدیم احرام از مواقیت مذکوره پس آن جائز است بالاتفاق مسئله آفاقی هرگاه برسد در مواقیت مذکوره بقصد دخول مکه پس واجب است براو که احرام نماید خواه مقصود او حج یا عمره باشد یا نباشد واین نزد علمای ما است ف وباید دانست که آفاقی آنرا گویند که مسکن او خارج مواقیت باشد چون اهل کوفه وبصره ص ودلیل مسئله اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که تجاوز نکند کسی از میقات مگر در حالی که محرم باشد ودوم این است که وجوب احرام برای تعظیم مکه معظمه است پس دران حج کننده ف وتاجر ص وعمره کننده وغیره برابر است مسئله کسانی که داخل میقات اند جائز است آنها را که در مکه در آیند بغیر احرام چه آنها را بآن حاجت است زیراچه آنها بارها در مکه میروند ودر واجب گردانیدن احرام برای هر بار حرج بین است پس آنها مانند اهل مکه اند پس چنانچه اهل مکه را بعد از بر آمدن از مکه در آمدن دران بغیر احرام جائز است همچنین جائز است مر کسانی را که داخل میقات اند بخلاف آنکه اگر آنها قصد حج نمایند چه درینصورت آنها را در آمدن در مکه بدون احرام جائز نیست زیراچه قصد حج احیانا میشود پس در واجب گردانیدن احرام برای حج حرج لازم نمی آید

فان قدم الاحرام علی هذه المواقیت جاز لقوله تعالیٰ واتموا الحج والعمرة للّٰه واتمامهما ان یحرم بهما من دُوَیرة اهله کذا قاله علی
ابن مسعود رض والافضل التقدیم علیها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فیه اکثر والتعظیم اوفر وعن ابی حنیفة انما یکون افضل اذا کان
یملک نفسه ان لا یقع فی محظور ومن کان داخل المیقات فوقته الحل معناه الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم لانه یجوز احرامه
من دویرة اهله وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد ومن کان بمکة فوقته فی الحج الحرم وفی العمرة الحل لان النبی علیه السلام امر
اصحابه ان یحرموا بالحج من جوف مکة وامر اخا عائشة رض ان یعمرها من التنعیم وهو فی الحل ولان اداء الحج فی عرفة وهی فی الحل
فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر واداء العمرة فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لهذا الا ان التنعیم افضل لورود الاثر به واللّٰه اعلم

باب الاحرام

واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل لما روی انه علیه السلام اغتسل لاحرامه الا انه للتنظیف حتی تؤمر به الحائض وان لم یقع
فرضا عنها فیقوم الوضوء مقامه کما فی الجمعة لکن الغسل افضل لان معنی النظافة فیه اتم ولانه علیه السلام اختاره قال ولبس ثوبین جدیدین

مسئله ۴- اگر کسی مقدم از مواقیت مذکوره احرام حج نماید جائز است بجهت آنکه خدا تعالی فرموده است در قرآن مجید
که اتمام حج و عمره نمائید واتمام آن عبارت است از اینکه احرام آن کند انسان از خانهٔ خود وچنین گفته اند علی وابن مسعود رض مسئله
افضل این است که انسان مقدم از میقات احرام حج نماید بجهت آنکه اتمام حج به آن تفسیر نموده شده است چنانچه مذکور شد از
علی وابن مسعود رض وبجهت آنکه مشقت دران زائد است وهم تعظیم خانهٔ خدا دران زیاده است واز ابی حنیفه مرویست که تقدیم
احرام از میقات افضل نیست مر انسان را مگر وقتی که او قادر باشد بر اینکه در محظورات حج نیفتد ومراد از محظورات حج آن چیزهاست
که ارتکاب آن محرم را منع است چون قتل صید مثلا ص مسئله ۵ کسیکه داخل مواقیت مذکوره است پس میقات او
زمین حل است که واقع شده است میان مواقیت ومیان حرم زیراچه جائز است ویرا که از خانهٔ خود احرام نماید واز میقات تا حرم
مکان واحد است مسئله ۶ کسیکه در مکه است پس میقات او برای حج زمین حرم است وبرای عمره زمین حل بجهت آنکه
پیغمبر صلعم امر کرده است مر اصحاب خود را رض به اینکه احرام حج نماید از جوف مکه وامر کرد برادر عائشه صدیقه رض را باینکه عائشه رض
را بتنعیم برد تا او از انجا احرام عمره نموده عمره ادا کند وتنعیم موضعی است در زمین حل وبجهت آنکه ادای حج در عرفات است وعرفات
در زمین حل واقع است پس احرام آن از حرم کرده خواهد شد تا نوعی از سفر متحقق شود وعمره در حرم ادا نموده میشود پس احرام
آن از زمین حل خواهد شد تا نوعی از سفر متحقق شود ولیکن احرام نمودن برای عمره در موضع تنعیم افضل است بجهت آنکه پیغمبر صلعم
عایشه رض را بآن امر کرده است واللّٰه اعلم

باب در بیان احرام مسئله ۱ هرگاه خواهد انسان که احرام نماید باید که غسل یا وضو کند وغسل افضل است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم
غسل کرده است برای احرام ولیکن هرگاه این غسل برای نظافت است حتی که حائض را نیز در حالت حیض بآن امر کرده است اگرچه
باین غسل غسل فرض ادا نمیشود پس وضو نیز قائم مقام آن میشود چنانچه در جمعه ولیکن غسل افضلست چه بسبب آن نظافت
بوجه احسن حاصل میشود ونیز پیغمبر صلعم آنرا اختیار نموده است وبعد از غسل یا وضو باید که بپوشد دو جامه را نو باشد یا مستعمل

او غسلين ازارًا و رداءً لانه عليه السلام ائتزر وارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولابد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والجديد افضل لانه اقرب الى الطهارة **قال** ومس طيبا ان كان له وعن محمد رح انه يكره اذا تطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام وهو قول مالك والشافعى رح لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام ووجه المشهور حديث عائشة رض قالت كنت اطيب رسول الله عليه السلام لاحرامه قبل ان يحرم ولان الممنوع عنه التطيب بعد الاحرام والباقى كالتابع له لاتصاله به بخلاف الثوب لانه مباين عنه **قال** وصلى ركعتين لما روى جابر رض ان النبى عليه السلام صلى بذى الحليفة ركعتين عند احرامه **قال** وقال اللهم انى اريد الحج فيسره لى وتقبله منى لان اداءه فى ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسال التيسر وفى الصلوة لم يذكر مثل هذا الدعاء لان مدتها يسيرة واداءها عادة متيسر **قال** ثم يلبى عقيب صلوته لما روى ان النبى عليه السلام لبى فى دبر صلوته وان لبى بعد ما استوت به راحلته جاز ولكن الاول افضل لما روينا وان كان مفردا بالحج ينوى بتلبيته الحج

وليكن بايد كه شسته باشد آن دو جامه وآن ردا وازار است بجهت آنكه پيغمبر صلعم در وقت احرام ردا وازار پوشيده است وبجهت آنكه پوشيدن جامهٔ دوخته منع است در حق محرم وستر عورت ودفع گرمى وسردى ضرور است واين حاصلست از پوشيدن ردا وازار وبايد دانست كه اگر هر دو جامه نو باشد افضل است چه در جامهٔ نو طهارت بى شبهه است وبعد ازان بايد كه پيش از احرام استعمال خوشبو نمايد اگر ميسر باشد وهمين مشهور است واز محمد رح مرويست كه استعمال خوشبو ديرا مكروه است وقتى كه استعمال نمايد خوشبو را كه بعد از احرام عين آن باقى ماند وهمين قول امام مالك وشافعى رح است زيراچه در صورت مذكوره لازم مى آيد كه او انتفاع گرفت بخوشبو بعد از احرام ووجه مشهور اين است كه مرويست كه گفت عائشه رض كه مالش خوشبوى كردم بر بدن رسول خدا صلعم براى احرام پيش از احرام ف واثر آن بعد از احرام بر پيشانى مبارك باقى ميماند ص وجز اين نيست كه استعمال خوشبو بعد از احرام منع است واما انچه در بدن او باقيست بعد از احرام از خوشبوئيكه استعمال آن نموده است پيش از احرام پس آن تابع وى است بجهت اتصال آن ببدن وى بخلاف پارچه زيراچه آن جدا است وتابع نيست ف پس اگر بپوشد محرم پيش از احرام جامه دوخته را و باقى ماند در بدن او بعد از احرام جائز نيست حتى كه اگر چنين نمايد محرم بر او جزاى آن لازم مى آيد چنان شمرده ميشود كه بعد از احرام پوشيده است آن را كذا در عنايه ص وبعد ازان بايد كه دو ركعت نماز گذارد بجهت آنكه مرويست كه پيغمبر صلعم در ذو الحليفه دوگانه نماز گذارد در وقت احرام وبعد از اداى دوگانه احرام كند واين دعا بخواند اللهم انى اريد الحج فيسره لى وتقبله منى يعنى بار خدايا من ارادهٔ حج كرده ام پس آسان كن آنرا براى من وقبول فرما آنرا از من زيراچه اداى حج در زمانهاى مختلف ومكانهاى متبائن ميشود وخالى از مشقت نمى باشد عادةً پس از خدا آسانى آن بخواهد در نماز دوگانه اين دعا نخواند زيراچه وقت آن نماز اندك است واز روى عادت اداى آن در وقت مذكور آسان است وبعد ازان در عقب نماز تلبيه بگويد بجهت آنكه پيغمبر صلعم تلبيه گفته است عقب نماز واگر بعد از سوار شدن بر راحله خود تلبيه بگويد جائز است ليكن تلبيه گفتن عقب نماز افضلست چه اين موافق عمل پيغمبر صلعم است وبايد دانست كه اگر انسان فقط ارادهٔ حج دارد بايد كه به تلبيه خود نيت حج كند

لانہ عبادۃ والاعمال بالنیات والتلبیۃ ان یقول لبیک اللھم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لاشریک لک وقولہ ان الحمد بکسر الالف لابفتحہا لیکون ابتداء لا بناء اذ الفتحۃ صفۃ الاولی وھو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی ماھو المعروف فی القصۃ ولاینبغی ان یخل بشئ من ھذہ الکلمات لانہ ھو المنقول باتفاق الرواۃ فلاینقص عنہ ولوزاد فیہا جاز خلافا للشافعی رہ فی روایۃ الربیع رہ عنہ ھو اعتبرہ بالاذان والتشہد من حیث انہ ذکر منظوم ولنا ان اجلاء الصحابۃ کابن مسعود وابن عمر وابی ھریرۃ رض زادوا علی الماثور ولان المقصود بہ الثناء واظہار العبودیۃ فلایمنع من الزیادۃ علیہ قال واذا لبی فقد احرم یعنی اذا نوی لان العبادۃ لاتتادی الا بالنیۃ الا انہ لم یذکرھا لتقدم الاشارۃ الیہا فی قولہ اللھم انی ارید الحج ولایصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ مالم یات بالتلبیۃ خلافا للشافعی رہ لانہ عقد علی الاداء فلابد من ذکر کما فی تحریمۃ الصلوۃ ویصیر شارعا بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ فارسیۃ کانت اوعربیۃ ھذا ھو المشہور عن اصحابنا رہ والفرق بینہ وبین الصلوۃ علی اصلہما ان باب الحج اوسع من باب الصلوۃ حتی یقام غیر الذکر مقام الذکر کتقلید البدن فکذا غیر التلبیۃ وغیر العربیۃ قال ویتقی ما نہی اللہ تعالی عنہ من الرفث والفسوق والجدال والاصل فیہ قولہ تعالی فلا رفث ولافسوق ولاجدال فی الحج فہذا نہی بصیغۃ النفی

زیرا چہ حج عبادت است ودرعبادات نیت شرط است وتلبیہ عبارت است ازینکہ بگوید لبیک اللھم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لاشریک لک وباید دانست کہ در ان الحمد ان بکسر ہمزہ است نہ بفتح آن تاجملہ خبریہ مستانفہ شود زیراچہ مدخول ان بفتح ہمزہ صفت جملہ ماقبل آن میشود وباید دانست کہ ذکر تلبیہ اجابت دعای خلیل صلعم است بنا برقصہ مشہور وبناید کہ ہیچ یکی ازین کلمات راترک نماید درتلبیہ زیراچہ این منقول است باتفاق جمیع راویان پس ازان کم نباید واگرچیزی دران زیادہ بگوید جائز است ونزد شافعی رح زیادتی دران جائز نیست بنا بریک روایت واو میگوید کہ تلبیہ مانند اذان وتشہد ذکر منظوم است ودلیل علمای ماای این است کہ بعضی از اصحاب جلیل الشان چون عبداللہ ابن مسعود وابن عمر وابی ہریرہ رض زیادہ نمودہ اند برمقدار منقول از رسول خدا صلعم ودوم اینکہ مقصود از تلبیہ ثنای خدا یتعالی واظہار عبودیت است پس زیادہ نمودن دران منع نیست وہرگاہ تلبیہ گفت بہ نیت حج پس او محرم شد مسئلہ بمجرد نیت بغیر تلبیہ درشرع احرام متحقق نمیشود زیراچہ احرام عقد ادای حج است پس ذکر آن ضرور است چنانچہ شروع درتحریمہ نماز متحقق نمیشود بغیر ذکر تکبیر تحریمہ مسئلہ شروع دراحرام حج صحیح می شود بذکر دیگر سوای تلبیہ بشرطیکہ آن ذکر چنان باشد کہ بہ آن تعظیم قصد نمودہ میشود خواہ فارسی باشد آن ذکر یا عربی وہمین مشہور است از علمای ما وباید دانست کہ نزد ابی یوسف رح تکبیر تحریمہ جز بہ لفظ تکبیر جائز نیست وہمچنین نزد محمد رح جز بہ لفظ عربی جائز نیست ودرینجا ابویوسف ومحمد رح ہردو جائز داشتہ اند احرام حج رابغیر تلبیہ بہر ذکر خواہ عربی باشد خواہ فارسی پس فرق میان حج ونماز نزد ایشان اینست کہ درباب حج وسعت است بہ نسبت باب نماز حتی کہ درباب حج غیر فعل ذکر چون قلادہ بستن بہ گردن شتر قربانی قائم مقام ذکر میشود پس ہمچنین ذکر دیگر سوای تلبیہ قائم مقام تلبیہ خواہد شد اگرچہ آن ذکر بزبان فارسی باشد مسئلہ بہ محرم راباید کہ پرہیز کند از چیزہائی کہ ازان نہی کردہ است خدا یتعالی چون رفث وفسوق وجدال زیراچہ خدا یتعالی درقرآن مجید فرمودہ است کہ نیست رفث ونیست فسوق ونیست جدال درحج ومراد ازین نفی نہی است

والرفث الجماع والكلام الفاحش وذكر الجماع بحضرة النساء والفسوق المعاصى وهو فى حال الاحرام اشد حرمة والجدال ان يجادل رفيقه وقيل مجادلة المشركين فى تقديم وقت الحج وتاخيره ولا يقتل صيدا لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يشير اليه ولا يدل عليه لحديث ابى قتادة رض انه اصاب حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال النبى عليه السلام لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال اذًا فكلوا ولانه ازالة الامن عن الصيد لانه امن بتوحشه وبعده عن الاعين قال ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين لما روى ان النبى عليه السلام نهى ان يلبس المحرم هذه الاشياء وقال فى اخره ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين والكعب هنا المفصل الذى فى وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد رح ولا يغطى وجهه ولا رأسه وقال الشافعى يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه السلام احرام الرجل فى رأسه واحرام المرأة فى وجهها ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا قاله فى محرم توفى ولان المرأة لا تغطى وجهها مع ان فى الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى

وباید دانست که مراد از رفث جماع است یا کلام فحش است یا ذکر جماع است در حضور زنان ومراد از فسوق معاصیست وارتکاب معاصی اگرچه همیشه حرام است ولیکن در حالت احرام اشد حرام است ومراد از جدال این است که مجادله نماید با رفیق خود وبعضی گفته اند که عبارت است از مجادله مشرکان در تقدیم وقت حج وتاخیر آن مسئله ۵ محرم را روا نیست که قتل کند صید را زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل نکنید صید را در حالی که شما محرم باشید وهمچنین روا نیست ویرا که اشاره یا دلالت کند کسی را بسوی صید بجهت آنکه مرویست از ابی قتاده رض که شکار کرده بود گورخر را در حالی که او حلال بود یعنی غیر محرم ویاران او محرم بودند پس پیغمبر صلعم پرسید از یاران او آیا اشاره کرده اید یا دلالت کرده اید شما آیا اعانت کرده اید شما پس گفتند آنها که نی پس فرمود پیغمبر صلعم که اگر چنین است بخورید آن صید را وبجهت آنکه اشاره ودلالت بسوی صید ازاله امن است از صید چه صید بوحشت ودوری خود از چشمها در امن مے باشد مسئله ۶ پوشیدن پیراهن وسراویل ودستار وموزه مرمحرم را روا نیست ولیکن اگر نیابد نعل را پس درین هنگام موزه را از زیر کعب بریده بجای نعل پوشد ومراد از کعب درینجا مفصلے است که در وسط قدم است ودر انجا شراک نعل بسته میشود وشتالنگ مراد نیست واین بنا بر روایت هشام است از محمد رح ودلیل مسئله انیست که پیغمبر صلعم محرم را از پوشیدن این چیزها منع کرده است وفرموده است که اگر محرم نیابد نعلین را پس باید که ببرد دو موزه را از زیر کعب وبپوشد آنرا بجای نعلین مسئله ۷ محرم را روا نیست که سر وروی خود بپوشد وشافعی رح گفته است که پوشیدن روی جائز است در حق مرد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که احرام مرد در سر او ست واحرام زن در روی اوست ودلیل علمای مایان انیست که محرمی وفات کرد در عهد رسول خدا صلعم پس فرمود پیغمبر صلعم در حق او به مردمان که مپوشید روی او را ونه سر او را زیراچه او در روز قیامت تلبیه گویان خواهد برخاست از گور خود ودوم این است که زن در حالت احرام روی خود را نمی پوشد بلکه وا میدارد روی خود را باوجودیکه در وا داشتن روی زن خوف فتنه است پس مرد در الطریق اولی روی وا داشتن جائز خواهد بود وحدیثیکه آورده است آنرا شافعی رح

وفائدته ماروی الفرق فی تغطیة الرأس قال ولا یمس طیبا لقوله علیه السلام الحاج الشعث التفل وکذا لا یدهن لما روینا ولا یحلق رأسه ولا شعر بدنه لقوله تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الاٰیة ولا یقص من لحیته لانه فی معنی الحلق ولان فیه ازالة الشعث وقضاء التفث قال ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر لقوله علیه السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس الا ان یکون غسیلا لا ینفض لان المنع للطیب لا للون وقال الشافعی رح لا باس بلبس المعصفر لانه لون لا طیب له ولنا ان له رائحة طیبة قال ولا باس بان یغتسل ویدخل الحمام لان عمر رض اغتسل وهو محرم ولا بأس بان یستظل بالبیت والمحمل وقال مالک رح یکره ان یستظل بالفسطاط وما اشبه ذلک لانه یشبه تغطیة الرأس ولنا ان عثمان رض کان یضرب له فسطاط فی احرامه ولانه لا یمس بدنه فاشبه البیت ولو دخل تحت استار الکعبة حتی غطته ان کان لا یصیب رأسه ولا وجهه فلا بأس لانه استظلال ولا بأس ان یشد فی وسطه الهمیان وقال مالک رح یکره اذا کان فیه نفقةُ غیره لانه لا ضرورة

پس مراد ازان بیان فرق است میان مرد و زن در پوشیدن سر یعنی زن را جائز است پوشیدن سر و مرد را جائز نیست مسئله ۸ محرم را استعمال خوشبو روا نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است کہ حج کننده را باید کہ ژولیده و پریشان موی باشد و هم در بدن او چرک باشد و همچنین نباید ویرا کہ در بدن یا در موی استعمال روغن کنجد وغیره نماید بجهت حدیث مذکور و همچنین باید کہ حلق نکند موی سر او نه موی بدن را زیرا چه خدا تعالیٰ در قرآن مجید فرموده است کہ حلق نکنید سرهای خود را تا آخر آیت و همچنین باید کہ قصر نکند ریش خود را بجهت آنکه قصر در معنی حلق است بجهت آنکه بسبب قصر ریش ژولیدگی زائل میشود و بعضی از چرک نیز زائل میشود مسئله ۹ باید کہ محرم نپوشد جامه را کہ رنگ کرده باشد برنگ ورس یا زعفران یا بگل معصفر زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است کہ نباید محرم را کہ بپوشد جامه رنگین را برنگ زعفران یا برنگ ورس مگر آنکه شسته باشد باینطور کہ بوی ازان زائل گشته باشد پس درین هنگام پوشیدن آن جائز است زیرا چه پوشیدن آن منع است بسبب بوی نه بسبب رنگ و شافعی رح گفته است کہ در پوشیدن جامه کہ رنگین باشد بگل معصفر مضائقه نیست زیرا چه درین رنگ خوشبو نیست و علمای ما میگویند کہ این رنگ بوی خوش میدارد مسئله ۱۰ محرم اگر غسل نماید و در حمام رود پس دران مضائقه نیست زیرا چه عمر رض غسل کرده است در حالیکه محرم بود و همچنین مضائقه نیست در نیکه محرم در سایه خانه یا در سایه محمل آرام گیرد و امام مالک رح گفته است کہ در سایه خیمه و خرگاه و مانند آن گرفتن آرام مکروه است در حق محرم بجهت آنکه این مانند پوشیدن سر است و دلیل علمای ما یکی این است کہ عثمان رض هرگاه بسفر حج میرفت برای وی در اثنای راه خیمه میزدند بعد از احرام و دوم این است کہ خیمه ببدن نمی چسپد پس آن مانند خانه است مسئله ۱۱ اگر محرم داخل شود در سراپرده های کعبه پس دران مضائقه نیست اگر آن پرده بسر و روی او چسپیده نشود زیرا چه او درینصورت محض در سایه آن آرام گرفته است ف و این در حق او مضائقه نیست ص مسئله ۱۲- اگر محرم در کمر خود همیان زر به بندد پس دران مضائقه نیست و امام مالک رح گفته است کہ این مکروه است اگر دران همیان نفقهٔ دیگر باشد زیرا چه درینصورت دیرا ضرور نیست در نیکه نفقه دیگر را بردارد

ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان ولا يغسل راسه ولا لحيته بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس قال

ويكثر من التلبية عقيب الصلوات كلما علا شرفا او هبط واديا او لقي ركبانا وبالاسحار لان اصحاب رسول الله عليه السلام رض كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال ويرفع صوته بالتلبية لقوله عليه السلام افضل الحج العج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج اسالة الدم قال فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد لما روى ان النبي عليه السلام لما دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو فيه ولا يضره ليلا دخلها او نهارا لانه دخول بلدة فلا تختص باحدهما واذا عاين البيت كبر وهلل وكان ابن عمر رض يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر ومحمد رح لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روى ان النبي عليه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل قال ويرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر واستلمه ان استطاع من غير ان يؤذي مسلما لما روي ان النبي عليه السلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه قال لعمر رض انك رجل ايد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة

ودليل علمای ما این است که بستن همیان در کمر در معنی پوشیدن جامهٔ دوخته نیست و هرگاه چنین شد پس بودن نفقه غیر در ان و نبودن آن هر دو روا است مسئله ۱۳ محرم را نباید که بشوید موی سر و ریش خود را بخطمی بجهت آنکه این نوعی از خوشبوی است و بجهت آنکه خطمی میکشد سپش را که در موی سر می باشد مسئله ۱۴ محرم را باید که تلبیه بسیار بگوید در پس نماز و در هر وقت که بر زمین بلند بالا رود یا فرود آید در زمین پست یا ملاقات کند با شترسواران و در وقت صبح تلبیه اکثر بگوید زیرا چه اصحاب پیغمبر صلعم درین هٰ اوقات ص واحوال تلبیه می گفتند و باید دانست که تلبیه در احرام مانند تکبیر است در نماز پس باید که تلبیه بگوید در وقت انتقال نمودن از حالی بحالی و باید که تلبیه به آواز بلند بگوید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که افضل حج عج وثج است و عج عبارت است از گفتن تلبیه به آواز بلند و ثج عبارت است از ریختن خون قربانیها مسئله ۱۵ هرگاه خواهد محرم که داخل شود در مکه باید که ابتدا کند آنرا در مسجد حرام بجهت آنکه مرویست که رسول خدا صلعم هرگاه میخواست که در مکه داخل شود اولا در مسجد حرام داخل می شد و بجهت آنکه مقصود زیارت خانهٔ کعبه است و آن در مسجد حرام واقع است باید دانست که در روز وشب هر وقتی که خواهد محرم در مکه داخل شود زیرا چه برای داخل شدن شهری اختصاص روز یا شب نیست مسئله ۱۶ محرم هرگاه بیند خانه کعبه را تکبیر و تهلیل بگوید و ابن عمر رض وقتی که میدید خانه کعبه را میگفت بسم الله والله اکبر و محمد رح در مبسوط معین نکرده است دعائی را در وقت دیدن خانه کعبه زیرا چه اگر دعائی مقرر و معین شود پس در ان حضور و رقت قلبی نمیشود ولیکن اگر بخواند دعائی را که منقول است احسن است و بعد ازان باید دانست که ابتدا کند به حجر اسود بدینطور که متوجه شود بسوی آن و تکبیر و تهلیل بگوید بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و درین تکبیر و تهلیل دستها بردارد چنانچه در تکبیر تحریمهٔ نماز بر میدارد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمیشود مگر در هفت موضع و یکی ازان این موضع است و نیز باید که استلام حجر اسود نماید یعنی بوسه دهد حجر اسود را اگر میسر شود بی آنکه ایذا رسد کسی را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم بوسه داد حجر اسود را بدینطور که هر دو لب مبارک را نهاد بر حجر اسود و فرمود به عمر رض که تو مرد قوی هستی پس مزاحمت و مصادمت مکن تا ضعیف را ایذا نرسد ولیکن اگر فرصت یابی بی آنکه ایذا رسد کسی را

فاستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب **قال** وان امكنه ان يمس الحجر شيئا في يده كالعرجون وغيره ثم قبل ذلك فعله لما روى انه عليه السلام طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه السلام **قال** ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطبع رداءه فيطوف بالبيت سبعة اشواط لما روى انه عليه السلام استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة اشواط والاضطباع ان يجعل رداءه تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه الايسر وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه السلام **قال** ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو اسم لموضع فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت اى كسر وسمي حجرا لانه حجر منه اى منع وهو من البيت لقوله عليه السلام في حديث عائشة رض فان الحطيم من البيت فلهذا يجعل الطواف من ورائه حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا يجزيه الصلوة لان فرضية التوجه ثبت بنص الكتاب فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا والاحتياط في الطواف ان يكون وراءه **قال** ويرمل في الثلث الاول من الاشواط والرمل ان يهز في مشيه الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا

پس بوسه بده بر حجر اسود وگرنه متوجه شو بسوی آن وتکبیر وتهلیل بگو وبجهت آنکه بوسه دادن بر حجر اسود سنت است واحتراز نمودن از ایذای مسلمان واجب است واگر ممکن باشد ویرا که مس نماید حجر اسود را بچیزی که در دست وی است چون شاخ خرما وغیره که در دست وی باشد ص وبعد از ان ببوسد آنرا پس باید که چنین کند زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم طواف خانه کعبه کرد در حالیکه سوار بود بر شتر خود وبوسه داد بر حجر اسود ورکن یمانی باینطور که مس کرد آنرا بچوبیکه در دست او بود مانند چوگان که آنرا محجن میگویند وبوسه داد بر محجن مذکور واگر اینهم نتواند باید که متوجه شو بسوی حجر اسود وتکبیر وتهلیل وحمد ودرود بر پیغمبر صلعم بخواند وبعد از ان طواف شروع کند از جانب راست خود که متصل دروازهٔ خانه کعبه است وباید که پیش از شروع نمودن در طواف چادر خود را باین طور بپوشد که جانب چپ آنرا بر منکب چپ خود اندازد وجانب راست آن از زیر بغل راست بر آورده بر منکب چپ بیندازد واین نوع چادر پوشیدن را اضطباع میگویند وبعد از ان هفت شوط طواف نماید در گرد خانه کعبه زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم بعد از استلام حجر اسود بطور مذکور چادر پوشید واز جانب راست خود طواف شروع کرد وهفت شوط طواف نمود وباید دانست که رفتن از حجر اسود برای طواف تا آنکه باز به حجر اسود رسد این را شوط میگویند وباید که طواف نماید از ورای حطیم وحطیم نام موضعیست که در ان ناودان ست وآن جزوی از خانه کعبه است بجهت قول پیغمبر صلعم در حدیث عائشه رض که حطیم از خانه کعبه است لهذا طواف نموده می شود از ورای حطیم واگر طواف کند کسی از میان حطیم ومیان خانه کعبه جائز نمیشود وباید دانست که هر چند حطیم جزوی از خانه کعبه است ولیکن اگر کسی در نماز خود متوجه باشد بسوی حطیم فقط نماز او جائز نمیشود زیرا چه فرضیت استقبال قبله در نماز از نص قرآن ثابت است پس بسبب متوجه شدن بسوی حطیم این فرض ادا نمیشود احتیاطا زیرا چه از حدیث احاد ثابت است که حطیم از خانه کعبه است واحتیاط در طواف همین است که از ورای آن طواف نماید وباید دانست که از جمله هفت شوط از طواف در سه شوط اول رمل نماید وآن عبارت است از نیکه در اثنای رفتار بجنباند هر دو بازوی خود را چنانچه مبارز دلیری تبختر میرود میان دو صف جنگ وحاصل آنکه در سه شوط اول رمل نماید مع اضطباع وباید دانست که سبب آن انیست که در عهد پیغمبر صلعم کافران گفته بودند که

اضطباعهم حتی یترتب ثم تبقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیه السلام وبعده **قال** ویمشی فی الباقی علی هینته علی ذلک اتفق رواة
نسک رسول الله علیه السلام والرمل من الحجر الی الحجر هو المنقول من رمل النبی علیه السلام فان زحمه الناس فی الرمل قام فاذا وجد
مسلکا رمل لانه لا بدل له فیقف حتی یقیمه علی وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له **قال** ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع
لان اشواط الطواف کرکعات الصلوة فکما یفتتح کل رکعة بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر وان لم یستطع الاستلام استقبل وکبر
وهلل علی ما ذکرنا ویستلم الرکن الیمانی وهو حسن فی ظاهر الروایة وعن محمد رح انه سنة ولا یستلم غیرهما فان النبی علیه السلام کان
یستلم هذین الرکنین ولا یستلم غیرهما ویختم الطواف بالاستلام یعنی استلام الحجر **قال** ثم یأتی المقام فیصلی عنده رکعتین او حیث
تیسر من المسجد وهی واجبة عندنا وقال الشافعی سنة لانعدام دلیل الوجوب ولنا قوله علیه السلام ولیصل الطائف لکل
اسبوع رکعتین والامر للوجوب ثم یعود الی الحجر فیستلمه لما روی ان النبی علیه السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر والاصل
ان کل طواف بعده سعی یعود الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح به بخلاف ما اذا
لم یکن بعده سعی **قال** وهذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیة وهو سنة ولیس بواجب

که حمای مدینه وهوای گرم آن اصحاب پیغمبر صلعم را ضعیف ولاغر گردانیده است لهذا پیغمبر صلعم به اصحاب خود فرموده بود که در طواف خانه کعبه رمل نمایند تا جلادت و دلیری آنها بر کافران ظاهر شود و کافران آنها را ضعیف نپندارند و بعد از زوال سبب مذکور نیز حکم رمل باقی ماند تا این زمان و در چهار شوط باقی رمل نکند و بر این متفق اند جمیع راویان مناسک حج پیغمبر صلعم و باید دانست که از حجر اسود تا به حجر اسود رمل باید کرد و همین منقول از رمل پیغمبر صلعم است پس اگر بسبب اژدحام مردم رمل کردن نتواند باید که استاده ماند و هر وقت که فرصت وراه یابد رمل نماید زیراچه چیزی بدل آن نیست پس باید که استاده ماند حتی که بجا آرد و آنرا بر وجه مسنون بخلاف استلام حجر چه متوجه شدن بسوی آن بدل استلام است و باید که هر بار که بگذرد بر حجر اسود در طواف خود استلام حجر نماید اگر تواند زیراچه هر شوط از طواف بمنزله یک رکعت نماز است پس چنانچه در شروع هر رکعت نماز تکبیر است همچنین در شروع هر شوط از طواف استلام حجر است پس اگر نتواند که استلام آن نماید بسبب اژدحام مردم باید که بسوی حجر اسود متوجه شده تکبیر و تهلیل بگوید چنانچه مذکور شد و نیز باید که استلام رکن یمانی نماید و این حسن است در ظاهر روایت و از محمد رح مرویست که این سنت است و سوای حجر اسود و رکن یمانی چیزی دیگر را استلام نکند زیراچه پیغمبر صلعم همین دو رکن را استلام می نمود و غیر آن را استلام نمیکرد و باید که ختم کند طواف را به استلام حجر اسود و بعد از ان بیاید نزد مقام ابراهیم ع م پس در انجا دوگانه نماز گذارد یا در هر جا که میسر شود از مسجد حرام و این دوگانه واجب است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که سنت است ف زیراچه دلیل وجوب آن یافته نمیشود ص و دلیل علمای ما انیست که پیغمبر صلعم بصیغه امر فرموده است که طواف کننده را باید که بعد از طواف نمودن هفت شوط دوگانه ادا نماید و صیغه امر برای وجوب است و باید که بعد از گذاردن دوگانه مذکور عود کند بسوی حجر اسود و ببوسد آنرا زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و کلیه این است که هر طوافیکه بعد آن سعی بود پس در ان طواف عود بسوی حجر اسود می باید زیراچه هرگاه شروع طواف به استلام حجر اسود می شود پس همچنان شروع سعی نیز به استلام خواهد بود بخلاف طوافیکه بعد آن سعی نبود و باید دانست این طواف که مذکور شد این را طواف قدوم میگویند و نیز طواف التحیة میگویند و این طواف سنت است نزد علمای ما واجب نیست

وقال مالك رح انه واجب لقوله عليه السلام من اتى البيت فليحيه بالطواف ولنا ان الله تعالى امر بالطواف والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب وليس على اهل مكة طواف القدوم لانعدام القدوم في حقهم **قال** ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته لما روى ان النبي عليه السلام صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله ولان الثناء والصلوة يقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والرفع سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود ويخرج الى الصفا من اي باب شاء وانما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب الى الصفا لا انه سنة **قال** ثم ينحط نحو المروة ويمشي على هيئته فاذا بلغ بطن الوادي يسعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يمشي على هيئته حتى ياتي المروة ويصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا لما روى ان النبي عليه السلام

ونزد امام مالک رح واجب است زیراچه پیغمبر صلعم بصیغهٔ امر فرموده است که هرکه بیاید در خانهٔ کعبه را پس باید که طواف التحیة نماید ودلیل علمای ما انیست که خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانهٔ کعبه وطواف زیارت ازان مراد است باجماع پس طواف زیارت فرض است ومقتضای امر مطلق تکرار نیست تا طواف دیگر سوای طواف زیارت فرض شود وحدیثی که دلیل آورده است آنرا امام مالک رح بر وجوب طواف قدوم دلالت میکند بر انکه طواف قدوم مستحب است زیراچه در حدیث مذکور پیغمبر صلعم آنرا طواف التحیة نام نهاده است وباید دانست که در حق اهل مکه طواف قدوم سنت وواجب نیست زیراچه طواف قدوم در حق کسی سنت است که قدوم نماید اعنی از جای دیگر بیاید برای حج وقدوم در حق آنها متحقق نیست ف چه آنها در مکه سکونت دارند ص **مسئله ۷** بعد از طواف قدوم بسوی جبل صفا رود وبالای آن رود وبعد ازان متوجه شود بسوی خانهٔ کعبه وتکبیر وتهلیل ودرود بر پیغمبر صلعم بگوید ودست بردارد واز خدا تعالی حاجت خود را بخواهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است وبجهت آنکه ثنا ودرود مقدم از دعا گفته می شود تا بسبب آن دعا مقبول شود چنانچه باجهت ثنا ودرود مقدم از دعا خوانده میشود در دعا هائیکه خوانده می شود در جای دیگر ودستها برداشتن برای دعا سنت دعا است وباید دانست که بالای جبل صفا آن قدر رود که خانهٔ کعبه در نظر آید زیراچه مقصود از رفتن بالای آن متوجه شدنست بسوی خانهٔ کعبه **مسئله ۸** محرم مختار است درانیکه از هر دروازه مسجد حرام که خواهد بیرون رود بسوی صفا وپیغمبر صلعم از دروازه بنی مخزوم بیرون رفته بود به سوی صفا بسبب آنکه دروازهٔ مذکوره قریب تر است به سوے صفا به نسبت دروازه های دیگر نه بسبب آنکه رفتن از دروازهٔ مذکور سنت است وباید دانست که بعد از رفتن بالای صفا بعد از تکبیر وتهلیل ودعا در انجا فرود آید وسوی مروه رود ومشی نماید درا ثنای راه به آهستگی وآرام تا آنکه برسد بموضعیکه آنرا بطن وادی میگویند وانجا دویدن شروع کند ودویده رود وآن قدر مسافت که میان میلین اخضرین واقع شده است وبعد ازان باهستگی وآرام مشی نماید تا آنکه بمروه رسد پس صعود نماید بالای مروه وعملهائیکه بالای صفا کرده بود انجا هم نماید وباز از مروه بسوی صفا رود وهمچنین هفت شوط نماید زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است

نزل من الصفا وجعل يمشي نحو المروة وسعى في بطن الوادي حتى اذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما

سبعة اشواط وهذا شوط واحد فيطوف سبعة اشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط لما روينا وانما يبدأ بالصفا لقوله عليه السلام فيه ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن وقال الشافعي رح انه ركن لقوله عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثله يستعمل للاباحة فينفي الركنية والايجاب الا انا عدلنا عنه في الايجاب ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد ثم معنى ما روي كتب استحباباً كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم يقيم بمكة حراماً لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله ويطوف بالبيت كلما بدا له لانه يشبه الصلوة قال عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلوة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى عقيب هذه الاطوفة في هذه المدة لان السعي لا يجب فيه الا مرة والتنفل بالسعي غير مشروع ويصلي لكل اسبوع ركعتين وهي ركعتا الطواف على ما بينا **قال** فاذا كان قبل يوم التروية بيوم خطب الامام خطبة يعلم فيها الناس الخروج الى منى والصلوة بعرفات والوقوف والافاضة والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة

و باید که ابتدا نماید از صفا و تا بمروه رود و این را یک شوط میگویند و در هر شوط ازین هفت شوط در بطن وادی بدود بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و باید دانست که ابتدا کرده میشود از صفا بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که ابتدا کنید بچیزی که بذکر آن ابتدا نموده است خدا تعالی در قرآن مجید و در قرآن مجید ابتدا بذکر صفا است و باید دانست که دویدن میان صفا و مروه واجب است در کن حج نیست و این را سعی میان صفا و مروه میگویند و شافعی رح گفته است که آن رکن است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که خدا تعالی مکتوب کرده است اعنی واجب گردانیده است بر شما سعی نمودن میان صفا و مروه پس سعی نمائید و دلیل علمای ما اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که گناه نیست بر کسیکه طواف کند میان صفا و مروه و این دلالت میکند برینکه سعی میان صفا و مروه مباح است چه مثل این عبارت استعمال نموده میشود در امر مباح پس نفی رکنیت و وجوب آن ازین ثابت میشود ولیکن علمای ما قائل بوجوب آن شده اند بنا بر حدیث مذکور چه آن دلیل است ظنی و ازان وجوب ثابت میشود نه رکنیت و معنی مکتوب که در حدیث مذکور است مکتوب استحبابی است چنانچه در قول او تعالی است که مکتوب کرده شد بر شما وقتی که پیش آید یکی از شما را موت تا آخر آیه و بعد از سعی میان صفا و مروه اقامت نماید در مکه بحالت احرام زیرا چه او احرام حج نموده است پس پیش از تمام کردن افعال حج از احرام آن بیرون نخواهد شد و درین ایام که در مکه اقامت مینماید هر وقت که خواهد طواف خانه کعبه نماید زیرا چه طواف خانه کعبه مانند نماز است چه پیغمبر صلعم فرموده است که طواف خانه کعبه بمنزله نماز است و نماز کار نیک مشروع است پس همچنین طواف خانه کعبه ولیکن در عقب این طوافها سعی ننماید در میان صفا و مروه زیرا چه سعی نمودن میان صفا و مروه واجب نیست مگر یکبار و بطریق نفل میان صفا و مروه سعی نمودن مشروع نیست و باید دانست که درین طریقها بعد از هر هفت شوط دوگانه نماز گذارد و این دوگانه را دوگانه طواف میگویند و آن واجب است بنا بر انچه سابق مذکور شده است

مسئله ۹ باید که امام بتاریخ هفتم ذی الحجه خطبه بخواند و دران بیان تعلیم نماید مناسک حج را چون رفتن بسوی منا و نماز گذاردن بعرفات و واقف شدن در عرفات اعنی ایستادن و راه افاضه بسوی مزدلفه یعنی رفتن بسوی آن و باید دانست که در حج سه خطبه است یکی اینکه مذکور شد خطبه دوم در عرفات است

والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر فيفصل بين كل خطبتين بيوم وقال زفر رح يخطب في ثلثة ايام متوالية اولها يوم التروية لانها ايام الموسم ومجمع الحاج ولنا ان المقصود منها التعليم ويوم التروية ويوم النحر يوم اشتغال فكان ماذكرناه انفع وفي القلوب انجع فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج الى منى فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة لما روي ان النبي عليه السلام صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا الى عرفات ومر بمنى اجزاه لانه لايتعلق بمنى في هذا اليوم اقامة نسك ولكنه اساء بتركه الاقتداء برسول الله عليه السلام **قال** ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها لما روينا وهذا بيان الاولوية اما لو دفع قبله جاز لانه لايتعلق بهذا المقام حكم قال في الاصل وينزل بها مع الناس لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة في الجمع ارجى وقيل مراده ان لاينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة **قال** واذا زالت الشمس يصلي الامام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ بالخطبة فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة يخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما في الجمعة هكذا فعله رسول الله عليه السلام

دروز عرفه وخطبه سیوم در منا است بتاریخ یازدهم ذی الحجه پس میان هر دو خطبه یک روز فاصل میشود وزفر رح میگوید که از تاریخ هشتم تا بتاریخ دهم سه روز پی در پی خطبه بخواند زیراچه این روزها ایام موسم حج است وحج کنندگان دران مجتمع اند وعلمای ما میگویند که مقصود از خطبه تعلیم مردمان است وبتاریخ هشتم مردمان آب میخورانند شتران خود را لهذا این یوم را یوم الترویه می نامند وتاریخ دهم روز عید است که دران نماز عید وبه ذبح قربانی مشغول میشوند مردمان پس درین دو روز مردمان را فراغت نیست پس انچه مذکور شد که سه خطبه بخواند در سه روز بتاریخ های مذکوره نافع تر است ودر دل تاثیر بیشتر است وباید دانست که بتاریخ هشتم بعد از گذاردن نماز فجر در مکه باید که مردمان بمنا روند ودرانجا اقامت نمایند تا آن زمان که نماز فجر در روز عرفه درانجا گذارند زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم بتاریخ هشتم نماز فجر در مکه گذارد وچون آفتاب طلوع کرد رفت بسوی منا ودر منا پنج نماز گذارد ظهر وعصر ومغرب وعشا وفجر وبعد از ان رفت بسوی عرفات وباید دانست که اگر در شب عرفه در مکه باند ونماز فجر در روز عرفه در مکه گذارد وبعد از ان بسوی عرفات رود باینطور که از راه منا بگذرد پس این جائز است زیراچه درین روز ادای حج از مناسک حج بمنا تعلق ندارد ولیکن اقتدا برسول خدا صلعم ترک میشود لهذا کسیکه چنین عمل نماید گنهکار می شود وباید که در روز عرفه بعد از نماز فجر از منا بسوی عرفات روند بجهت حدیثی که مذکور شد ولیکن باید دانست که این بیان اولویت است واگر پیش از نماز از منا بسوی عرفات رود جائز است زیراچه چیزی از مناسک حج بمنا تعلق ندارد ومحمد رح در مبسوط گفته است که امام را باید که مع مردمان در عرفات فرود آید وتنها در جای علیحده نازل نشود چه این تکبر است ومناسب حالت تضرع نیست وحالت نزول در عرفات حالت تضرع است ونیز امید اجابت دعا در جماعت قوی تر است وبعضے گفته که مراد محمد رح این است که در عین راه فرود نیاید تا راه بگذرندگان تنگ نشود وهرگاه وقت استوا زائل شود ووقت ظهر رسد باید که امام با مردمان نماز ظهر وعصر هر دو را ادا نماید ولیکن اولاً خطبه بخواند ودران خطبه تعلیم کند مردمان را طریق وقوف به عرفات وبه مزدلفه ورمی جمره ها ونحر قربانی وحلق سر وطواف زیارت وباید که دو خطبه بخواند ومیان دو خطبه جلسه نماید چنانچه در خطبهٔ جمعه میان دو خطبه جلسه مینماید ودلیل انهمه این است که پیغمبر صلے الله علیه وسلم چنین کرده است

وقال مالك رح يخطب بعد الصلوة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد ولنا ما روينا ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع
منها وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة وعن ابي يوسف رح انه يؤذن قبل خروج الامام وعنه انه يؤذن
بعد الخطبة والصحيح ما ذكرنا لان النبي عليه السلام لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون بين يديه ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة
لانه اوان الشروع في الصلوة فاشبه الجمعة **قال** ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين وقد ورد النقل
المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلوتين وفيما روى جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم صلهما باذان واقامتين
ثم بيانه انه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس ولا يتطوع
بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته فلو انه فعل فعل مكروها واعاد الاذان للعصر في ظاهر
الرواية خلافا لما روى عن محمد رح لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول فيعيده للعصر فان صلى
بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة ليست بفريضة **قال** ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة رح
وقالا يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه ولابي حنيفة رح ان المحافظة
على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة

و امام مالک رح گفته است که امام اولاً نماز ادا نماید و بعد از ان خطبه بخواند زیراچه این خطبه برای وعظ و نصیحت است پس آن مانند
خطبهٔ عید است و دلیل علمای مالکی عمل پیغمبر صلعم است چنانچه مذکور شد و دوم این است که خطبه برای تعلیم مناسک حج است و جمع نمودن
میان نماز ظهر و عصر در وقت ظهر از مناسک حج است پس باید که خطبه پیش از نماز بخوانند تا در ان این حکم بیان نموده شود و مردمان بدانند
و باید دانست که در ظاهر روایت چنین آمده است که هرگاه امام بالای منبر رود و بنشیند باید که موذن اذان بگوید چنانچه در روز جمعه
میگویند و از ابی یوسف رح مرویست که موذن اذان بگوید پیش از ان که امام بالاے منبر رود و نیز از ابی یوسف رح مرویست که اذان
بگوید بعد از خطبه و صحیح همان ظاهر روایت ست زیراچه پیغمبر صلعم هرگاه استاد بر ناقهٔ خود اذان گفت موذن در پیش آنحضرت
و باید دانست که هرگاه امام از خطبه فارغ شود باید که موذن اقامت بگوید چه این وقت شروع کردن نماز است مانند جمعه و باید دانست
که نماز ظهر و عصر را جمع نماید در وقت ظهر و اذان یک بگوید و اقامت دو باینطور که اول اذان بگوید و بعد ازان اقامت بگوید برای نماز ظهر
و بعد از ادای نماز ظهر باز اقامت بگوید برای نماز عصر زیراچه نقل مشهور چنین آمده است و باید دانست که میان این هر دو نماز هیچ نماز
نفل نباید کرد حتی اگر نماز نفل کند مکروه است و بنابر ظاهر روایت درین صورت باز اذان گفتن برای نماز عصر درکار است زیراچه بسبب مشغول شدن بنماز
نفل میان اذان اول و میان نماز عصر فصل واقع میشود و نماز عصر متصل نمیماند به اذان مذکور پس باید که برای آن اذان دیگر گفته
شود **مسئله ۲۰** اگر نماز ظهر و عصر در عرفات امام بگذارد و خطبه نخواند جائز است زیراچه این خطبه فرض نیست **مسئله ۲۱** اگر کسی
در عرفات نماز ظهر را تنها گذارده باشد در مکان خود پس باید که او نماز عصر در وقت عصر ادا نماید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح
گفته اند که منفرد نیز جمع می نماید نماز عصر را با نماز ظهر زیراچه جواز جمع میان دو نماز در عرفات بنابر آن است که درین روز
حاجت است به اینکه وقوف به عرفات تا وقت دراز نماید و منفرد نیز محتاج است به آن و دلیل ابی حنیفه رح این است که گذاردن نماز
بر وقت نماز فرض است از روی نص پس ترک آن جائز نیست مگر در صورتیکه در شرع ترک آن آمده است و آن در صورتیست که جمع
نماید هر دو نماز را با جماعت در پس امام و تقدیم نماز عصر بر وقت آن و جمع نمودن آن با نماز ظهر برای محافظت جماعت است

لانه یعسر علیهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف لا لما ذکرناه اذ لا منافاة ثم عند ابی حنیفة رح الامام شرط فی الصلوتین جمیعا وقال زفر رح فی العصر خاصة لانه هو المغیر عن وقته وعلی هذا الخلاف الاحرام بالحج ولابی حنیفة رح ان التقدیم علی خلاف القیاس عرفت شرعیته فیما اذا کانت العصر مرتبة علی ظهر مؤدی بالجماعة مع الامام فی حالة الاحرام بالحج فیقتصر علیه ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایة تقدیما للاحرام علی وقت الجمع وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوة لان المقصود هو الصلوة

قال ثم یتوجه الی الموقف فیقف بقرب الجبل والقوم معه عقیب انصرافهم من الصلوة لان النبی علیه السلام راح الی الموقف عقیب الصلوة والجبل یسمی جبل الرحمة والموقف الموقف الاعظم **قال** وعرفات کلها موقف الا بطن عرنة لقوله علیه السلام عرفات کلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة کلها موقف وارتفعوا عن وادی محسر

زیرا چه بعد از متفرق شدن مردمان در مواقف عرفات باز مجتمع شدن آنها برای جماعت نماز عصر دشوار است بر آنها نه برای آنست که وقوف بعرفات نموده شود تا وقت دراز چنانچه صاحبین رح گفته اند زیرا چه منافات نیست میان نماز گذاردن بر وقت ومیان وقوف ف چه مصلی در وقت گذاردن نماز نیز واقف است به عرفات ص وبعد ازان باید دانست که نزد ابی حنیفه رح شرط جمع نمودن نماز ظهر وعصر در عرفات این است که در هر دو نماز امام باشد وجمع کننده محرم باشد وزفر رح گفته است که شرط این است که امام واحرام یافته شود در نماز عصر ف حتی که اگر شخصے نیابد نماز ظهر را با امام در جماعت ودر نماز عصر با امام در جماعت شریک شود یا نماز ظهر را با امام به جماعت ادا نماید وبعد ازان احرام حج نماید پس درین هر دو صورت جمع نمودن میان نماز ظهر وعصر وی را جائز نیست نزد ابی حنیفه رح ونزد زفر رح جائز است ص ودلیل زفر رح این است که جز این نیست که در صورت جمع نماز عصر از وقت خود مقدم واقع می شود پس شرط انیست که امام واحرام یافته شود دران ودلیل ابی حنیفه رح این است که تقدیم نماز عصر از وقت آن خلاف قیاس است وجواز آن از شرع معلوم شده است در صورتیکه نماز عصر گذارده شود در وقت ظهر بعد از ادای نماز ظهر به جماعت با امام در حالت احرام به حج پس تقدیم آن نموده خواهد شد در صورت مذکوره فقط وبعد ازان باید دانست که در یک روایت از ابی حنیفه رح آمده است که شرط جمع این است که یافته شود پیش از وقت زوال تا احرام متحقق شود پیش از وقت جمع ودر روایت دیگر آمده است که مقدم از نماز احرام ضرور است زیرا چه مقصود همان نماز است پس تقدیم احرام بران کافی است اگر بعد از وقت زوال باشد مسئله ۲۲ بعد از فراغت هر دو نماز باید امام را که مع قوم متوجه شود بسوی موقف وایستاده شود قریب جبل رحمت واین جبل را موقف اعظم نیز نامند ف وموقف بمعنی جای ایستادن است ص مسئله ۲۳ عرفات همه موقف است ف اعنی ایستادن در عرفات در همه جا جائز ومعتبر است ص مگر موضعیکه آنرا بطن عرنه میگویند زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که عرفات همه موقف است ولیکن از بطن عرنه احتراز نمائید ودر آنجا ایستاده مشوید ومزدلفه همه موقف است مگر وادی محسر وازان احتراز نمائید ودران ایستاده مشوید

قال وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلته لان النبي عليه السلام وقف على ناقته وان وقف على قدميه جاز والاول افضل لما بينا وينبغي ان يقف مستقبل القبلة لان النبي عليه السلام وقف كذلك وقال النبي عليه السلام خير المواقف ما استقبلت به القبلة ويدعو ويعلم الناس المناسك لما روي ان النبي عليه السلام كان يدعو يوم عرفة مادًّا يديه كالمستطعم المسكين ويدعو بما شاء وان ورد الاثار ببعض الدعوات وقد اوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم بعدة الناسك في عدة من المناسك بتوفيق الله تعالى **قال** وينبغي للناس ان يقفوا بقرب الامام لانه يدعو ويعلم فيعوا ويستمعوا وينبغي ان يقفوا وراء الامام ليكون مستقبل القبلة وهذا بيان الافضلية لان عرفات كلها موقف على ماذكرنا **قال** ويستحب ان يغتسل قبل الوقوف بعرفة ويجتهد في الدعاء اما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة والعيدين وعند الاحرام واما الاجتهاد فلانه عليه السلام اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة وقال مالك رح يقطع التلبية كما يقف بعرفة لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان ولنا ماروي

مسئلہ ۲۴ سزاوار است مر امام را که استاده شود در عرفه بر راحله خود زیرا چه پیغمبر صلعم استاده شده بود بر ناقه خود ومعهذا اگر استاده شود بر قدم خود جائز است ولیکن آنچه اول مذکور شد افضل است چه آن عمل پیغمبر صلعم است **مسئلہ ۲۵** سزاوار است مر امام را که روبقبله استاده شود زیرا چه پیغمبر صلعم چنین کرده است واین را بهتر فرموده است وباید که دعا بخواند وتعلیم کند مردمان مناسک حج را زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم در روز عرفه هر دو دست خود را برداشته دعا میخواست چنانچه مسکین ومحتاج دست خود را دراز کرده طعام میخواهد وهر دعائیکه خواهد بخواند اگرچه بعضی از دعاها منقول است وتفصیل آن در کتاب عدة الناسک فی عدة من المناسک مذکور است **مسئلہ ۲۶** سزاوار است که مردمان را که استاده شوند قریب امام زیرا چه امام دعا بخواند وتعلیم مناسک حج می نماید پس اینها اگر قریب امام خواهند استاد خواهند شنید دعای امام را ویاد خواهند گرفت آن را وسزاوار این است که استاده شوند مردمان در پس امام تا روی آنها بسوی قبله شود واین بیان افضلیت است چه عرفات همه موقف است چنانچه مذکور شد وباید که محرم پیش از وقوف بعرفات غسل کند وبجهد تمام دعا بخواند اما این غسل پس سنت است واجب نیست واگر اکتفا نماید بر وضو جائز است مانند جمعه وعیدین ووقت احرام وبجهد تمام دعا خواستن بجهت آن است که پیغمبر صلعم درین موقف بجهد دعا خواسته بود در حق امت خود وآن دعا مستجاب شده است مگر در حق بعضے از گناهان چون کشتن مسلمان بناحق وظلم وتعدی ف اعنے گناهانیکه بحقوق عباد تعلق دارد ص **مسئلہ ۲۷** باید که در وقوف عرفات تلبیه بگوید ساعت بساعت وامام مالک رح گفته است که قطع کند تلبیه را بمجرد وقوف بعرفات زیرا چه معنی تلبیه اجابت است پس اجابت بزبان تا آنوقت بود که مشغول نشده بود بعمل ارکان وچون مشغول ارکان شد حاجت اجابت زبانی نماند ودلیل علماے ما یکے این ست که مرویست

ان النبی علیہ السلام مازال یلبی حتی اتی جمرۃ العقبۃ ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیأتی بہا الی اٰخر جزء من الاحرام قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم حتی یأتوا المزدلفۃ لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہیئتہ فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ اجزاہ لانہ لم یفض من عرفۃ والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام خوف الزحام فلا بأس بہ لما روی ان عائشۃ رض بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح لان النبی علیہ السلام وقف عند ہذا الجبل وکذا عمر رض ویتحرز فی النزول من الطریق کیلا یضر بالمارۃ فینزل عن یمینہ او یسارہ ویستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفۃ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحدۃ وقال زفر رح باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفۃ ولنا روایۃ جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامۃ واحدۃ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاما بخلاف العصر بعرفۃ لانہا مقدم علی وقتہ فافرد بہا لزیادۃ الاعلام

کہ پیغمبر صلعم ہمیشہ تلبیہ میگفت تا آن زمان کہ می آمد بجمرۃ العقبہ و دوم این است کہ تلبیہ در حج مانند تکبیر است در نماز پس باید کہ تلبیہ بگوید تا آخر احرام مسئلہ ٢٨ بعد از غروب آفتاب در روز عرفہ امام را باید کہ افاضہ نماید اعنی مع مردمان کوچ نماید از عرفات و باہستگی و آرام برود بسوی مزدلفہ تا انکہ بمزدلفہ برسد بجہت آنکہ پیغمبر صلعم بعد از غروب آفتاب کوچ میکرد و بجہت آنکہ دران اظہار مخالفت کافران است و پیغمبر صلعم در راہ بر راحلہ خود باہستگی و آرام میرفت مسئلہ ٢٩ اگر کسی را خوف از زحام باشد و بنا بر آن پیشتر از امام کوچ نماید ولیکن از سر حد زمین عرفات بیرون نرود پس این جائز است زیراچہ از عرفات تجاوز نکردہ است و افضل این است کہ استادہ ماند در مقام خود تا شروع در افاضہ پیش از وقت لازم نیاید و اگر بعد از غروب آفتاب و بعد از افاضۂ امام اندکی درنگ نماید بسبب خوف از زحام دران مضائقہ نیست بجہت آنکہ مرویست کہ عائشہ رض بعد از افاضہ امام آب خواست و روزہ افطار کرد و بعد از ان افاضہ نمود مسئلہ ٣٠ بعد از رسیدن بمزدلفہ مستحب این است کہ وقوف نماید ف اعنی استادہ شود ص قریب کوہیکہ آنرا جبل قزح میگویند زیراچہ پیغمبر صلعم استادہ شدہ بود قریب این جبل و ہمچنین عمر رض و باید کہ احتراز نماید از فرود آمدن در راہ چہ دران ضرر است در حق گذرندگان ف پس بر سر راہ فرود نیاید ص بلکہ در جانب راست یا در جانب چپ آن فرود آید و مستحب این ست کہ استادہ شود در پس امام بنا بر وجہیکہ مذکور شد در وقوف بعرفات مسئلہ ٣١ در مزدلفہ جمع کند امام میان نماز مغرب و عشا و این ہر دو نماز را باجماعت ادا نماید در وقت عشا و بیک اذان و اقامت و زفر رح گفتہ است کہ اذان یک بگوید و اقامت دو چنانچہ بعرفات در وقت جمع نمودن میان ظہر یک اذان و دو اقامت گفتہ میشود و دلیل علمای مالکی این است کہ بروایت جابر رض آمدہ است کہ پیغمبر صلعم در مزدلفہ جمع کرد میان نماز مغرب و عشا باذان ف واحد ص و اقامت واحد و دوم این است کہ نماز عشا درینصورت در وقت خود است و اقامت برای اعلام حاضران است پس اقامت علیحدہ برای آن در کار نیست برای اعلام بخلاف نماز عصر در عرفات چہ آن گزاردہ میشود مقدم از وقت خود پس برای آن اقامت دیگر در کار است برای اعلام

ولا يتطوع بينهما لانه يخل بالجمع ولو تطوع او تشاغل بشئ اعاد الاقامة لوقوع الفصل وكان ينبغى ان يعيد الاذان كما فى الجمع الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة للعشاء ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابى حنيفة رح لان المغرب مؤخرة عن وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم على وقته ومن صلى المغرب فى الطريق لم تجز عند ابى حنيفة ومحمد رح وعليه اعادتها مالم يطلع الفجر وقال ابو يوسف رح يجزيه وقد اساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات لابى يوسف انه اداها فى وقتها فلا يجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روى انه عليه السلام قال لاسامة فى طريق المزدلفة الصلوة امامك معناه وقت الصلوة وهذا اشارة الى ان التاخير واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة مالم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة

وباید دانست که میان نماز مغرب وعشا در مزدلفه نماز نفل نباید گذارد چه آن مخل ومنافی جمع است واگر میان نماز مغرب وعشا نماز نفل گذارد ویا بچیزی دیگر مشغول شود باید که اقامت دیگر گفته شود برای نماز عشا زیراچه درینصورت فصل واقع میشود میان آن هر دو نماز بلکه سزاوار این بود که درینصورت اذان دیگر نیز گفته میشد برای نماز عشا چنانچه اگر میان نماز ظهر وعصر در عرفات فصل واقع میشود بطور مذکور اذان دیگر برای نماز عصر گفته میشود لیکن درینجا اکتفا نموده شد بر اقامت دیگر برای نماز عشا بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم نماز مغرب گذارد در مزدلفه وبعد ازان طعام تناول فرمود واقامت دیگر گفته شد برای نماز عشا ونماز عشا گذارد یعنی آنکه اذان دیگر گفته نشد برای آن وباید دانست که برای جمع نمودن میان نماز مغرب وعشا در مزدلفه جماعت شرط نیست نزد ابی حنیفه رح زیراچه نماز مغرب درینصورت گذارده میشود بعد از گذشتن وقت آن بخلاف جمع نمودن ف میان نماز ظهر وعصر ص در عرفات چه دران نماز عصر گذارده میشود مقدم از وقت آن مسئله ۲۲ اگر شخصی نماز مغرب گذارد در اثنای راه ف پیش از رسیدن بمزدلفه ص پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه ومحمد رح ولهذا برو اعاده آن لازم است مادامیکه صبح صادق ندمد ونزد ابی یوسف رح آن نماز جائز است ولیکن آن شخص بسبب ف این عمل ص گنهگار میگردد وهمین اختلاف است درصورتیکه گذارد کسی نماز مغرب را در عرفات بعد از غروب آفتاب پیش از افاضه ودلیل ابی یوسف رح اینست که شخص مذکور گذارده است نماز مغرب را در وقت آن پس برو اعاده آن واجب نخواهد شد چنانچه برو اعاده آن بعد از دمیدن صبح صادق واجب نمیشود ولیکن تاخیر مغرب در صورت مذکوره سنت وشخص مذکور ترک این سنت نموده است بنابران گنهگار میشود ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح اینست که پیغمبر صلعم در اثنای راه با سامه رض فرمود که نماز پیش تست ومراد ازان اینست که وقت نماز مغرب پیش است واین اشاره است بسوی آنکه تاخیر نماز مغرب واجب است ومنشای وجوب آن نیست مگر اینکه بسبب تاخیر جمع نمودن آن با نماز عشا ممکن میشود در مزدلفه لهذا بر شخص مذکور اعاده آن واجب است مادامیکه صبح صادق نشود تا آن شخص را بسبب اعاده آن جمع نمودن میان آن هر دو نماز حاصل گردد وبعد از دمیدن صبح صادق جمع ممکن نیست لهذا ساقط می شود اعادهٔ آن نماز مغرب

قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس لروایة ابن مسعود رض ان النبی علیه السلام صلاها
یومئذ بغلس ولان فی التغلیس دفع حاجة الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفة ثم وقف ووقف معه
الناس فدعا لان النبی علیه السلام وقف فی هذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث ابن عباس رض
فاستجیب له دعاءه لامته حتی الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن حتی
لو ترکه بغیر عذر یلزمه الدم وقال الشافعی رح انه رکن لقوله تعالی فاذکروا الله عند المشعر الحرام
وبمثله یثبت الرکنیة ولنا ما روی انه علیه السلام قدم ضعفة اهله باللیل ولو کان رکنا
لما فعل ذلک والمذکور فیما تلا الذکر وهو لیس برکن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله علیه
السلام من وقف معنا هذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج
وهذا یصلح امارة للوجوب غیر انه اذا ترکه بعذر بان یکون به ضعف او علة او کانت امرأة تخاف
الزحام لا شئ علیه لما روینا **قال** والمزدلفة کلها موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل

و باید دانست که بعد از دمیدن صبح صادق امام را باید که در مزدلفه نماز فجر با جماعت ادا نماید در اول وقت فجر باقی ماندن چیزی
از تاریکی شب بجهت آنکه ابن مسعود رض روایت کرده است که بدرستیکه پیغمبر صلعم نماز فجر در روز عید ادا کرده است در مزدلفه در
اول وقت فجر و بجهت آنکه بسبب گذاردن نماز فجر در اول وقت آن فراغت حاصل میشود برای وقوف بمزدلفه پس جائز خواهد بود
پیش از وقت چنانچه جائز است تقدیم عصر پیش از وقت آن در عرفات و بعد ازان باید که وقوف نماید امام بمزدلفه و وقوف
نمایند مردمان با امام و بدعا مشغول باشند زیراچه پیغمبر صلعم وقوف نموده است بمزدلفه و دعا نموده است در حق امتان خود حتی که
این دعا مقبول شده است در حق مظالم چون ریختن خون بناحق مثلاً و این را روایت کرده است ابن عباس رض و بعد ازان
باید دانست که وقوف بمزدلفه واجب است نزد علمای ما و رکن حج نیست حتی که اگر ترک نماید آن را بغیر عذر لازم میشود بر و دم
ف اعنی قربانی نمودن ص و نزد شافعی رح آن رکن است زیراچه خدایتعالی در قرآن مجید امر کرده است باین که ذکر خدا نمائید نزد
مشعر حرام ف که عبارت است از مزدلفه ص و از امر فرضیت ص و رکنیت ثابت میشود و دلیل علمای ما انیست که پیغمبر صلعم ضعفای اهل بیت خود را
پیشتر از وقوف نمودن بمزدلفه در وقت شب فرستاد و روانه کرد آنها را از مزدلفه و اگر وقوف بمزدلفه رکن حج میبود اینچنین نمیکرد
پیغمبر صلعم و جواب از دلیل شافعی رح انیست که در روایت مذکوره ذکر خدایتعالی مذکور است و ذکر نمودن بمزدلفه از ارکان حج نیست
باجماع پس معلوم شد که از آیه مذکوره فرضیت مراد نیست و دلیل وجوب آن نزد علمای ما انیست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که
بعد از افاضه وقوف نماید بمزدلفه پس حج او تمام میشود زیراچه در حدیث پیغمبر صلعم تمامی حج را معلق نموده است بر وقوف نمودن بمزدلفه
و این تعلیق دلالت میکند بر اینکه وقوف بمزدلفه واجب ست ولیکن اگر ترک کند از کسی بسبب عذری چون ضعف و بیماری یا ترک کند
بسبب خوف از دحام پس درینصورت بر وی هیچ چیز لازم نمی آید بنا بر انچه مذکور شد ف که پیغمبر صلعم ضعفاے اهل بیت خود را
پیشتر فرستاده بود ص **مسئله ۳۳** مزدلفه همه موقف است ف اعنی جای استادن است ص مگر موضعیکه آن را
وادی محسر میگویند چه آن موقف نیست بنا بر حدیثیکه سابق مذکور شده است ف ده بیان وقوف بعرفات

قال فاذا اطلعت الشمس افاض الامام والناس حتی یاتو منی قال العبد الضعیف عصمه الله هکذا وقع فی نسخ المختصر وهذا غلط والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس لان النبی علیه السلام دفع قبل طلوع الشمس قال فیبتدئ بجمرة العقبة فیرمیها من بطن الوادی بسبع حصیات مثل حصی الخذف لان النبی علیه السلام لما اتی منی لم یعرج علی شئ حتی رمی جمرة العقبة وقال علیه السلام علیکم بحصی الخذف لایؤذی بعضکم بعضا ولو رمی باکبر منه جاز لحصول الرمی غیر انه لایرمی بالکبیر من الاحجار کیلا یتاذی به غیره ولو رماها من فوق العقبة اجزاه لان ماحولها موضع النسك والافضل ان یکون من بطن الوادی لما روینا ویکبر مع کل حصاة کذا روی ابن مسعود وابن عمر رض ولو سبح مکان التکبیر اجزاه لحصول الذکر وهو من اداب الرمی ولا یقف عندها لان النبی علیه السلام لم یقف عندها ویقطع التلبیة مع اول حصاة لما روینا عن ابن مسعود رض وروی جابر ان النبی علیه السلام قطع التلبیة عند اول حصاة رمی بها جمرة العقبة ثم کیفیة الرمی ان یضع الحصاة علی ظهر ابهامه الیمنی ویستعین بالمسبحة

ص مسئله ۳۳ بعد از طلوع آفتاب باید امام راکه از مزدلفه کوچ نماید و مردمان همراهی او تا آنکه بمنا رسند چنین مذکور است در مختصر قدوری و این غلط است و صحیح این است که کوچ نماید از مزدلفه در وقت فجر بعد از روشن شدن آن زیراچه پیغمبر صلعم کوچ نموده است پیش از طلوع آفتاب و باید دانست که بعد از رسیدن بمنا شروع نماید در رمی جمره ها از جمرهٔ عقبه ف که نام موضعی است و مراد از رمی انداختن سنگریزه است ص وطریق رمی جمرهٔ عقبه این ست که رمی کننده استاده شود در بطن وادی ف که نشیب است ص و اندازد سنگریزه را جانب جمرهٔ عقبه ف که بلند است ص و باید که بیندازد هفت سنگریزه را که قابل خذف است ف وخذف عبارت است ازینکه بنهد سنگریزه را بر سر انگشت سبابه و بر و انگشت ابهام را بنهد و بعد ازان بیندازد آنرا و حاصل آنکه رمی نماید بسنگریزهٔ کوچک که قابل خذف باشد نه بسنگریزهٔ بزرگ ص زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که لازم گیرید برخود ها که رمی نمائید سنگریزهٔ که قابل خذف است ونباید که بعضی از شما ایذا رساند بعض دیگر را ومعهذا اگر رمی نماید بسنگریزهٔ که اندک بزرگ باشد به نسبت سنگریزهٔ که قابل خذف است جائز است زیراچه مقصود رمی است وآن حاصل است ولیکن نباید که رمی نماید بسنگهای بزرگ که بسبب آن ایذا رسد بغیر و باید دانست که دلیل بر شروع نمودن برمی جمرة العقبه اینست که پیغمبر صلعم بعد از رسیدن بمنا بهیچ کار متوجه نمی شد تا آنکه فراغت نیکرد از رمی جمرة العقبه مسئله ۳۵ اگر کسی رمی نماید جمرة العقبه را از جانب فوق آن که بلند است جائز است زیراچه گرد جمره عقبه همه جا موضع مناسک حج است ولیکن افضل انیست که از بطن وادی که مکان نشیب است رمی نماید و باید که با هر سنگریزه تکبیر گوید همچنین مرویست از ابن مسعود و ابن عمر رض و اگر بجای تکبیر سبحان الله بگوید جائز است چه بسبب تسبیح نیز حاصل میشود ذکر که از آداب رمی است و باید که وقوف نماید نزد جمرة العقبه زیراچه پیغمبر صلعم در انجا وقوف نه نموده است و باید که تلبیه قطع نماید با اول سنگریزه بجهت آنکه جابر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم قطع می نمود تلبیه را نزد انداختن اول سنگریزه که رمی میکرد آن را در جمرهٔ عقبه و بعد ازان باید دانست که کیفیت رمی انیست که بنهد سنگریزه را بر پشت انگشت ابهام راست و باستعانت انگشت سبابه بگیرد آنرا و بیندازد آنرا

ومقدار الرمي ان يكون بين الرمي وبين موضع السقوط خمسة اذرع كذا روى الحسن عن ابي حنيفة رح لان مادون ذلك يكون طرحا ولو طرحها طرحا اجزأه الا انه رمى الى قدميه لانه مسئ لمخالفته السنة ولو وضعها وضعا لم يجزه لانه ليس برمي ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه لان هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه ولو وقعت بعيدا منها لا يجزيه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال ويأخذ الحصا من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك يكره لان ما عندها من الحصا مردود هكذا جاء في الاثر فيتشاءم به ومع هذا لو فعل اجزأه لوجود فعل الرمي ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا خلافا للشافعي رح لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب او الفضة لانه يسمى نثارا لا رميا **قال** ثم يذبح ان احب ثم يحلق او يقصر لما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال ان اول نسكنا في يومنا هذا ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهما

ومقدار رمی این ست که میان رمی کننده و میان موضع افتادن سنگریزه مسافت پنج ذراع باشد پس زیاده ازان وچنین روایت کرده است آن را حسن رح از ابی حنیفه رح و وجه آن این است که انداختن سنگریزه در کمتر از پنج ذراع رمی نیست چه آن را طرح میگویند در عرف نه رمی ولیکن معنی رمی در آن نیز یافته میشود لهذا اگر طرح نماید کسی اعنی انداز و سنگریزه را در کمتر از پنج ذراع پس این کفایت میکند چه این رمی است باعتبار لغت ولیکن آنکس گنهگار میشود بسبب مخالفت سنت واگر بنهد سنگریزه را بر جمرة العقبه ونیندازد آن را پس این کفایت نمیکند چه این اصلا رمی نیست **مسئله ۳۶** اگر اندازد کسی سنگریزه در جمرة العقبه باین طور که بیفتد آن سنگریزه قریب جمرهٔ عقبه و بآن نرسد پس این کفایت میکند زیرا چه احتراز نمودن ازان ممکن نیست واگر آن سنگریزه دور افتد ازان پس کفایت نمیکند زیرا چه رمی قربت و عبادت است برخلاف قیاس و آن مخصوص است بمکان خاص **مسئله ۳۷** اگر هفت سنگریزه را دفعتًه اندازد کسی پس این یکبار شمرده میشود زیرا چه نص دلالت میکند برانکه هفت سنگریزه بهفت بار باید انداخت **مسئله ۳۸** جائز است که سنگریزه بگیرد از هرجا که خواهد مگر از نزدیک جمرهٔ عقبه چه سنگریزه گرفتن از نزدیک آن مکروه است زیرا چه آن سنگریزه مردود است اعنی مردود ملائکه است وچنین منقول است پس برداشتن آن برای رمی مکروه است ومعهذا اگر چنین کند جائز است چه رمی بآن نیز متحقق میشود **مسئله ۳۹** رمی نمودن بهر چیزیکه از اجزای زمین است جائز است نزد علمای ما زیرا چه مقصود فعل رمی است وآن حاصل میشود بهر چیزیکه از اجزای زمین است چنانچه حاصل میشود بسنگ بخلاف انکه اگر رمی نماید بطلا ونقره زیرا چه این را نثار میگویند نه رمی **مسئله ۴۰** بعد از فراغت از رمی جمرة العقبه قربانی نماید اگر خواهد وبعد ازان حلق کند موی سر را یا قصر نماید آن را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم فرمود که اول از مناسک حج درین روز رمی جمرهٔ عقبه است وبعد ازان ذبح وبعد ازان حلق وبجهت آنکه حلق از اسباب تحلل است ف اعنی محرم بسبب آن از احرام بیرون می آید ص وهمچنین ذبح لهذا احلال میشود محرم محصر بسبب ذبح هدی پس ضرور است که رمی بران هردو مقدم نموده شود

ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الدم الذى ياتى به المفرد تطوع والكلام فى المفرد والحلق افضل لقوله عليه السلام رحم الله المحلقين قاله ثلثا الحديث ظاهر بالرحم عليهم ولان الحلق اكمل فى قضاء التفث وهو المقصود وفى التقصير بعض التقصير فاشبه الاغتسال مع الوضوء ويكتفى فى الحلق بربع الراس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله عليه السلام والتقصير ان ياخذ من رؤس شعره مقدار الانملة وقد حل له كل شئ الا النساء وقال مالك رح والا الطيب ايضا لانه من دواعى الجماع ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شئ الا النساء وهو مقدم على القياس ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعى رح لانه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال ثم الرمى ليس من اسباب التحلل عندنا خلافا للشافعى رح هو يقول انه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته فى التحليل ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية فى غير اوانه كالحلق والرمى ليس بجناية بخلاف الطواف

وبعد ازان باید دانست که حلق از محظورات احرام است اعنی از جملۂ آن چیزها است که محرم را منع است پس باید که ذبح مقدم نموده شود بران وانیکه مذکور شد که اگر خواهد قربانی ذبح نماید پس وجه آن این است که ذبح نمودن قربانی در حق مفرد نفل است و درینجا کلام در حج مفرد است پس او مختار است اگر خواهد قربانی نماید واگر نخواهد نکند مسئلہ ۴۱ حلق نمودن افضل است فی نسبت قصر ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که رحمت کند خدا یتعالی محلقین را ف اعنی کسانی را که حلق می نمایند وکسی از حاضران سوال کرد وگفت مقصرین را نیز یا رسول اللہ اعنی کسانی را که قصر می نمایند پس فرمود که رحمت کند خدا یتعالی محلقین را و باز سوال کرد سائل مذکور باز پیغمبر صلعم فرمود که رحمت کند خدا یتعالی ص محلقین را و در مرتبہ سوم یا چهارم فرمود مقصرین وبجهت آنکه بسبب حلق دفع چرک بوجه احسن حاصل میشود ف بہ نسبت ص قصر پس حلق بمنزلۂ غسل است وقصر بمنزلۂ وضو مسئلہ ۴۲ حلق ربع سر کافی است بنا بر قیاس آن بر مسح سر در وضو وتمام سر اولی است بجهت آنکه دران اقتدای رسول خدا صلعم حاصل است وباید دانست که قصر عبارت است ازینکه ببرد از موی سر بمقدار سر انگشت مسئلہ ۴۳ هرگاه محرم حلق یا قصر نماید در روز عید پس همه چیز وی را حلال میشود مگر زن وامام مالک رح گفته است که خوشبو نیز حلال نمیشود وی را زیراچه خوشبو از جملۂ آن اشیا است که بسبب آن رغبت جماع پیدا میشود ودلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم در حق او فرموده است که وی را همه چیز حلال است مگر زن وقیاس مالک رح بمقابل این حدیث مقبول نیست ونزد علمای ما جماع نمودن در ماسوای فرج نیز حلال نیست وبنا بر خلاف قول شافعی رح ودلیل علمای ما این است که این جماع نیز دفع شهوت است بزن پس این نیز موخر نموده خواهد شد تا آنکه او حلال شود تمام وکمال وبعد ازان باید دانست که رمی جمره از اسباب تحلل نیست نزد علمای ما وشافعی رح میگوید که آن نیز از اسباب تحلل است زیراچه رمی جمرہ عقبه موقت است بروز عید مانند حلق پس رمی نیز سبب تحلل است بمنزلۂ حلق ودلیل علمای ما این است که انچه از اسباب تحلل است پس آن در غیر وقت خود جنایت میشود وحلق چنین است ورمی چنین نیست بخلاف طواف زیارت چه این از اسباب تحلل نیست

لان التحلل بالحلق السابق لابه قال ثم یاتی منی یومه ذلك مكة اومن الغداو من بعد الغد فیطوف بالبیت طواف الزیارة سبعة اشواط لما روی ان النبی علیه السلام لما حلق افاض الی مكة فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظهر بمنی ووقته ایام النحر لان الله تعالی عطف الطواف علی الذبح قال فكلوا منها ثم قال ولیطوفوا فكان وقتهما واحدا واول وقته بعد طلوع الفجر من یوم النحر لان ماقبله من اللیل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب علیه وافضل هذه الایام اولها كما فی التضحیة وفی الحدیث افضلها اولها فان كان سعی بین الصفا والمروة عقیب طواف القدوم لم یرمل فی هذا الطواف ولا سعی علیه وان كان لم یقدم السعی رمل فی هذا الطواف وسعی بعده لان السعی لم یشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة فی طواف بعده سعی ویصلی ركعتین بعد هذا الطواف لان ختم كل طواف بركعتین فرضا كان الطواف او نفلا لما بینا قال وقد حل له النساء ولكن بالحلق السابق اذهو المحلل لا بالطواف الا انه اخر عمله فی حق النساء قال وهذا الطواف هو المفروض فی الحج وهو ركن فیه اذهو المأموربه فی قوله تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق ویسمی طواف الافاضة وطواف یوم النحر

بلکه تحلل است بعد از طواف زیارت بسبب حلق مقدم نه بسبب طواف زیارت وباید دانست که محرم بعد از رمی وحلق وذبح در روز عید بیاید بمکه یا بعد آن روز بتاریخ یازدهم یا بتاریخ دوازدهم پس طواف خانه کعبه نماید واین طواف را طواف زیارت میگویند واین نیز هفت شوط است زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم هرگاه از حلق فراغت نمود پس بمکه آمده وطواف خانه کعبه کرد وبعد از ان مراجعت نموده ونماز ظهر بمنا گذارد وباید دانست که وقت طواف زیارت سه روز است که آنرا ایام نحر میگویند ف وآن دهم ویازدهم ودوازدهم ماه ذی الحجه است ص زیراچه خدایتعالی عطف کرد طواف را بر ذبح وفرمود پس بخورید از ذبح وفرمود باید که طواف کنید پس وقت ذبح وطواف زیارت یک است وباید دانست که اول وقت طواف زیارت بعد از دمیدن صبح روز عید است زیراچه ماقبل آن انچه از شب ست وقت وقوف بعرفات است وطواف زیارت بعد از وقوف بعرفات است مسئله ۴۴ در هر روز از ایام نحر که طواف زیارت نماید محرم جائز است امار وز اول که روز عید است افضل است چنانچه ذبح نمودن قربانی روز عید افضل است چنانچه در حدیث آمده است که افضل ایام نحر اول آنست وباید دانست که اگر بعد از طواف قدوم سعی نموده باشد میان صفا ومروه پس رمل نکند درین طواف وسعی نماید میان صفا ومروه واگر بعد از طواف قدوم سعی میان صفا ومروه نه نموده باشد باید که رمل نماید در طواف زیارت وبعد از طواف زیارت سعی نماید میان صفا ومروه زیراچه این سعی مشروع نیست مگر یک بار وهمچنین رمل نیز مشروع نیست مگر یک بار در طوافیکه بعد آن سعی است وباید دانست که بعد از طواف زیارت دوگانه نماز گذارد زیراچه دوگانه برای ختم طواف واجب ست هر طوافیکه باشد خواه فرض خواه نفل بنابر وجهیکه سابق مذکور شده است در طواف قدوم مسئله ۴۵ بعد از طواف زیارت جماع نیز حلال میگردد ولیکن بسبب حلق سابق نه بسبب طواف زیارت چه سبب تحلل همان حلق است نه طواف ولیکن عمل آن سبب در حق حلت جماع موخر گردانیده شده است مسئله ۴۶ طواف زیارت فرض است درحج واز ارکان حج ست زیراچه خدایتعالی در قرآن مجید بآن امر کرده ست وفرموده است که باید که طواف نمائید در بیت عتیق راف که عبارت است از خانه کعبه ص وباید دانست که این طواف را طواف افاضه وطواف یوم النحر نیز میگویند

ویکرہ تاخیرہ عن ھذہ الایام لما بینا انہ موقت بھا وان اخرہ عنھا لزمہ دم عند ابی حنیفۃ رح وسنبینہ فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالی **قال** ثم یعود الی منی فیقیم لان النبی علیہ السلام رجع الیھا کما روینا ولانہ بقی علیہ الرمی وموضعہ بمنی فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر رمی الجمار الثلث فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف فیرمیھا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاۃ ویقف عندھا ثم یرمی التی تلیھا من ذلک ویقف عندھا ثم یرمی جمرۃ العقبۃ کذلک ولا یقف عندھا ھکذا روی جابر رض فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسرا ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس ویحمد اللہ ویثنی ویھلل ویکبر ویصلی علی النبی علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتھا عند الجمرتین والمراد رفع الایدی بالدعاء وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ھذہ المواقف لان النبی علیہ السلام قال اللھم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ لانہ فی وسط العبادۃ فیأتی بالدعاء فیہ وکل رمی لیس بعدہ رمی لا یقف لان العبادۃ قد انتھت ولھذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضا **قال** واذا کان من الغد رمی الجمار الثلث بعد زوال الشمس کذلک وان اراد ان یتعجل النفر الی مکۃ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث

مسئلہ ۴۷ تاخیر نمودن طواف زیارت از ایام نحر مکروہ است بجہت آنچہ مذکور شد کہ طواف زیارت موقت است از ایام مذکورہ پس اگر تاخیر نماید کسی طواف زیارت را از ایام مذکورہ لازم میشود بر وی دم یعنی قربانی نمودن ص نزد ابی حنیفہ رح و بیان آن خواہد آمد در باب جنایات ج انشاء اللہ تعالی و باید دانست کہ بعد از طواف زیارت باید کہ مراجعت نماید بمنا و در انجا اقامت نماید بجہت آنکہ پیغمبر صلعم چنین نمودہ است و بجہت آنکہ رمی بر او باقی است و موضع آن بمنا است **مسئلہ ۴۸** ہرگاہ زائل شود آفتاب در روز دوم از ایام نحر رمی نماید ہر سہ جمرہ را بطوری کہ ابتدا نماید بجمرہ کہ متصل است بمسجد خیف پس رمی کند آنرا بہفت سنگریزہ و تکبیر بگوید مع ہر سنگریزہ و وقوف نماید نزد آن جمرہ و بعد از ان رمی کند جمرہ را کہ متصل جمرہ اول است مانند رمی جمرہ اول و وقوف نماید نزد آن نیز مانند اول و بعد از ان رمی نماید جمرہ عقبہ را مانند رمی جمرہ اول ولیکن وقوف نماید نزد جمرہ عقبہ ہمچنین روایت کردہ است جابر رض در بیان حج رسول خدا صلعم و باید کہ وقوف نماید نزد جمرتین در مقامی کہ وقوف مینماید مردمان و حمد خدا تعالی و ثنای او ادا نماید و تکبیر و تہلیل بگوید و درود خواند بر پیغمبر صلعم و دعا خواند برای حاجت خود و دستہا بردارد بجہت قول پیغمبر صلعم کہ دستہا برداشتہ نمیشود مگر در ہفت موضع و ذکر کرد از انجملہ ہر دو جمرہ را کہ مذکور شد و مراد از ان بر داشتن دستہا است برای دعا و باید کہ درین ہفت موقف در دعای خود طلب مغفرت نماید برای مومنان زیرا چہ پیغمبر صلعم در دعای خود گفتہ است کہ اللھم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج یعنی بار خدایا آمرزش کن حاجیان را و کسی را کہ طلب آمرزش کنند حاجیان برای او و بعد از ان باید دانست کہ قاعدہ این است کہ ہر رمی کہ بعد ان رمی دیگر است پس بعد آن وقوف است زیرا چہ آن وسط عبادت است پس در ان دعا بخواند و ہر رمیکہ بعد آن رمی دیگر نیست پس بعد آن وقوف ننماید زیرا کہ عبادت منتہی شد لہذا بعد رمی جمرہ عقبہ وقوف نیست در روز عید نیز **مسئلہ ۴۹** بتاریخ دوازدہم ذیحجہ نیز رمی کند ہر سہ جمرہ را بعد از وقت زوال آفتاب چنانچہ بتاریخ یازدہم مینماید و بعد از ان اگر خواہد تعجیل نماید در کوچ نمودن و کوچ نماید و بمکہ رود و اگر اقامت نماید در انجا باید کہ رمی کند ہر سہ جمرہ را

فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه ومن تأخر فلا اثم علیه لمن اتقی والافضل ان یقیم لما روی ان النبی علیه السلام صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع وله ان ینفر مالم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن له ان ینفر لدخول وقت الرمی وفیه خلاف الشافعی رح وان قدم الرمی فی هذا الیوم یعنی الیوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفة رح هذا استحسان وقالا لا یجوز اعتبارا بسائر الایام وانما التفاوت فی رخصة النفر فاذا لم یترخص التحق بها ومذهبه مروی عن ابن عباس رض ولانه لما ظهر اثر التخفیف فی هذا الیوم فی حق الترک فلان یظهر فی جوازه فی الاوقات کلها اولی بخلاف الیوم الاول والثانی حیث لا یجوز الرمی فیهما الا بعد الزوال فی المشهور من الروایة لانه لا یجوز ترکه فیهما فبقی علی الاصل المروی فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیه من وقت طلوع الفجر وقال الشافعی اوله بعد نصف اللیل لما روی ان النبی علیه السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا ولنا قوله علیه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحین ویروی حتی تطلع الشمس فیثبت اصل الوقت بالاول والافضلیة بالثانی وتاویل ما روی اللیلة الثانیة والثالثة ولان لیلة النحر وقت

بتاریخ سیزدهم بعد از وقت زوال وافضل همین است که اقامت نماید ورمنا بتاریخ دوازدهم ورمی نماید بتاریخ سیزدهم چه پیغمبر صلعم چنین کرده است وباید دانست که جائز است ویرا که بتاریخ سیزدهم پیش از دمیدن صبح صادق از منا کوچ نماید واگر توقف نماید حتی که صبح صادق گردد در این هنگام جائز نیست ویرا که کوچ نماید بغیر رمی زیرا چه بعد از دمیدن صبح صادق وقت رمی میرسد ودرین اختلاف شافعی رح است واگر درین روز رمی نماید بعد دمیدن صبح صادق پیش از وقت زوال جائز است نزد ابی حنیفه رح بنا بر استحسان وصاحبین رح گفته اند که رمی پیش از وقت زوال درین روز نیز جائز نیست چنانچه در روزهای دیگر جائز نیست وتفاوت نیست میان این روز ومیان روزهای دیگر مگر همین قدر که درین روز پیش از دمیدن صبح صادق کوچ نمودن ویرا جائز است ف بخلاف روزهای دیگر ص وبعد از دمیدن صبح صادق درین روز هرگاه کوچ کردن ویرا منع شد پس درین هنگام این روز بمنزله روزهای دیگر گردید ودلیل ابی حنیفه رح یکی این است که مذهب ابن عباس رض موافق مذهب ویست ودوم این است که هرگاه درین روز اثر تخفیف ظاهر است در حق ترک رمی باینطور که جائز است ویرا کوچ نمودن پیش از دمیدن صبح صادق پس باید که بطریق اولی ظاهر شود در حق جواز تقدیم رمی بر وقت زوال بخلاف روز یازدهم ودوازدهم چه دران رمی جائز نیست مگر بعد از وقت زوال بنا بر روایت مشهور زیرا چه ترک رمی دران دو روز جائز نیست پس باقی خواهد ماند بر اصلیکه مرویست بنا بر روایت مشهور واما روز عید پس اول وقت رمی درین روز از صبح صادق است وشافعی رح میگوید که اول وقت رمے در روز عید بعد از نصف شب است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم اجازت داد درین روز مر شبانان را که رمی نمایند در وقت شب ودلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که رمی مکنید جمرهٔ عقبه را مگر بعد از صبح صادق ودر بعض روایات آمده است که فرمود رمی مکنید جمرهٔ عقبه را مگر بعد از طلوع آفتاب پس از حدیث اول ثابت شد که اول وقت آن بعد از صبح صادق است واز حدیث دوم ثابت شد که افضل وقت آن بعد از طلوع آفتاب است وحدیثیکه دلیل شافعی رح است تاویل آن این است که مراد از ان شب یازدهم وشب دوازدهم است زیرا چه شب عید الضحی وقت

الوقوف والرمی يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة ثم عند ابی حنيفة يمتد هذا الوقت الی غروب الشمس لقوله عليه السلام ان اول نسكنا فی هذا اليوم الرمی جعل اليوم وقتاله وذهابه بغروب الشمس وعن ابی يوسف انه يمتد الی وقت الزوال والحجة عليه ما روينا وان اخره الی الليل رماه ولا شئ عليه لحديث الرعاء وان اخره الی الغد رماه لانه وقت جنس الرمی وعليه دم عند ابی حنيفة لتاخيره عن وقته كما هو مذهبه قال فان رماها راكبا اجزاه لحصول فعل الرمی وكل رمی بعده رمی فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا لان الاول بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا فيرمی ماشيا ليكون اقرب الی التضرع وبيان الافضل مروی عن ابی يوسف رح ويكره ان لا يبيت بمنی ليالی الرمی لان النبی عليه السلام بات بها وعمر رض كان يؤدب علی ترك المقام بها ولو بات فی غيرها متعمدا لا يلزمه شئ عندنا خلافا للشافعی لانه وجب ليسهل عليه الرمی فی ايامه فلم يكن من افعال الحج فتركه لا يوجب الجابر

وقوف عرفاتست ودمی بعد از وقوف بعرفات است پس بالضرورت وقت رمی بعد از شب عيد خواهد بود وبعد ازان بايد دانست که نزد ابی حنيفه رح در روز عيد وقت رمی از صبح صادق است تا غروب آفتاب بجهت قول پيغمبر صلعم که اول مناسک حج درين روز رمی است پس ازين حديث معلوم شد که اين روز تمامه وقت رمی است وتمامی آن بغروب آفتاب است واز ابی يوسف رح مرويست که وقت مذکور از صبح تا وقت زوال است وحديث مذکور حجت است برو واگر تاخير نمايد در رمی جمرهٔ عقبه تا آنکه وقت شب رسد بايد که رمی کند در وقت شب وبرو هيچ لازم نمی آيد بسبب حديث شبانان که مذکور شد واگر تاخير نمايد در رمی جمره عقبه تا آنکه روز ديگر رسد بايد که رمی کند آنرا زيراچه روز ديگر نيز وقت رمی است ودرينصورت برو دم لازم می آيد نزد ابی حنيفه رح بسبب تاخير نمودن رمی از وقت آن چنانچه مذهب ويست مسئله اگر رمی کند کسی جمرهٔ عقبه را درحالت سواری جائزاست بسبب آنکه فعل رمی درينحالت نيز حاصل ميشود وبايد دانست که قاعده اين ست که هر رميکه بعدازان رمی ديگراست پس افضل دران اين است که رمی نمايد آنرا درحاليکه پياده باشد ورميکه بعدازان رمی ديگر نيست پس بايد اين رمی کند درحالت سواری زيراچه رميکه بعد ازان رمی ديگراست پس بعد ازان وقوف ودعا است چنانچه سابق مذکور شد پس بايد که اين رمی نمايد درحاليکه پياده است تا تضرع بروجه احسن متحقق شود وبيان افضليت از ابو يوسف رح مرويست مسئله بايد که درمنا بيتوتت نمايد درشب هائيکه درروز آن رمی است واگر ترک نمايد وبيتوتت نمايد دران شبها درجای ديگر پس آن مکروه است زيراچه پيغمبر صلعم درين شبها درمنا بيتوتت ميفرمود وعمر رض تاديب می نمود مر کسی راکه اقامت نميکرد بمنا درشبهای مذکوره ومعهذا اگر کسی عمداً بيتوتت نمايد دران شبها بجاے ديگر پس بروچيزے لازم نمے آيد نزد علماے ما برخلاف قول شافعی رح ودليل علماے ما اين است که وجوب بيتوتت درمنا درشبهای مذکوره بجهت آنست که تا بسبب آن رمی آسان شود در روزهای مذکوره وواجب لنفسه نيست پس بيتوتت درمنا درشبهای مذکوره افعال حج نيست لهذا بسبب ترک آن جبر نقصان آن واجب نخواهد شد

قال ويكره ان يقدم الرجل ثقله الى مكة ويقيم حتى يرمي لما روي ان عمر رضـ كان يمنع منه ويؤدب عليه ولانه يوجب شغل قلبه واذا نفر الى مكة نزل بالمحصب وهو الابطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدًا هو الاصح حتى يكون النزول به سنة على ما روي انه عليه السلام قال لاصحابه انا نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يشير الى عهدهم على هجران بني هاشم فعرفنا انه نزل به اراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به فصار سنة كالرمل في الطواف قال ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة اشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهد بالبيت لانه يودع البيت ويصدر به وهو واجب عندنا خلافا للشافعي لقوله عليه السلام من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للنساء الحيض الا على اهل مكة لانهم لا يصدرون ولا يودعون ولا رمل فيه لما بينا انه شرع مرة واحدة ويصلي ركعتي الطواف بعده لما قدمنا ويأتي زمزم ويشرب من مائها لما روي ان النبي عليه السلام استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البير

مسئله ۵۲ اگر کسی اسباب واشیای خود را بمکه فرستد پیشتر از فراغت نمودن از رمیها وخود اقامت نماید در منا تا آنکه از رمیها فراغت نماید پس این مکروه است بجهت آنکه مرویست که عمر رضـ از ان منع کرد وتادیب می نمود کسی را که چنین می نمود وبجهت آنکه دل او متعلق خواهد شد باشیائیکه مقدم فرستاده است بمکه مسئله ۵۳ هرگاه بعد از فراغت از رمیها از منا کوچ نماید بسوے مکه باید که فرود آید در مکانیکه آن را محصب وابطح میگویند چه رسول خدا صلعم در آنجا قصدًا نزول فرموده است بنا بر آنچه مرویست که پیغمبر صلعم باصحاب کرام فرمود که مایان فردا فرود خواهیم آمد در خیف بنی کنانه در موضعیکه مشرکان جمع شده بودند در ان وبا یک دیگر عهد نموده بودند بر ینکه بر شرک ثابت بمانند وبنی هاشم را مهجور گردانند وکسی از انها در حق بنی هاشم رعایت احکام قرابت وخویشی ننماید پس ازین معلوم شد که مقصود پیغمبر صلعم از فرود آمدن در مکان مذکور اظهار سنت خدا تعالی بود مر کافران را پس فرود آمدن در مکان مذکور سنت خواهد بود مانند رمل در طواف وبعد از ان داخل شود بمکه وطواف خانه کعبه نماید هفت شوط ودرین طواف رمل ننماید واین طواف را طواف الصدر وطواف الوداع می نامند زیرا چه طواف کننده باین وداع مینماید خانه کعبه را وصدر را یعنی رجوع وبازگشت مینماید بسوی اهل خود مسئله ۵۴ طواف الصدر واجب است نزد علمای ما برخلاف قول شافعی رح ودلیل علمای ما کی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه حج کند پس باید که آخر کار او این باشد که طواف خانه کعبه نماید وباید دانست که مر زنان حائض را ترک طواف صدر جائز است وبدانکه آنچه مذکور شد که طواف صدر واجب است پس مخصوص است در حق غیر اهل مکه ودر حق اهل مکه واجب نیست زیرا چه آنها وداع نمیکنند خانه کعبه را واز خانه کعبه مراجعت نموده نمیروند بجای دیگر مسئله ۵۵ در طواف الصدر رمل نیست بجهت آنکه سابق مذکور شد که رمل مشروع نیست مگر یکبار مسئله ۵۶ بعد از طواف الصدر دوگانه نماز باید گذارد بجهت آنکه سابق مذکور شده است که بعد از هر طواف دوگانه برای ختم طواف مقرر است ص ونیز باید که بیاید بر چاه زمزم پس بنوشد آب آن را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم بدست مبارک خود دلو آب از چاه زمزم کشید ونوشید از ان وآنچه ماند در ان دلو آن را در چاه انداخت

ويستحب ان يأتي الباب ويقبل العتبة ويأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الى الباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث بالاستار ساعة ثم يعود الى اهله هكذا روى ان النبي عليه السلام فعل بالملتزم ذلك قالوا وينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج **فصل** وان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها على ما بينا سقط عنه طواف القدوم لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة ولا شئ عليه بتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن ادرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى ان النبي عليه السلام وقف بعد الزوال وهذا بيان اول الوقت وقال عليه السلام من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فهذا بيان آخر الوقت ومالك رح وان كان يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فهو حجة عليه بما رويناه

مسئله ۵۷- مستحب ست که بیاید بر دروازهٔ خانهٔ کعبه و بوسه دهد آستانهٔ آنرا نیز و بیاید نزد ملتزم و آن عبارت ست از مابین حجر اسود تا بدروازهٔ خانهٔ کعبه پس باید که بنهد سینه و روی خود را بر ملتزم و تشبث نماید بپردهای خانهٔ کعبه ساعتی ف اعنی چنگل بآن زند ص و بعد ازان کوچ کند و برود بسوی اهل خود بدانکه مرویست که پیغمبر صلعم در ملتزم چنین عمل کرده است و باید دانست که فقها گفته اند که سزاوار انیست که برگردد از خانهٔ کعبه باین طور که روی او بسوی خانهٔ کعبه باشد و پس پا برود در حالیکه میگرید و حسرت می نماید بر فراق خانهٔ کعبه و باید که باین طور برود تا آنکه از مسجد حرام خارج شود و این بیان تمام حج ست والله اعلم

فصل مسئله ۱- اگر محرم داخل نشود در مکه و بیرون بیرون بسوی عرفات رود و وقوف نماید دران مطابق آنچه سابق مذکور شد پس طواف قدوم ازو ساقط میگردد زیراچه او شروع کرد در ابتدا بر وجهیکه مترتب میشود بران باقی افعال و ارکان حج پس بجا آوردن آن بر وجهی دیگر سوای وجه مذکور سنت نخواهد شد و بسبب ترک نمودن او طواف قدوم را بر وی هیچ جبر نقصان لازم نمی آید زیراچه طواف القدوم سنت ست و بسبب ترک نمودن سنت جبر نقصان واجب نمیشود مسئله ۲- هرکه وقوف بعرفات نماید از مابین وقت زوال روز عرفه تا دمیدن صبح روز عید پس او درمی یابد حج را ف درج او صحیح میشود ص پس اول وقت وقوف نمودن بعرفات بعد از وقت زوال روز عرفه است نزد علمای مارح بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم وقوف بعرفات نموده است بعد از وقت زوال در روز عرفه و این بیان اول وقت است و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه وقوف بعرفات نماید در وقت شب پس حج او صحیح میشود و هرکه وقوف بعرفات نماید تا بوقت شب نیز پس حج او فوت میشود و این بیان آخر وقت وقوف بعرفات ست و امام مالک رح میگوید که اول وقت آن بعد از دمیدن صبح روز عرفه است و بعد از طلوع آفتاب ست در روز عرفه و حدیث مذکور که دلیل علمای مارح ست حجت ست بر او و بعد ازان باید دانست که اگر کسی او در روز عرفه وقوف بعرفات نماید بعد از وقت زوال یا بعد ازان در همان ساعت افاضه نماید بسوی مزدلفه پس این جائوست نزد علمای مارح زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه وقوف بعرفات نماید ساعتی از شب یا روز پس بدرستیکه حج او تمام میشود و لفظ یا کلمهٔ تخییر ست و امام مالک رح گفته است که وقوف بعرفات معتبر نیست مگر آنکه یافته شود در روز دهم و در جزوی از شب و حدیث مذکور حجت ست بر او

ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعته اجزاه عندنا لانه علیه السلام ذکر بکلمة او فانه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من لیل او نهار فقد تم حجه وهی کلمة التخییر وقال مالک رح لا یجزیه الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل ولکن الحجة علیه مارویناه ومن اجتاز بعرفة نائما او مغمی علیه او لا یعلم انها عرفات جاز عن الوقوف لان ما هو الرکن قد وجد وهو الوقوف ولا یمتنع ذلک بالاغماء والنوم کرکن الصوم بخلاف الصلوة لانها لا تبقی مع الاغماء والجهل یخل بالنیة وهی لیست بشرط لکل رکن ومن اغمی علیه فاهل عنه رفقاؤه جاز عند ابی حنیفة رح وقالا لا یجوز ولو امر انسانا بان یحرم عنه اذا اغمی علیه او نام فاحرم المامور عنه صح بالاجماع حتی اذا افاق او استیقظ واتی بافعال الحج جاز لهما انه لم یحرم بنفسه ولا اذن لغیره به وهذا لانه لم یصرح بالاذن والدلالة تقف علی العلم وجواز الاذن به لا یعرفه کثیر من الفقهاء فکیف یعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غیره بذلک صریحا وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بکل واحد منهم فیما یعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا السفر فکان الاذن به ثابتا دلالة والعلم ثابت نظرا الی الدلیل والحکم یدار علیه قال والمرأة فی جمیع ذلک کالرجل لانها مخاطبة کالرجال غیر انها لا تکشف رأسها لانه عورة وتکشف وجهها لقوله علیه السلام احرام المرأة فی وجهها ولو سدلت شیئا علی وجهها وجافته عنه جاز هکذا روی عن عائشة رض ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل

مسئله ۳ اگر شخصی بگذرد بعرفات در حالت نوم یا در حالت بیهوشی یا در حالیکه نمیداند که آن موضع عرفات ست پس این وقوف بعرفات شمرده میشود وکفایت میکند زیراچه انچه رکن ست یافته شد درینصورت ونوم وبیهوشی مانع ومنافی آن نیست چنانچه ف امساک ص که رکن روزه است ف تحقق میشود در حالت نوم وبیهوشی ص بخلاف نماز چه آن در حالت بیهوشی باقی نمیماند وجز این نیست که جهل ف وعدم اطلاع بران ص مخل نیت ست ونیت برای هر رکن علیحده شرط نیست **مسئله ۴** - اگر شخصی بیهوش گشت ورفیق او از جانب او تلبیه گفت واحرام نمود پس این جائزست نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که جائز نیست واگر کسی امر کرد انسانی را بانکه احرام نماید از جانب او اگر او بیهوش گردد یا بخوابد وانسان مامور احرام نمود از جانب او پس این صحیح ست بالاجماع حتی اگر آنکس بعد از هوشیار شدن یا بیدار شدن افعال حج بجا آورد جائزست ودلیل صاحبین رح انیست که در صورت اول شخص مذکور خود احرام نکرده است ونه اذن داده است غیر را بانکه ف از جانب او احرام نماید چه ص اذن از و یافته نشده است نه صریحا نه دلالة اما صریحا پس آن ظاهرست واما دلالة پس بجهت آنست که ثبوت اذن دلالة موقوفست برینکه دیرا علم این باشد که اذن دادن دیرا جائزست واین را اکثر از علما وفقها نمیدانند پس عوام را بطریق اولی از ان خبر نخواهد بود بخلاف آنکه صریحا امر کرده شود بآن مر غیر را ودلیل ابی حنیفه رح انیست که انسان هرگاه عقد رفاقت مینماید با رفیقان پس او استعانت مینماید از هر یک از انها در چیزیکه او بذات خود آنرا نمیتواند کرد ودر سفر حج احرام مقصودست پس در صورت مذکوره اذن آن ثابت ست از روی دلالت وعلم جواز اذن ثابت ست بنظر دلیل آن ومدار حکم بر دلیل ست **مسئله ۵** - زن بمنزله مردست در جمیع انچه مذکور شد زیراچه زن مخاطب ست بتکلیف شرعی مانند مرد مگر این قدر فرق ست که زن سر خود را وا نمیکند زیراچه سر او عورت ست وباید که زن روی خود وا نماید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که احرام زن در روی اوست واگر زن در روی خود پارچه را مثلا آویزان نماید باین طور که آن پارچه بروی او متصل نگردد بلکه از ان منفصل باشد پس این جائزست بجهت آنکه چنین مرویست از عائشه رض بجهت آنکه آن بمنزله آرام گرفتن ست زیر سایه محمل

ولا ترفع صوتها بالتلبية لما فيه من الفتنة ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين لانه مخل بسترا لعورة ولا تحلق ولكن تقصر لما روى ان النبى عليه السلام نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير ولان حلق الشعر فى حقها مثلة كحلق اللحية فى حق الرجال وتلبس من المخيط ما بدا لها لان فى لبس غير المخيط كشف العورة قالوا ولا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة من مماسة الرجال الا ان تجد الموضع خاليا **قال** ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد او شيئا من الاشياء وتوجه معها يريد الحج فقد احرم لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدى فى معنى التلبية فى اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل او عروة مزادة او لحاء شجرة فان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روى عن عائشة رض انها قالت كنت افتل قلائد هدى رسول الله عليه السلام فبعث بها واقام فى اهله حلالا فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها

مسئله ۶- زن را باید که تلبیه بآواز بلند نگوید چه دران خوف فتنه است وهمچنین رمل نکند در طواف وسعی نماید میان میلین اخضرین چه آن مخل ستر عورت ست **مسئله ۷**- زن را نباید که حلق نماید موی سر را بلکه قصر نماید آنرا بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است مر زنان را از حلق نمودن موی سر وامر کرده است آنها را بانیکه قصر نماید آنرا بجهت آنکه حلق نمودن موی سر مثله است در حق زنان چنانچه حلق ریش مثله است در حق مردان ومانند گوش وبنی بریدن ست **مسئله ۸**- زن را پوشیدن لباس دوخته جائز ست زیراچه در پوشیدن لباس غیر دوخته کشف عورت ست **مسئله ۹**- زن را باید که استلام حجر اسود نماید وقتیکه در انجا اجتماع وهجوم باشد زیراچه منع است ویرا که مس نماید مردرا ولیکن اگر هجوم نباشد ومکان خالی یابد باید که استلام حجر اسود نماید **مسئله ۱۰**- اگر شخصے قلاده بندد در گردن شتر یا گاو برای قربانی نمودن آن در حرم واین را هدی وبدنه میگویند وهمراه آن متوجه شود بسوی خانه کعبه باراده حج پس او محرم میگردد خواه آن شتر قربانی بجهت نفل باشد یا بجهت نذر یا بجهت جزای صید باشد یا غیر آن بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که قلاده بندد در گردن شتر پس او محرم میشود وبجهت آنکه تلبیه برای اظهار اجابت امر حج است وسوق هدی در معنی تلبیه است در اظهار اجابت امر حج زیراچه سوق هدی نمیکند مگر کسیکه اراده حج یا عمره دارد واظهار اجابت گاہے متحقق مے شود بفعل چنانچه متحقق مے شود بقول پس بسبب آن محرم خواهد شد بجهت آنکه نیت حج متصل گشت بفعلے که از خواص احرام ست وباید دانست که بیان قلاده بستن این ست که بربندد در گردن شتر خود پاره نعل را یا عروه توشه دان را یا پوست درخت را **مسئله ۱۱**- اگر شخصے قلاده بندد در گردن شتر وبفرستد آن را ف وخود همراه آن نرود ص وسوق نکند آن را پس درین صورت او محرم نمیشود بجهت آنکه گفته است عائشه صدیقه رض که من می بافتم قلاده هدی رسول خدا صلعم واو صلعم مے فرستاد آن هدی را وخود اقامت میکرد میان اهل خود در حالت حلال ف اعنی بغیر احرام ص وهمچنین اگر بعد از فرستادن هدے از پس روان شود محرم نمے گردد حتی که لاحق شود بهدی مذکور ف وسوق کند آن را

لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما فاذا ادركها وساقها او ادركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الاحرام فيصير محرما كما لو ساقها فى الابتداء **قال** الا فى بدنة المتعة فانه محرم حين توجه معناه اذا نوى الاحرام وهذا استحسان وجه القياس فيه ماذكرنا ووجه الاستحسان ان هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لانه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه وفى غيره توقف على حقيقة الفعل فان جلل بدنة او اشعرها او قلد شاة لم يكن محرما لان التجليل لدفع الحر والبرد والذبان فلم يكن من خصائص الحج والاشعار مكروه عند ابى حنيفة رح فلا يكون من النسك فى شئ وعندهما ان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد لانه يختص بالهدى وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا **قال** والبدن من الابل والبقر وقال الشافعى رح من الابل خاصة لقوله عليه السلام فى حديث الجمعة فالمستعجل منهم

ص زیرا چه در وقت متوجه شدن هرگاه حاضر نیست پیش روی او هدی که سوق نماید آنرا پس یافته نشد از وی مگر مجرد نیت و بمجرد نیت کسی محرم نمی شود وهرگاه لاحق شود بآن و سوق نماید آن را یالاحق شود بآن ف اگرچه سوق ننماید آن را پس ص مقترن میشود نیت او بفعلی که از خواص احرام ست لهذا درین هنگام محرم میگردد چنانچه اگر سوق آن میکرد در ابتدا لیکن اگر هدی تمتع باشد پس درین صورت بعد از فرستادن آن اگر متوجه شود بسوی خانه کعبه بنیت حج پس او محرم می شود از وقتیکه متوجه میشود ف وحاصل آنکه بعد از فرستادن هدی بسبب متوجه شدن بسوی خانه کعبه بنیت حج محرم نمیگردد حتی که لاحق شود بآن مگر در صورتیکه آن هدی تمتع باشد چه درین صورت از وقت متوجه شدن محرم میشود ص واین بنا بر استحسان ست و بنا بر قیاس جائز نیست و وجه قیاس آنست که مذکور شد ف که مجرد نیت معتبر نیست تا آنکه مقارن نشود بفعلی که از خواص احرام ست ص و وجه استحسان این ست که این هدی تمتع مشروع ست ابتدائً نه بجهت جزای جنایت و نسکی از مناسک حج ست از روی وضع شرعی چه آن مختص بمکه است و در انجا ذبح نموده میشود و واجب ست برای شکر تمتع اعنی جمع نمودن میان دو عبادت که عبارت ست از ادا نمودن حج و عمره و غیر هدی تمتع گاهی واجب میشود بسبب جنایت و مختص بمکه نیست لهذا اکتفا نموده شد در ان بمجرد متوجه شدن بسوی خانه کعبه ف بنیت حج بعد از فرستادن آن ص و در غیر هدی تمتع تحقق احرام موقوف میماند بر مقارن شدن نیت بفعلیکه از خواص احرام ست **مسئله ۱۲**- اگر کسی جل پوشاند هدی را یا اشعار آن نماید یا قلاده بندد در گردن گوسفند پس درین صورتها او محرم نمی گردد زیرا چه جل پوشانیدن برای دفع گرمی و سردی و دفع مگس ست پس آن از خواص حج نیست و اشعار مکروه است نزد ابی حنیفه رح پس آن از مناسک حج نیست و نزد صاحبین رح اشعار اگرچه حسن ست ولیکن گاهی اشعار نموده میشود برای معالجه بخلاف قلاده بستن چه آن مختص ست به هدی و قلاده بستن در گردن گوسفند نه معتاد ست و نه سنت و باید دانست که هدی از دو چیز می شود یکی شتر دوم گاو و نزد شافعی رح فقط از شتر ست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که در روز جمعه در وقت اول در مسجد بیاید

کالمهدی بدنة والذی یلیه کالمهدی بقرة فصل بینهما ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهی الضخامة وقد اشترکا فی هذا المعنی ولهذا یجزی کل واحد منهما عن سبعة والصحیح من الروایة فی الحدیث کالمهدی جزورا والله تعالی اعلم بالصواب

باب القران

القران افضل من التمتع والافراد وقال الشافعی الافراد افضل وقال مالک رح التمتع افضل من القران لان له ذکرا فی القرآن ولا ذکر للقران فیه وللشافعی قوله علیه السلام القران رخصة ولان فی الافراد زیادة التلبیة والسفر والحلق ولنا قوله علیه السلام یا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان فیه جمعا

پس او مانند آنکس ست که هدی کند بدنه را اعنی شتر را وکسیکه بعد ازان بیاید پس او مانند کسی ست که هدی کند گاو را چه این حدیث معلوم میشود که بدنه شتر را میگویند فقط زیرا چه درین حدیث بدنه بمقابل گاو واقع شده است و دلیل علمای ما رح این ست که بدنه در لغت شتر و گاو هر دو را میگویند لهذا قربانی یک گاو از هفت کس کفایت میکند چنانچه یک شتر کفایت میکند هفت کس را و مراد از بدنه در حدیث مذکور شتر ست بقرینه آنکه بمقابل گاو واقع شده است والله اعلم ؀

باب دربیان قرآن ف وتمتع ص باید دانست که قران عبارت ست ازینکه احرام عمره وحج معا نماید ازمیقات و باید که بعد از دوگانه نماز باین طور دعا بخواند اللهم انی ارید العمرة والحج فیسرهما لی وتقبلهما منی زیرا چه قران عبارت ست از جمع نمودن میان حج وعمره لهذا اگر کسے احرام عمره نماید ازمیقات وپیش از چهار شوط از طواف آن احرام حج نیز نماید قران میگردد زیرا چه جمع نمودن میان حج وعمره متحقق می شود درین صورت ف ومعنی تمتع نفع گرفتن ست باداي دو عبادت که عبارت ست از حج وعمره در سفر واحد بی آنکه المام صحیح نماید باهل خود میان عمره وحج وطریق آن این ست که ازمیقات احرام عمره نماید فقط و داخل شود در مکه وعمره نماید و بعد ازان حلق یا قصر هر چه خواهد بکند و باین عمل از احرام عمره بیرون شود وحلال گردد و باینحالت در مکه اقامت نماید وبعد ازان تاریخ هشتم ذی الحجه که آنرا یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از حرم وحج ادا نماید چنانچه حج کننده فقط حج ادا میکند و باید دانست که هر که قران نماید آنرا قارن میگویند وتمتع کننده را متمتع و فقط حج کننده را مفرد و فقط حج را افراد و باید دانست که درین باب دو فصل ست

فصل اوّل دربیان احکام قران ص **مسئله ۱**۔ قران افضل ست از تمتع وافراد و شافعی رح گفته است که افراد افضل ست وامام مالک رح گفته است که تمتع افضل ست از قران زیرا چه ذکر تمتع در قرآن مجید آمده است و ذکر قران در قرآن مجید نیامده است و دلیل شافعی رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که قران رخصت ست و دوم اینست که در افراد زیادة تلبیه وسفر است وهم حلق است و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده ست باآل خود که یا آل محمد احرام حج وعمره نمائید معا و دوم اینست که در قران جمع نمودن

بین العبادتین فاشبه الصوم مع الاعتکاف والحراسة فی سبیل الله مع صلوة اللیل والتلبیة غیر محصورة والسفر غیر مقصود
والحلق خروج من العبادة فلا یترجح بما ذکر والمقصود بما روی نفی قول اهل الجاهلیة ان العمرة فی اشهر الحج من افجر الفجور وللقران ذکر
فی القرآن لان المراد من قوله تعالی واتموا الحج والعمرة لله ان یحرم بهما من دویرة اهله علی ما روینا من قبل ثم فیه تعجیل الاحرام واستدامة احرامهما
من المیقات الی ان یفرغ منهما ولا کذلک التمتع فکان القران اولی منه وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی بناء علی ان القارن عندنا یطوف
طوافین ویسعی سعیین وعنده طوافا واحدا وسعیا واحدا **قال** وصفة القران ان یهل بالعمرة والحج معا من المیقات ویقول عقیب الصلوة اللهم
انی ارید الحج والعمرة فیسرهما لی وتقبلهما منی لان القران هو الجمع بین الحج والعمرة من قولك قرنت الشیئ بالشیئ اذا جمعت بینهما وکذا اذا ادخل
حجة علی عمرة قبل ان یطوف لها اربعة اشواط لان الجمع قد تحقق اذ الاکثر منها قائم ومتی عزم علی ادائهما یسأل التیسیر فیهما وقدم العمرة علی الحج
فیه وکذلك یقول لبیك بعمرة وحجة معا لانه یبدأ بافعال العمرة فکذلك یبدأ بذکرها وان اخر ذلك فی الدعاء والتلبیة لا بأس به لان الواو للجمع ولو نوی
بقلبه ولم یذکرهما فی التلبیة اجزاه اعتبارا بالصلوة فاذا دخل مکة ابتدأ وطاف بالبیت سبعة اشواط یرمل فی الثلث الاول منها ویسعی بعدها بین
الصفا والمروة وهذه افعال العمرة ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعة اشواط ویسعی بعده کما بینا فی المفرد ویقدم افعال العمرة لقوله تعالی فمن تمتع
بالعمرة الی الحج والقران فی معنی المتعة ولا یحلق بین العمرة والحج لان ذلك جنایة علی احرام الحج وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد

دو عبادت ست پس قران مانند روزه مع اعتکاف ست و مانند حراست و نگاهبانی نمودن ست سرحد اسلام را در جهاد مع نماز
تهجد و جواب از دلیل دوم شافعی رح این ست که تلبیه غیر محصور ست و سفر مقصود نیست و بسبب حلق از عبادت حج بیرون میشود
محرم پس بسبب آن ترجیح واقع نمیشود تا بسبب آن ص افضلیت ثابت شود و جواب از دلیل اول که حدیث
این ست که کافران در ایام جاهلیت میگفتند که عمره نمودن در ماههای حج بدترین گناهان ست و مراد از حدیث
مذکور نفی قول اهل جاهلیت ست و ذکر قران نیز در قرآن مجید ست زیرا چه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که
تمام کنید حج و عمره را برای خدای تعالی و مراد ازین آیت آنست که احرام حج و عمره نماید از خانهٔ خود و بعد ازان بدانکه
در قران تعجیل احرام ست و هم استدامت احرام و دوام آنست از میقات تا آن زمان که فارغ شود از ادای حج و
عمره هردو و تمتع چنین نیست پس قران افضل و اولی از تمتع خواهد بود و بعضے گفته اند که اختلاف میان علمای ما رح
و شافعی رح بنا بر آنست که قارن نزد علمای ما رح دو طواف و دو سعی می نماید و نزد شافعی رح یک طواف و یک سعی مینماید
و اگر در دل نیت هردو نماید و در تلبیه ذکر هردو نکند پس این نیت قلبی کفایت میکند چنانکه در نماز نیت قلبی کافی ست مسئله ۲۔
قارن هرگاه داخل شود بمکه باید که ابتدا نماید بعمره باینطور که طواف خانهٔ کعبه نماید هفت شوط و در سه شوط اول رمل نماید و بعد ازان
سعے نماید میان صفا و مروه و باین افعال عمره تمام میشود چه عمره ازین عبارت ست و بعد ازان شروع نماید در افعال حج پس طواف
قدوم نماید هفت شوط و بعد ازان سعی نماید میان صفا و مروه چنانچه سابق در بیان حج مذکور شد و بدانکه در قران تقدیم عمره بر حج بجهت
آنست که در تمتع عمره مقدم ست بر حج چه خدای تعالی در قرآن مجید در بیان تمتع عمره را مقدم ذکر نموده است و قران در معنی تمتع ست پس
بران نیز عمره مقدم ادا نموده خواهد شد بر حج مسئله ۳۔ قارن را نباید که بعد از ادای عمره پیش از ادای حج حلق نماید زیرا چه احرام او در حق
حج باقی ست و حلق نمودن در حالت احرام حج جنایت ست بلکه قارن را باید که حلق نماید در روز عید چنانچه فقط حج کننده
در روز عید حلق مینماید و بسبب آن حلال میگردد و نه بسبب ذبح نزد علمای ما رح چنانکه مفرد بسبب حلق حلال میگردد و نه بسبب ذبح

ثم هذا مذهبنا وقال الشافعی رح یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا لقوله علیه السلام دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیمة ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیه بتلبیة واحدة وسفر واحد وحلق واحد فکذلک فی الارکان ولنا انه لما طاف صُبَیّ بن معبد طوافین وسعی سعیین قال له عمر رض هُدیت لسنة نبیك ولان القران ضم عبادة الی عبادة وذلك انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال ولانه لاتداخل فی العبادات المقصودة والسفر للتوسل والتلبیة للتحریم والحلق للتحلل فلیست هذه الاشیاء بمقاصد بخلاف الارکان الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمة واحدة یؤدیان ومعنی ما رواه دخل وقت العمرة فی وقت الحج قال وان طاف طوافین لعمرته وحجته وسعی سعیین یجزیه لانه اتی بما هو المستحق علیه وقد اساء بتاخیر سعی العمرة وتقدیم طواف التحیة علیه ولا یلزمه شئ اما عندهما فظاهر لان التقدیم والتاخیر فی المناسك لایوجب الدم عندهما وعنده طواف التحیة سنة وترکه لایوجب الدم فتقدیمه اولی والسعی بتاخیره بالاشتغال بعمل آخر لایوجب الدم فکذا بالاشتغال بالطواف

ص وبعد ازان باید دانست که آنچه مذکور شد مذهب علمای ما رح ست وشافعی رح گفته است که قارن یک طواف ویک سعی می نماید ف وآن برای حج وعمره هردو کفایت میکند ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که عمره در حج داخل شد تا روز قیامت وبجهت آنکه بنای قران بر تداخل ست لهذا اکتفا نموده مے شود دران به تلبیه واحد وبسفر واحد وبحلق واحد پس همچنین اکتفا نموده خواهد شد بطواف واحد وبسعی واحد ودلیل علمای ما رح یکے این ست که هرگاه صبی ابن معبد دو طواف کرد ودو سعی نمود عمر رض باو گفت که عمل نمودی بسنت پیغمبر صلعم ف ودوم این ست ص که قران عبارت ست از ضم نمودن یک عبادت بسوی عبادت دیگر وآن دو عبادت حج وعمره است واین ضم متحقق نمے شود مگر باین طور که هر واحد ادا نموده شود بر وجه کامل ف وسوم ص آنست که تداخل نیست در عبادات ف پس برای هر یک از حج وعمره طواف علحده وسعی علحده نموده خواهد شد ص وجز این نیست که برای هردو اکتفا نموده میشود بسفر واحد وتلبیه واحد وبحلق واحد بجهت آنکه این چیزها مقصود نیست چه سفر وسیله است وتلبیه برای احرام ست وحلق برای حلال شدن ست بخلاف ارکان چه آن مقصود ست پس ارکان برای هر یک علحده باید آیا نمی بینی که دو شفعه نماز نفل متداخل نمی شوند وبیک تحریمه ادا میشوند وحدیثی که دلیل آورده است آنرا شافعی رح پس معنی آن این ست که داخل شد وقت عمره در وقت حج ف تا روز قیامت ص مسئله ۴ - قارن اگر دو طواف پی در پی نماید یکے برای عمره ودیگر برای حج وهمچنین دو سعی نماید پی در پی کفایت میکند زیرا چه او بجا آورد چیزے را که بر وی واجب ست وباید دانست که اینچنین کردن بد است چه دران تاخیر سعی عمره از طواف التحیة وتقدیم طواف التحیة بر سعی مذکور لازم می آید واین بدست ولیکن بسبب آن چیزی از جبر ونقصان بر و لازم نمی آید اما عدم لزوم نزد صاحبین رح پس آن ظاهر ست زیرا چه بسبب تقدیم وتاخیر در مناسک حج دم لازم نمی آید نزد اوشان وعدم لزوم آن نزد ابی حنیفه رح بنا بر آنست که طواف التحیة نزد او سنت ست وبسبب ترک سنت دم لازم نمی آید پس بسبب تقدیم آن بر سعی عمره بطریق اولے نخواهد شد وتاخیر سعی بسبب اشتغال بامر دیگر موجب دم نیست پس همچنین تاخیر آن بسبب اشتغال بطواف موجب دم نخواهد شد

قال واذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة فهذا دم القران لانه في معنى المتعة والهدى منصوص عليه فيها والهدى من الابل والبقر والغنم على ما نذكره في بابه ان شاء الله واراد بالبدنة هنا البعير وان كان اسم البدنة يقع عليه وعلى البقر على ما ذكرنا وكما يجوز سبع البعير يجوز سبع البقرة فاذا لم يكن له ما يذبح صام ثلثة ايام في الحج آخرها يوم عرفة وسبعة ايام اذا رجع الى اهله لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالنص وان ورد في التمتع فالقران مثله لانه مترفق باداء النسكين والمراد بالحج والله اعلم وقته لان نفسه لا يصلح ظرفا الا ان الافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تاخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال الشافعي رح لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز وان فاته الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجزه الا الدم وقال الشافعي رح يصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان وقال مالك رح يصوم فيها لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وهذا وقته ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام

مسئلہ ۵۔ قارن ہرگاہ از رمی جمرۃ العقبہ فارغ شود در روز عید باید کہ ذبح نماید گوسفند یا گاو یا شترے را یا سبع گاو یا سبع شتر را بایں طور کہ در یک گاو ہفت کس شریک شوند و این را دم القران میگویند و این در قران لازم ست زیراچہ قران در معنی تمتع ست و بنص ثابت ست کہ در تمتع دم ست پس ہمچنین در قران نیز خواہد شد و بدانکہ ہدی از سہ چیز میشود از شتر و گاو و گوسفند بنابر انچہ مذکور خواہد شد در باب آن انشاء اللہ تعالی **مسئلہ ۶**۔ اگر نباشد نزد قارن یکی ازین سہ چیز کہ ذبح کند آنرا پس باید کہ سہ روزہ دارد در ایام حج کہ آخر آن روز عرفہ باشد و بعد از مراجعت بسوے اہل خود ہفت روز روزہ دارد زیراچہ خدای تعالی در حق تمتع در قرآن مجید چنین فرمودہ است و قران مثل آنست و بدانکہ افضل این ست کہ سہ روزہ دارد در ایام حج از ان تاریخ کہ آخر آن بروز عرفہ واقع شود زیراچہ روزہ بدل ہدی ست پس مستحب ست کہ تاخیر نمودہ شود تا آخر وقت آن بامید آنکہ شاید ہدی کہ اصل ست پیدا گردد و او بر اصل قادر شود و بدانکہ اگر آن ہفت روزہ را در مکہ دارد قارن بعد فراغت از حج و بعد گذشتن ایام تشریق جائز ست و نزد شافعی رح جائز نیست زیراچہ در قرآن مجید مذکور ست کہ آنرا بعد مراجعت بسوی خانۂ خود دارد پس داشتن آن ہفت روزہ در مکہ جائز نخواہد شد مگر وقتیکہ نیت اقامت نماید در مکہ پس درین ہنگام جائز ست زیراچہ درینصورت مراجعت نمودن او بسوی خانۂ خود متعذر ست و علمای ما رح میگویند کہ انچہ در قرآن مجید مذکور ست کہ ہفت روزہ دارید بعد از مراجعت پس معنی آن این ست کہ ہفت روزہ دارید بعد مراجعت از حج اعنی بعد فراغت از ان **مسئلہ ۷**۔ اگر قارن را اتفاق داشتن سہ روزہ نشود در ایام حج حتی کہ روز عید رسد پس درینصورت جائز نیست ویرا مگر دم و شافعی رح میگوید کہ او درینصورت آن سہ روزہ قضا خواہد کرد بعد از ایام تشریق زیراچہ این سہ روزہ موقت ست وہرگاہ در وقت آن اتفاق نشد پس قضای آن خواہد کرد و امام مالک رح میگوید کہ درینصورت آن سہ روزہ خواہد داشت در ایام تشریق زیراچہ خدای تعالی در نص قرآن مجید فرمودہ است کہ باید کہ سہ روزہ در ایام حج دارد و ایام تشریق ایام حج ست و دلیل علمای ما رح این ست کہ از روزہ داشتن در ایام تشریق نہی وارد شدہ است چنانکہ مشہور ست

فتقيد به النص ويدخله النقص فلا يتادى به ما وجب كاملا ولا يؤدى بعدها لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا
والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن عمر رض انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه
دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى فان لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف لانه
تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح
من مذهب ابي حنيفة رح ايضا والفرق له بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هنالك بالتوجه متوجه بعد اداء
الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل اداء العمرة فافترقا **قال** وسقط عنه دم القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق لاداء
النسكين وعليه دم لرفض عمرته بعد الشروع فيها وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها فاشبه المحصر والله اعلم

باب التمتع

التمتع افضل من الافراد وعن ابي حنيفة رح ان الافراد افضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر
الرواية ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم وسفره واقع لحجته وان تخللت العمرة

پس نص قرآن محمول خواهد شد بر سوای ایام تشریق و بعد از ایام تشریق نیز آن سه روزه قضا نموده نمیشود زیرا چه روزه بدل دم ست
و بدل و عوض مقرر نموده نمیشود مگر بنص شرع و نص شرع دلالت میکند بر اینکه روزه مختص ست بایام حج و دم اصل ست ف پس
ادای دم جائز خواهد شد ص بعد گذشتن ایام تشریق نیز بنا بر آنکه دم اصل ست و مروی ست که در مثل صورت مذکوره عمر رض
امر کرده است بذبح نمودن گوسفند پس اگر قارن مذکور بعد روز عید نیز قادر نشود بر ذبح نمودن هدی جائز ست وی را که حلال
شود و درین صورت بروی دو دم لازم میشود یکی برای قران و دوم بسبب حلال شدن پیش از ذبح نمودن هدی مسئله ۸-
اگر داخل نشود قارن در مکه و بیرون بیرون متوجه شود بسوی عرفات و وقوف عرفات نماید پس لازم می آید که او عمره را ترک نمود
زیرا چه اکنون ادای عمره متعذر گشت چه اگر او بعد از وقوف بعرفات عمره نماید لازم می آید که افعال عمره را بر افعال حج بنا کرد و این
خلاف مشروع ست و باید دانست که بمجرد متوجه شدن بسوی عرفات تا که وقوف بعرفات نکند قارن لازم نمی آید که او عمره را ترک کرده است
نزد صاحبین رح ست و مذهب صحیح ابی حنیفه رح نیز همین ست و در صورت مذکوره دم قران از و ساقط میشود چه او قران نکرد لیکن
بسبب ترک عمره دم لازم می آید و همچنین لازم ست بر و که قضای آن نماید زیرا چه شروع نمودن او در عمره مذکوره صحیح شده
بود و بعد از شروع ترک کردن آن را پس قضای آن برو لازم خواهد شد چنانکه قضای عمره لازم می آید بر کسیکه بعد از شروع نمودن
او در عمره محصر گردد باین طور که چیزی سد راه او شود و الله اعلم

فصل دوم در بیان احکام تمتع **مسئله ۱**- تمتع افضل ست از افراد بنا بر ظاهر روایت و از ابی حنیفه رح
مرویست که افراد افضل ست زیرا چه سفر متمتع واقع میشود برای عمره و سفر مفرد واقع میشود برای حج
و وجه ظاهر روایت اینست که در تمتع جمع نمودن دو عبادتست مانند قران ف و قران افضل ست
ص و نیز دران یک نسک زیاده است اعنی دم ف چه در تمتع دم ست و در افراد دم نیست ص و سفر
متمتع نیز برای حج واقع ست اگر چه عمره را در اثنای آن ادا نماید ف و این منافی آن نیست ص که سفر او برای حج واقع شود

لانها تبع للجمعة كتخلل السنة بين الجمعة والسعي اليها والمتمتع على وجهين متمتع يسوق الهدي ومتمتع لا يسوق الهدي ومعنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا ويدخله اختلافات نبينها ان شاء الله وصفته ان يبتدئ من الميقات في اشهر الحج فيحرم بالعمرة ويدخل مكة فيطوف لها ويسعى لها ويحلق او يقصر وقد حل من عمرته وهذا هو تفسير العمرة وكذلك اذا اراد ان يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا هكذا فعل رسول الله عليه السلام في عمرة القضاء وقال مالك رح لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي وحجتنا عليه ما روينا وقوله تعالى محلقين رؤسكم الآية نزلت في عمرة القضاء ولانها لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج ويقطع التلبية اذا ابتداء بالطواف وقال مالك رح كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم به ولنا ان النبي عليه السلام في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه ولهذا يقطعها الحاج عند افتتاح الرمي قال ويقيم بمكة حلالا لانه حل من العمرة فاذا كان يوم التروية احرم بالحج من المسجد والشرط ان يحرم من الحرم اما المسجد فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا وفعل ما يفعله الحاج المفرد لانه مؤد للحج

چه عمره تابع حج ست چنانچه در روز جمعه سعی نمودن و رفتن بسوے مسجد برائے نماز جمعه واجب ست و بعد از رفتن در مسجد مشغول شدن بسنت جمعه منافی این نیست که آن سعی برای نماز جمعه واقع شود ف چه سنت جمعه تابع نماز جمعه ست ص مسئله۲ - باید دانست که متمتع بر دو نوع ست یکی آنکه متوجه شود بسوی خانه کعبه بارادهٔ تمتع و سوق هدی نماید و دوم آنکه سوق هدی نه نماید و این متمتع را باید که داخل شود به مکه پس طواف خانه کعبه نماید برای عمره و بعد از ان سعی نماید میان صفا و مروه و بعد از ان حلق یا قصر نماید و باین حلال میشود از عمرهٔ خود زیراچه در عمره همین افعال ست چه اگر فقط عمره نماید کسی این عملها نماید چنانچه پیغمبر صلعم در عمرهٔ قضا همین افعال کرده بود و امام مالک رح گفته است که دران حلق نیست وجز این نیست که عمره عبارتست از طواف و سعی و عمل پیغمبر صلعم که در عمرهٔ قضا مروی ست حجت ست براو و نیز حجت ست براو قول و تعالی محلقین رؤسکم الآیه یعنی درحالیکه حلق کنند گانید سرهای خود را و این آیة نازل شده است در عمرهٔ قضا و نیز دلیل علمای ما برانیکه دران حلق ست انیست که هرگاه برای عمره احرام نموده میشود به تلبیه پس تحلل ازان نیز بحلق خواهد شد مانند حج مسئله۳ قطع تلبیه نماید متمتع وقتیکه شروع کند در طواف و مالک رح گفته است که قطع کند تلبیه را وقتیکه نظر او بخانه کعبه افتد زیراچه عمره زیارت خانه کعبه است و آن تمام میشود بافتادن نظر بران و دلیل علمای ما این نیست که رسول خدا صلعم در عمرهٔ قضا قطع تلبیه نموده است در وقت استلام حجر و دوم انیست که مقصود همان طواف ست پس قطع کند تلبیه را وقتیکه شروع نماید در طواف و ازینجاست که قطع میکند تلبیه را حاجی وقتیکه شروع می نماید در رمی جمرهٔ عقبه مسئله۴ متمتع را باید ف که بعد از ادای عمره ص اقامت نماید در مکه درحالیکه حلال ست زیراچه او حلال شده است از عمره که احرام آن کرده بود و فراغت نموده است ازان و بعد ازان بتاریخ هشتم که آن را یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از ف حرم خواه از ص مسجد حرام ف یا از غیر آن ص و احرام نمودن از حرم شرط ست و از مسجد شرط نیست زیراچه متمتع مذکور که در مکه اقامت میدارد بمنزلهٔ مکی ست و میقات مکی برای احرام حج حرم ست چنانچه ذکر آن بالا گذشت و بعد ازان حج ادا نماید چنانچه مفرد حج ادا می نماید زیراچه او ادای حج می کند

الا انه یرمل فی طواف الزیارة ویسعی بعده لان هذا اول طواف له فی الحج بخلاف المفرد لانه قد سعی مرة
ولو کان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارة ولا یسعی
بعده لانه قد اتی بذلک مرة وعلیه دم التمتع للنص الذی تلوناه فان لم یجد صام ثلثة ایام فی الحج وسبعة
اذا رجع علی الوجه الذی بیناه فی القران فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزه عن الثلثة لان سبب
وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الدم وهو فی هذه الحالة غیر متمتع فلا یجوز اداءه قبل وجود سببه
وان صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز عندنا خلافا للشافعی رح له قوله تعالی فصیام ثلثة
ایام فی الحج ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه والمراد بالحج المذکور فی النص وقته علی ما بینا والافضل تاخیرها
الی اخر وقتها وهو یوم عرفة لما بینا فی القران وان اراد المتمتع ان یسوق الهدی احرم وساق
هدیه وهذا افضل لان النبی علیه السلام ساق الهدایا مع نفسه ولان فیه
استعداد او مسارعة فان کانت بدنة قلدها بمزادة او نعل لحدیث عایشة رض علی ما رویناه

ولیکن باید که متمتع رمل نماید در طواف زیارت وبعد از ان سعی نماید ف میان صفا و مروه ص زیرا چه طواف زیارت در حق او
اول طواف ست برای حج بخلاف مفرد چه او طواف قدوم می نماید وبعد از ان سعی می نماید میان صفا و مروه واگر متمتع نیز
بعد از احرام حج اول طواف خانه کعبه وسعی ف میان صفا و مروه ص نماید وبعد از ان کوچ نماید وبرود بمنا پس درینصورت
او در طواف زیارت رمل نکند ونه سعی نماید بعد آن ف میان صفا و مروه ص زیرا چه او یکبار طواف سعی نموده است
مسئله ۵- بر متمتع دم تمتع واجب ست بنا بر نص قرآن که سابق مذکور شد واگر نیابد دم را سه روز روزه دارد در
ایام حج وهفت روزه وارد بعد از مراجعت بسوی خانه خود وطریق داشتن این ده روزه همان ست که در قران بیان نموده شد
پس اگر سه روز روزه دارد متمتع مذکور در ماه شوال وبعد از ان عمره نماید پس آن سه روزه کفایت نمی کند از ان سه روزه
که بر او واجب میشود در ایام حج ف حاصل آنکه این سه روزه شوال بجای آن سه روزه اعتبار نموده نمیشود ص زیرا چه
سبب وجوب آن سه روزه تمتع ست چه آن بدل هدی ست واو در ایام ماه شوال تمتع نکرده است پس ادای ان سه
روزه پیش از تحقق سبب وجوب آن جائز نخواهد شد واگر سه روز روزه دارد وبعد از احرام عمره پیش از طواف
پس این جائز ست نزد علمای ما ونزد شافعی رح جائز نیست زیرا چه خدای تعالی فرموده است که سه روز روزه دارد در حج ف
واو تا هنوز در حج شروع نکرده است بلکه بعد از ادای عمره در حج شروع خواهد کرد ص ودلیل علماء ما انیست که متمتع مذکور درینصورت
سه روزه را بعد از تحقق سبب وجوب آن ادا نموده است ف پس جائز خواهد شد ص ومراد از حج در آیت مذکوره
وقت حج ست بنا بر انچه سابق مذکور شد وافضل انیست که آن سه روزه را بطوری ادا نماید که روزه سوم در روز عرفه
واقع شود بنا بر انچه سابق مذکور شد در قران مسئله ۶- اگر خواهد متمتع که سوق هدی نماید باید که احرام کند وسوق هدی نماید واین
افضل ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم سوق هدی نموده است همراه خود وبجهت آنکه دران استعداد یا مسارعت ست ف در امر حج ص
پس اگر آن هدی شتر باشد باید که توشه دان یا نعل را در گردن آن قلاده نماید بجهت روایت عائشه رض که سابق مذکور شده ست در قران

والتقليد اولى من التجليل لان له ذكرا فى الكتاب ولانه للاعلام والتجليل للزينة ويلبى ثم يقلّد لانه يصير محرما بتقليد الهدى والتوجه معه على ما سبق والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية و يسوق الهدى وهو افضل من ان يقودها لانه عليه السلام احرم بذى الحليفة وهدايا تساق بين يديه ولانه ابلغ فى التشهير الا ان لا تنقاد فحينئذ يقودها قال واشعر البدنة عند ابى يوسف ومحمد رح ولا يشعر عند ابى حنيفة رح ويكره والاشعار هو الادماء بالجرح لغة وصفته ان يشق سنامها بان يطعن فى اسفل السنام من الجانب الايمن قالوا والاشبه هو الايسر لان النبى عليه السلام طعن فى جانب اليسار مقصودا وفى جانب الايمن اتفاقا ويلطخ سنامها بالدم اعلاما وهذا الصنع مكروه عند ابى حنيفة رح وعندهما حسن وعند الشافعى رح سنة لانه مروى عن النبى عليه السلام وعن الخلفاء الراشدين رض ولهما ان المقصود من التقليد ان لا يهاج اذا ورد ماء او كلاء او يرد اذا ضل وانه فى الاشعار اتم لانه الزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضته جهة كونه مثلة فقلنا بحسنه

مسئله ٧ - قلاده بستن در گردن شتر مثلا افضل ست از پوشانیدن جل بجهت آنکه ذکر قلاده در قرآن مجید آمده است وبجهت آنکه قلاده برای اعلام ست ف که آن هدی ست ص و پوشانیدن جل برای زینت ست مسئله ٨ - باید که اولا تلبیه بگوید وبعد ازان قلاده به بندد ف در گردن هدی ص زیراچه او محرم میگردد بسبب بستن قلاده در گردن هدی مع متوجه شدن همراه آن بنابر انچه که سابق مذکور شد واولی انیست که احرام نماید تلبیه وسوق هدی نماید مسئله ٩ - سوق هدی افضل ست از کشیدن آن بجهت آنکه پیغمبر صلعم احرام نمود در ذی الحلیفه وشتران هدی سوق نموده میشد پیشاپیش او وبجهت آنکه بسبب سوق اشتهار بوجه ابلغ واحسن حاصل میشود وآن افضل ست مگر وقتیکه سوق او دشوار باشد ف بسبب رمیدن هدی و میل کردن آن بجانب چپ وراست ص پس درین هنگام بکشد آن را مسئله ١٠ - صاحبین رح گفته اند که اشعار نماید بدنه را وابو حنیفه رح گفته است که اشعار نباید کرد وآن مکروه است وباید دانست که اشعار در لغت بمعنی برآوردن خون ست بسبب جرح وبیان آن انیست که بشگافد کوهان آنرا باین طور که زخم نیزه زند در اسفل کوهان از جانب راست وفقها گفته اند اشبه بصواب انیست که زخم زند بر کوهان آن در جانب چپ زیراچه پیغمبر صلعم زخم زده است در جانب چپ عمدا ودر جانب راست اتفاقا وباید که آلوده گرداند کوهان آنرا بآن خون برای اعلام وباید دانست که این عمل مکروه است نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح حسن ست ونزد شافعی رح سنت ست زیراچه این عمل مرویست از پیغمبر صلعم واز خلفای راشدین رض ودلیل صاحبین رح انیست که مقصود از قلاده بستن در گردن هدی انیست که کسی منع نکند آن را از خوردن آب وگیاه وقتیکه وارد شود بر آب وگیاه ومرغزار ونیز رد نمایند آن را مردمان و برسانند آن را بمالکش وقتیکه گم شود واین مقصود در اشعار بر وجه اتم واکمل حاصل می شود چه اشعار متصل ست ببدن بدنه ف وازان منفک نمی شود ص واین وجه مقتضی ست که اشعار سنت باشد ولیکن اشعار مثله است واین جهت معارض آن وجه اول ست ف لهذا سنت گردانیده نشد ص وگفته شد که مستحسن ست ف وحاصل دلیل صاحبین رح انیست که در اشعار دو وجه ست یکی ازان میخواهد که اشعار سنت باشد ودیگر میخواهد که روا نباشد لهذا اشعار مستحسن گردانیده شد نه سنت تا رعایت هر دو وجه یافته شود

ولابی حنیفة رح انه مُثلَةٌ وانه منهی عنه ولو وقع التعارض فالترجیح للمحرم واشعار النبی علیه السلام لصیانة الهدی لان المشرکین لا یمتنعون عن تعرضه الا به وقیل ان ابا حنیفة کره اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فیه علی وجه یخاف منه السرایة وقیل انما کره ایثاره علی التقلید **قال** فاذا دخل مکة طاف وسعی وهذا للعمرة علی ما بینا فی متمتع لا یسوق الهدی الا انه لا یتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویة لقوله علیه السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سُقتُ الهدی ولجعلتها عمرة وتحللت منها وهذا ینفی التحلل عند سوق الهدی ویحرم بالحج یوم الترویة کما یحرم اهل مکة علی ما بینا وان قدم الاحرام قبله جاز وما عجّل المتمتع من الاحرام بالحج فهو افضل لما فیه من المسارعة وزیادة المشقة وهذه الافضلیة فی حق من ساق الهدی وفی حق من لم یسق وعلیه دم وهو دم المتمتع علی ما بینا واذا حلق یوم النحر فقد حلّ من الاحرامین لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوة فیتحلل به عنهما ولیس لاهل مکة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعی والحجة علیه قوله تعالی ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدی السفرتین وهذا فی حق الآفاقی

ص قوله دلیل ابی حنیفه رح این است که اشعار مُثله است وآن منهی عنه است ومنهی عنه حرام است وجواب از دلیل صاحبین رح این ست که در صورت تعارض ترجیح مر جانب حرام را است وجواب از دلیل شافعی رح این ست که پیغمبر صلعم اشعار نموده بود هدی را بجهت حفاظت آن چه کافران تعرض مینمودند هدی را واز تعرض آن باز نمی آمدند مگر بدین اشعار وبعضی گفته اند که ابو حنیفه رح مکروه داشته است اشعار اهل زمانه خود را چه آنها مبالغه می نمودند در اشعار بوجهیکه از ان خوف هلاکت میشد وبعضی گفته اند که نزد ابی حنیفه رح مکروه است اینکه ایثار نماید اشعار را بر قلاده بستن **ف** یعنی ترک نماید آنرا وبجای آن اختیار کند اشعار را **ص** مسئله ۱+ متمتع مذکور هرگاه داخل شود بمکه طواف وسعی نماید برای عمره چنانچه سابق مذکور شد در ذکر متمتعیکه سوق هدی نمیکند ولیکن این متمتع را باید که حلال نشود **ف** بعد از ادای عمره چنانچه حلال می شود بعد از ادای عمره متمتعیکه بغیر سوق هدی تمتع می نماید بلکه لازم است او را که حلال نشود **ص** مگر بعد از ان که احرام حج نماید در روز ترویه زیرا چه پیغمبر صلعم احرام تمتع نموده بود بسوق هدی وبعد از ادای عمره حلال نشد وفرمود که اگر پیشتر میدانستم آنچه پستر دانستم سوق هدی نمیکردم وادای عمره می نمودم وبعد از ان حلال میشدم واز این حدیث معلوم شد که در صورتیکه این متمتع سوق هدی نماید پس او حلال نمیشود **ف** بعد از ادای عمره **ص** وباید دانست که این متمتع را باید که احرام حج نماید بتاریخ هشتم ذی الحجه مانند اهل مکه بنا بر آنچه سابق مذکور شد واگر پیشتر از تاریخ مذکور احرام حج نماید جائز ست بلکه متمتع هر قدر که تعجیل نماید در احرام حج افضل ست زیرا چه در ان مسارعت ست در راه حج وزیاده مشقت ست واین افضل ست در حق هر دو متمتع یعنی متمتعیکه سوق هدی کند وآنکه نکند+ مسئله ۱۲+ بر متمتع دوم نیز دم تمتع واجب ست بنا بر آنچه سابق مذکور شد مسئله ۱۳+ متمتع اول هرگاه حلق نماید در روز عید پس درین هنگام از هر دو احرام حلال میشود زیرا چه حلق در حج سبب بیرون شدن از احرام است مانند سلام در نماز مسئله ۱۴ در حق اهل مکه تمتع مسنون نیست ونه قران مشروع نیست در حق آنها مگر افراد فقط بخلاف شافعی رح که نزد او مسنون است وحجت است بر شافعی رح آنچه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که آن مر کسی راست که از حاضران مسجد حرام نباشد وبجهت آنکه تمتع وقران برای تخفیف مشقت سفر مشروع شده است تا مسافر بیک سفر حج وعمره هر دو را ادا نماید وبرای هر یک بسفر علیحده محتاج نشود چه در ان مشقت بسیار است واین جهت یافته میشود در حق آفاقی یعنی غیر اهل مکه

ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته وحجته ميقاتتان فصار بمنزلة الآفاقي واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه لانه الم باهله فيما بين نسكين الماما صحيحا وبذلك يبطل التمتع كذا روى عن عدة من التابعين واذا ساق الهدى فالمامه لا يكون صحيحا ولا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رح يبطل لانه اداهما بسفرتين ولهما ان العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع لان السوق يمنعه من التحلل فلا يصح المامه بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم لعمرة وساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لان العود هنالك غير مستحق عليه فصح المامه باهله ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج فطاف لها اقل من اربعة اشواط ثم دخلت اشهر الحج فتممها واحرم بالحج كان متمتعا لان الاحرام عندنا شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم الكل وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لانه ادى

مسئله ۱۵ + هر که ساکن باشد در داخل میقاتهای مذکوره پس او بمنزله اهل مکه است حتی که در حق او تمتع و قران مشروع نیست مسئله ۱۶ + مکی اگر از مکه برآمده در کوفه باشد پس تمتع و قران وی صحیح است زیراچه او درین هنگام بمنزله آفاقی ست چه او احرام حج و عمره از میقات می نماید مانند آفاقی مسئله ۱۷ + متمتعیکه سوق هدی نکرده است اگر عود کند بشهر خود بعد ادای عمره پس تمتع او باطل میگردد زیراچه او المام صحیح نمود باهل خود میان عمره و حج و بسبب آن تمتع باطل میگردد چنین مرویست از چند تابعین رض و اگر چنین کند متمتعیکه سوق هدی نموده است تمتع او باطل نمیشود چه المام او صحیح نیست و این نزد شیخین رح است و محمد رح میگوید که تمتع او نیز باطل میگردد زیراچه او ادا کرد عمره و حج را بدو سفر و تمتع را باید که هر دو را در یک سفر ادا نماید ص و دلیل شیخین رح این ست که بر متمتع مذکور عود نمودن بسوی خانه کعبه واجب ست ما دامیکه وی بر نیت تمتع ست زیراچه سوق هدی وی را مانع ست از حلال شدن پس المام او صحیح نیست بخلاف مکی وقتیکه از مکه برآید تا بکوفه و از انجا احرام عمره نماید و سوق هدی کند و بعد از فراغت از ادای عمره المام نماید باهل خود چه او درینصورت متمتع نمی شود زیراچه عود نمودن بر او واجب نیست چه مراد از عود این ست که عود نماید از وطن بسوی حرم یا بسوی مکه و این ممکن نیست در حق مکی مذکور بجهت آنکه او در حرم یا در مکه موجود ست پس المام او باهل خود صحیح است ف و او هرگاه در صورت مذکوره با وجود سوق هدی متمتع نگشت پس اگر سوق هدی نکند بطریق اولی متمتع نخواهد شد ص مسئله ۱۸ + اگر شخصی احرام عمره نماید پیش از ماههای حج ف که عبارت ست از شوال و ذی القعده و ده روز ذی الحجه ص و طواف خانه کعبه نماید کمتر از چهار شوط و بعد از رسیدن ماههای حج باقی شوطهای طواف ادا کند و بعد از ان احرام حج نماید پس آن شخص متمتع می شود زیراچه احرام نزد علماے ما شرط ست ف و رکن نیست ص پس تقدیم آن بر ماههای حج صحیح ست و اما افعال حج و عمره پس آن ضرور ست که یافته شود در ماههای حج و در صورت مذکوره افعال عمره مذکوره یافته می شود در ماهہاے حج چه اکثر افعال عمره مذکوره یافته می شود در ماهہاے حج و اکثر قائم مقام کل است و اگر شخص مذکور چهار شوط از طواف عمره مذکوره یا زیاده از ان نماید پیش از ماههای حج و بعد از فراغت از عمره حج نماید درین سال متمتع نمی شود بجهت آنکه او درینصورت اکثر افعال عمره را ادا نموده پیش از ماههای حج و سر آن این ست که او بسبب ادا نمودن

الاكثر قبل اشهر الحج وهذا لانه صار بحال لايفسد نسكه بالجماع فصار كما اذا تحلل منها قبل اشهر الحج ومالك رح يعتبر الاتمام في اشهر الحج والحجة عليه ما ذكرنا ولان الترفق باداء الافعال والمتمتع المترفق باداء النسكين في سفرة واحدة في اشهر الحج **قال** واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة كذا روى عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير رض اجمعين ولان الحج يفوت بمضى عشر ذى الحجة ومع بقاء الوقت لايتحقق الفوات وهذا يدل على ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كله فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز احرامه وانعقد حجا خلافا للشافعى رح فان عنده يصير محرما بالعمرة لانه ركن عنده وهو شرط عندنا فاشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت ولان الاحرام تحريم اشياء وايجاب اشياء وذلك يصح في كل زمان وصار كالتقديم على المكان **قال** واذا قدم الكوفى بعمرة في اشهر الحج وفرغ منها وحلق او قصر ثم اتخذ مكة او البصرة دارا وحج من عامه ذلك فهو متمتع اما الاول فلانه ترفق بنسكين في سفر واحد في اشهر الحج واما الثانى فقيل هو بالاتفاق وقيل هو قول ابى حنيفة رح وعندهما لايكون متمتعا لان المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه هذان ميقاتيان وله ان السفرة الاولى قائمة مالم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيه فوجب دم التمتع فان قدم بعمرة فافسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا

اكثر افعال پيش از ماهہاے حج بحالتى گشت كه اگر او جماع كند عمره او باطل نميشود پس چنان شد كه گويا او حلال گشت از عمره خود پيش از ماهہاے حج ومالك رح اعتبار كرده است اتمام افعال عمره را در ماهہاے حج وحجت ست براو دليلے كه سابق مذكور شد وحجت آنكه تمتع عبارت ست از اداى عمره وحج بيك سفر حج در ماهہاے حج وآن يافته مے شود در صورت مذكوره وبايد دانست كه انچه سابق مذكور شد كه ماهہاے حج شوال وذى القعده وده روز ذى الحجه است پس آن مرويست از عبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس وعبد الله ابن مسعود وعبد الله ابن زبير ودليل برانكه ده روز ذى الحجه فقط در ماه هاے حج داخل ست اين ست كه بسبب گذشتن ده روز ذى الحجه حج فوت مى شود واگر زياده ازان از ايام ذى الحجه از ماهہاے حج مے بود پس بسبب گذشتن ده روز ازان حج فوت نمى شد واين دلالت ميكند برانكه مراد از قول خداے تعالى الحج اشهر معلومات دو ماه وبعضى از ماه سوم است نه تمام آن **مسئله ۱۹** + اگر كسى احرام حج نمايد پيش از ماه هاے حج احرام او جائز است ومنعقد ميشود براى حج ونزد شافعى رح منعقد نمى شود براے حج بلكه براے عمره منعقد ميشود زيراچه احرام ركن است نزد شافعى رح وشرط است نزد علماے ما مانند وضو براے نماز وتقديم وضو براے نماز پيش از وقت آن جائز است پس همچنين تقديم احرام نيز بر وقت حج جائز خواهد بود وحجت آنكه احرام عبارت است از تحريم بعض شى مثل قتل صيد وايجاب بعض شے مثل رمى وآن صحيح است در هر زمان پس اين تقديم مانند تقديم احرام ست بر مكان اعنے ميقات. **مسئله ۲** + اگر كسى از اهل كوفه عمره ادا نمايد در ماهہاے حج وبعد از فراغت از عمره حلق يا قصر نمايد وبعد ازان در مكه خانه بگيرد وسكونت نمايد دران وبعد ازان دران سال حج نمايد پس او متمتع مى شود زيراچه تمتع عبارت است ازينكه بيك سفر ادا نمايد در ماهہاے حج دو نسك را كه عبارت ست از حج وعمره ص واگر كوفى مذكور بعد از فراغت از اداے عمره مذكوره خانه گيرد در بصره ودر آنجا سكونت نمايد

ثم اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه لم یکن متمتعا عند ابی حنیفة رح وقالا هو متمتع لانه انشاء سفر وقد ترفق بنسکین وله انه باق علٰی سفره ما لم یرجع الی وطنه فان کان رجع الی اهله ثم اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه یکون متمتعا فی قولهم جمیعا لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول وقد اجتمع له نسکان صحیحان فیه ولو بقی بمکة ولم یخرج الی البصرة حتی اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه لا یکون متمتعا بالاتفاق لان عمرته مکیة والسفر الاول انتهی بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مکة ومن اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه فایهما افسد مضی فیه لانه لا یمکنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال وسقط دم المتعة لانه لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرة واحدة

وبعد ازان دران سال حج نماید پس درین صورت بعضے گفته اند که متمتع می شود بالاتفاق وبعضی گفته اند که او درینصورت متمتع می شود نزد ابی حنیفه رح فقط ونزد صاحبین رح متمتع نمی شود زیراچه متمتع آن را میگویند که عمرهٔ او میقاتی باشد باین طور که احرام آن از میقات نماید وحج او مکی باشد ودرینصورت حج وعمره آن کس هردو میقاتی است ودلیل ابی حنیفه رح این است که سفر آنکس باقی ست مادامیکه بوطن خود مراجعت نماید وهرگاه چنین شد پس ثابت شد که او دریک سفر هردو نسک را بجا آورد پس دم تمتع بروواجب خواهد شد واگر فاسد کند آن کس عمره را که احرام آن نموده بود وازان فراغت نماید باین طور که قصر نماید وبعد ازان خانه گیرد در بصره وبعد ازان عمره ادا نماید درماههای حج وهم حج نماید دران سال پس او متمتع نمیشود نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح متمتع میشود زیراچه او ازسرنو سفر نموده ودریک سفر هردو نسک را بجا آورد ودلیل ابحنیفه رح این ست که سفر اول او باقی ست مادامیکه بوطن خود مراجعت نماید پس اگر مراجعت نماید بوطن خود وبعد ازان عمره نماید درماههاے حج وهم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع میگردد بالاتفاق زیراچه درینصورت او ازسرنو سفر نموده است چه سفر اول باقی نمانده است بسبب مراجعت نمودن بوطن ودران یک سفر هردو نسک را بجا آورده است واگر آن کس بعداز فراغت نمودن از عمرهٔ فاسد درمکه سکونت نماید وبه بصره نرود تاآنزمان که عمرهٔ دیگر ادا نماید درماههاے حج وهم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع نمیشود بالاتفاق زیراچه عمرهٔ او مکی ست وبعمرهٔ فاسد تمام میشود سفر اول وبعد ازان او بمنزله اهل مکه میگردد وتمتع مشروع نیست درحق اهل مکه مسئله ۲۱+ هرکه عمره نماید درماههاے حج وهم حج نماید دران سال پس هرکدام راکه فاسد کند باید که ترک نکند آنرا بلکه بهرطور افعال آنرا تمام نماید زیراچه ممکن نیست وے راکه خارج شود ازعهدهٔ احرام مگر باداے افعال آن درینصورت ساقط مے شود دم تمتع زیراچه درینصورت تمتع محقق نشد چه تمتع عبارت ست ازینکه ادا نماید دو نسک صحیح را در سفر واحد ودرینصورت هردو نسک صحیح ادا نشد

واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم یجزها من دم المتعة لانها اتت بغیر الواجب وکذا الجواب فی الرجل

واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعه الحاج غیر انها لا تطوف بالبیت

حتی تطهر لحدیث عائشة رض حین حاضت بسرف ولان الطواف فی المسجد والوقوف فی مفازة وهذا

الاغتسال للاحرام لا للصلوٰة فیکون مفیدا فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارة انصرفت من مکة ولا شئ

علیها لطواف الصدر لانه علیه السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر ومن اتخذ مکة دارا فلیس علیه طواف

الصدر لانه علی من یصدر الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول فیما یروی عن ابی حنیفة رح ویرویه

البعض عن محمد رح لانه وجب علیه بدخول وقته فلا یسقط بنیة الاقامة بعد ذلک والله اعلم بالصواب

ص مسئله ۲۲+ اگر تمتع نماید زن وبرای دم تمتع ذبح نماید گوسفندی راپس این کفایت نمیکند و دم تمتع بآن ادا نمی شود زیرا چه او بجا آورد غیر واجب را و همین حکم ست در صورتیکه مرد ذبح کند گوسفندی را از دم تمتع + مسئله ۲۳+ اگر حائض گردد زن نزدیک وقوف بعرفات باید که غسل کرده احرام حج نماید و افعال حج بعمل آرد چنانچه عمل میکنند حج کنندگان ولیکن باید که آن زن طواف خانهٔ کعبه نکند تا آنزمان که از حیض پاک گردد بجهت آنکه مرویست که چنین اتفاق شده بود مر عائشه رض راپس او شان سوای طواف باقی افعال حج را ادا نموده بودند و بجهت آنکه طواف نموده میشود در مسجد و وقوف عرفات بعرفات ست و آن صحرا است ف و مسجد نیست سوال آنچه مذکور شد که زن حائض غسل کرده احرام حج نماید معقول نیست زیرا چه زن حائض مادامیکه پاک نگردد غسل کردن ویرا فائده ندارد جواب ص این غسل برای احرام ست نه برای ادای نماز پس فائده آن ظاهر است + مسئله ۲۴+ اگر زن بعد از وقوف نمودن بعرفات و بعد از طواف زیارت حائض گردد پس باید که او از مکه مراجعت نماید و برود ف بسوی وطن ص و طواف الصدر را ترک نماید و درینصورت بر او هیچ چیز لازم نمی آید بسبب ترک نمودن طواف الصدر زیرا چه پیغمبر صلعم اجازت داده است مر زنان حائض را برای ترک نمودن طواف الصدر + مسئله ۲۵+ هر که خانه گیرد در مکه ف و در انجا سکونت اختیار نماید ص پس طواف الصدر بر او واجب نیست زیرا چه طواف الصدر بر کسی واجب میشود که صدر نماید ف اعنی بازگشت نماید بسوی وطن خود ص و شخص مذکور سکونت اختیار نمود در مکه مگر وقتیکه خانه گیرد در مکه بعد از آن که واجب شود بازگشت نمودن بسوی وطن پس درینصورت بر او طواف الصدر واجب می شود ف و بسبب اقامت نمودن او در مکه ساقط نمی شود طواف الصدر که واجب شده است ص و باید دانست که این مرویست از ابیحنیفه رح و بعضی آنرا از محمد رح روایت کرده اند و وجه آن اینست که گاه طواف الصدر بر او واجب گشت بسبب داخل شدن وقت آن پس بعد از آن بسبب نیت اقامت نمودن در مکه ساقط نخواهد شد و الله اعلم

باب الجنايات

واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه دم وذلك مثل الرأس والساق والفخذ وما اشبه ذلك لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل وترتب عليه كمال الموجب وان طيب اقل من عضو فعليه الصدقة لقصور الجناية وقال محمد رح يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل وفي المنتقى انه اذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد ان شاء الله ثم واجب الدم يتادى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين نذكرهما في باب الهدى ان شاء الله وكل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة هكذا روى عن يوسف رح **قال** فان خضب رأسه بحناء فعليه دم لانه طيب قال عليه السلام الحناء طيب وان صار ملبدا فعليه دمان دم للطيب ودم للتغطية ولو خضب رأسه بالوسمة لا شئ عليه لانها ليست بطيب وعن ابي يوسف انه اذا خضب رأسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار انه يغلف رأسه وهذا هو الصحيح ثم ذكر في الاصل رأسه ولحيته واقتصر على ذكر الرأس في الجامع الصغير دل ان كل واحد منهما مضمون فان ادهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة رح وقالا عليه الصدقة وقال الشافعي رح اذا استعمله في الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان استعمله في غيره

باب دربیان جنایت **مسئله ۱** + اگر محرم ف بعد از احرام ص استعمال خوشبو نماید بر او کفارهٔ آن لازم می آید پس اگر خوشبو نماید یک عضو کامل را مانند سر و ساق و امثال آن یا زیاده از ان پس بر و دم لازم می آید زیرا چه جنایت کامل میشود بسبب کمال انتفاع و بسبب استعمال نمودن خوشبو در عضو کامل انتفاع حاصل میشود لهذا بسبب آن لازم می آید کفارهٔ کامل که عبارت ست از دم و اگر استعمال خوشبو نماید در کمتر از عضو کامل پس بر او صدقه لازم می آید بسبب قصور جنایت و محمد رح گفته است که درینصورت نیز واجب میشود دم بقدر آن اعنی اگر خوشبو نماید خمس عضو را مثلا خمس دم لازم می آید بنا بر قیاس جزء بر کل و در منتقی مذکور ست که اگر استعمال خوشبو نماید در ربع عضو پس بر و دم لازم می آید بنا بر قیاس آن بر حلق موی سر و بیان فرق میان استعمال خوشبو در عضو و میان حلق موی سر خواهد آمد انشاء الله تعالی و بعد ازان بدانکه در هر جا که دم جنایت لازم می آید دران ذبح نمودن گوسفند کفایت میکند مگر در دو موضع که ذکر آن خواهد آمد در باب هدی انشاء الله تعالی **مسئله ۲** + هر صدقه که در جنایت احرام مقدر نیست پس عبارت ست از نصف صاع گندم مگر انچه واجب میشود بسبب کشتن سپش و ملخ ف چه دران هر قدر که خواهد صدقه دهد ص چنین مرویست از ابی یوسف رح **مسئله ۳** + اگر خضاب کند محرم سر خود را بحنا پس بر و دم لازم می آید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که حنا خوشبوست و اگر تلبید نماید سر خود را بحنا ف اعنی موی سر خود را برهم نشاند بخاص پس بر و دو دم لازم می آید یکی بجهت استعمال خوشبو و دوم بجهت پوشیدن سر ف چه درینصورت سر پوشیده میشود ص **مسئله ۴** + اگر خضاب نماید محرم سر خود را بوسمه پس بر وی هیچ چیز لازم نمی آید چه وسمه از قبیل خوشبو نیست و از ابی یوسف رح مرویست که اگر خضاب کند سر خود را بوسمه برای علاج صداع پس بر وی جزای آن لازم می آید بجهت آنکه درینصورت او سر خود را میپوشد بآن مانند غلاف و این صحیح ست و بعد ازان باید دانست که محمد رح در جامع صغیر اقتصار نموده است بر ذکر سر و در مبسوط ذکر سر و ریش هر دو کرده است و این دلالت میکند برینکه خضاب هر واحد ازان دو موجب جزاست + **مسئله ۵** اگر کسی استعمال روغن زیتون نماید دم لازم می آید بر وی نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بر وی صدقه لازم می آید و شافعی رح گفته است که اگر استعمال آن نماید در غیر موی

فلاشیٔ علیه لانعدامه ولهما انه من الاطعمة الا ان فیه ارتفاقا بمعنی قتل الهوام وازالة الشعث فكانت جنایةً قاصرةً ولابی حنیفة رح انه اصل الطیب ولایخلوعن نوع طیب ویقتل الهوام ویلین الشعر ویُزیل التفثَ والشعث فیتكامل الجنایة بهذه الجملة فیوجب الدم وكونه مطعوما لاینافیه كالزعفران وهذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت اما المطیّب منه كالبنفسج والزنبق وما اشبههما یجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طیب وهذا اذا استعمله علی وجه التطیب ولوداوی به جرحه اوشقوق رجله فلاكفارة علیه لانه لیس بطیب فی نفسه انما هو اصل الطیب اوهو طیب من وجه فیشترط استعماله علی وجه التطیب بخلاف ما اذا تداوی بالمسك وما اشبهه وان لبس ثوبا مَخیطًا اوغطی راسه یوما كاملا فعلیه دم وان كان اقل من ذلك فعلیه صدقة وعن ابی یوسف رح انه اذا لبس اكثر من نصف یوم فعلیه دم وهو قول ابی حنیفة رح اوّلًا وقال الشافعی رح یجب الدم بنفس اللبس لان الارتفاق یتكامل بالاشتمال علی بدنه ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس فلابد من اعتبار المدة لیحصل علی الكمال ویجب الدم فقدر بالیوم

پس بروهیچ لازم نمی آید زیرا چه از دو در صورت اول بسبب استعمال روغن ژولیدگی موی دفع می شود نه در صورت دوم ودلیل صاحبین رح اینکه روغن مذکور از جمله مطعومات ست ولیکن استعمال آن در موی بدن بسبب قتل سپش و دفع ژولیدگی موی است پس استعمال آن جنایت قاصره است ف لهذا دران صدقه واجب خواهد شد نه دم ص ودلیل ابحنیفه رح این است که روغن مذکور اصل خوشبوئی ست پس آن نیز خالی نیست از خوشبوئی ومعهذا نرم میکند موی را و دفع میکند ژولیدگی وچرک راو می کشد سپش را پس استعمال روغن زیتون جنایت کامل ست بنابرآنکه مشتمل است برین فوائد وهرگاه چنین شد پس بسبب استعمال آن دم لازم خواهد آمد وجواب از دلیل صاحبین رح انیست که بودن آن از قبیل مطعومات منافی وجوب دم نیست چه زعفران نیز از قبیل مطعومات ست که در طعام انداخته می خورند آنرا ومعهذا بسبب استعمال آن دم لازم می آید وبدانکه این اختلاف در روغن زیتون وکنجد است وقتیکه خالص باشد واما وقتیکه آن روغن خوشبو نموده شود بگل بنفشه یا بگل یاسمین ومانند آن پس درینصورت بسبب استعمال آن دم لازم می آید بالاتفاق چه آن خوشبواست واین وقتی است که استعمال آن نماید بروجه استعمال خوشبو واگر استعمال نماید بطریق دوا باین طور که استعمال آن نماید در شقاق قدم وجراحت برای دوا پس درینصورت بروهیچ کفاره لازم نمی آید زیرا چه روغن مذکور فی نفسه خوشبو نیست ولیکن من وجه خوشبواست باعتبار آنکه اصل خوشبواست پس برای لازم آمدن دم بسبب استعمال آن شرط نموده شد که استعمال آن نماید بطریق استعمال خوشبو بخلاف چیزیکه خوشبوی محض باشد ف چون مشک وغیره چه بسبب استعمال آن اگرچه بطریق دوا باشد دم لازم می آید ص مسئله۶+ اگر بپوشد محرم جامه دوخته را یا بپوشد سر خود را یک روز تمام پس بر دم لازم می آید واگر کمتر از یکروز بپوشد جامه دوخته را یا بپوشد سر خود را پس درین صورت بر وصدقه لازم می آید واز ابی یوسف رح مروی ست که اگر بپوشد در اکثر از نصف روز پس برو دم لازم می آید و ابوحنیفه رح نیز باین قائل بود اولا و شافعی رح گفته است که دم لازم می آید زیرا چه بمجرد پوشیدن آن انتفاع تمام حاصل می شود ودلیل علماے ما این است که از پوشیدن آن انتفاع مقصود است پس ضرورست که برای آن مدتی باشد تا انتفاع کامل دران حاصل شود وبنابرآن دم لازم گردد وتقدیر آن بیک روز نموده شد

لانه یُلبس فیه ثم ینزع عادة وتتقاصر فیما دونه الجنایة فتجب الصدقة غیر ان ابا یوسف رح اقام الاکثر مقام الکل ولو ارتدی بالقمیص او اتشح به او اتزر بالسراویل فلا بأس به لانه لم یلبسه لبس المخیط وکذا لو ادخل منکبیه فی القباء ولم یدخل یدیه فی الکمین خلافا لزفر رح لانه ما لبسه لبس القباء ولهذا یتکلف فی حفظه والتقدیر فی تغطیة الرأس من حیث الوقت ما بیناه ولا خلاف انه اذا غطی جمیع رأسه یوما کاملا یجب علیه الدم لانه ممنوع عنه ولو غطی بعض رأسه فالمروی عن ابی حنیفة رح انه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتاده بعض الناس وعن ابی یوسف رحمه الله انه یعتبر اکثر الرأس اعتبارا للحقیقة واذا حلق ربع رأسه او ربع لحیته فصاعدا فعلیه دم فان کان اقل من الربع فعلیه صدقة وقال مالک رح لا یجب الا بحلق الکل وقال الشافعی رح یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق کامل لانه معتاد فتتکامل به الجنایة وتتقاصر فیما دونه بخلاف تطیب ربع العضو لانه غیر مقصود وکذا حلق بعض اللحیة معتاد بالعراق وارض العرب

زیرا چه عادت این است که انسان یکروز می پوشد جامه را وبعد از ان روز دیگر می کشد آنرا از بدن وجامه دیگر می پوشد پس در پوشیدن آن کمتر از یکروز جنایت قاصره است پس بسبب آن صدقه لازم خواهد شد ولیکن ابو یوسف رح اکثر روز را قائم مقام کل اعتبار نموده است **مسئله ۷** + اگر قمیص را بطور چادر بپوشد محرم یا بانیطور بپوشد که یکطرف آنرا بر منکب راست نهد وطرف دیگر آنرا از زیر بغل راست در آورده بالای منکب چپ بیندازد یا بطور ازار بپوشد سراویل را پس در ان باک نیست زیرا چه او آنرا بطور جامه دوخته نپوشید وهمچنین اگر قبا را بر هر دو دوش خود بنید ازد یا بانیطور که هر دو منکب را داخل کند در قبا ودست را در آستین داخل نکند چه درینصورت قبا را بطور پوشیدن قبا نپوشیده است لهذا به تکلف نگاه میدارد آنرا ف تا نیفتد ص ودرین معنے اختلاف زفر رح ست وبدانکه انچه سابق مذکور شد در پوشیدن سر پس در ان بیان مدت پوشیدن آن بود ف ودران مقدار سر مذکور نیست ص پس بدانکه اگر تمام سر را بپوشد تمام روز پس بر وی دم لازم می آید بالاتفاق زیرا چه آن منع است وی را واگر بپوشد بعض سر را پس مرویست که ابو حنیفه رح دران اعتبار ربع سر نموده است وابو یوسف رح اعتبار اکثر سر نموده است وابو یوسف رح اعتبار اکثر سر نموده است چه اکثر سر در حکم کل ست ونزد ابی حنیفه رح ربع بمنزله کل ست بقیاس احکام دیگر چون حلق وعورت وسر آن این ست که انتفاع گرفتن بپوشیدن بعض سر مقصود است چنانچه عادت بعض مردمان است **مسئله ۸** + اگر حلق نماید محرم ربع سر را یا ربع ریش را یا زیاده از ان پس بر وی دم لازم می آید واگر حلق نماید کمتر از ربع را لازم می آید بر وی صدقه وامام مالک رح گفته است که دم لازم نمی آید مگر بحلق کل سر وشافعی رح گفته است که بسبب حلق نمودن بعض سر یا بعض ریش دم لازم می آید اگرچه قلیل باشد بنا بر قیاس آن بر نباتات حرم ودلیل علماے ما این است که حلق ربع سر انتفاع کامل ست لهذا اکثر مردمان بآن عادت گرفته اند ف چون عباسیان وترکان ص واکثر بنی هاشم پس حلق نمودن آن جنایت کامل است وحلق نمودن کمتر از ان جنایت قاصر ست بخلاف خوشبو نمودن ربع عضو چه آن غیر مقصود است وحلق نمودن بعض ریش در بعض دیار معتاد ست چون دیار عراق وزمین عرب

وان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه عضو مقصود بالحلق وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم لان كل واحد منهما
مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة ذكر في الابطين الحلق ههنا وفي الاصل النتف وهو السنة وقال ابو يوسف
ومحمد رح اذا حلق عضوا فعليه دم وان كان اقل فطعام اراد به الصدر والساق وما اشبه ذلك لانه مقصود بطريق التنور فيتكامل بحلق
كله وينقاصر عند حلق بعضه وان اخذ من شاربه فعليه طعام حكومة عدل ومعناه انه ينظر ان هذا الماخوذ كم يكون من
ربع اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك حتى لو كان مثلا مثل ربع الربع يلزمه قيمة ربع الشاة ولفظة الاخذ من الشارب تدل على انه
هو السنة فيه دون الحلق والسنة ان يقص حتى يوازي الاطار قال وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابي حنيفة رح وقالا عليه
صدقة لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة اليها الا ان فيه ازالة شئ من التفث فتجب
الصدقة ولابي حنيفة رح ان حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم
وان حلق رأس محرم بامره او بغير امره فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم وقال الشافعي رح لا يجب ان كان بغير امره بان كان نائما
لان من اصله ان الاكراه يخرج المكره من ان يكون مؤاخذا بالحكم والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب النوم والاكراه ينتفي الماثم دون الحكم

مسئله ۹ + اگر حلق نماید تمامی گردن را پس بر دم لازم می آید زیرا چه آن عضویست که حلق آن مقصود است مسئله ۱۰ + اگر حلق
نماید محرم هر دو بغل را یا یکی را پس بر دم لازم می آید دم زیرا چه حلق هر واحد ازان مقصود است برای دفع ایذا و حصول راحت مانند
عانه ف اعنی موی زهار ص واینکه مذکور شد از حلق بغلها روایت جامع صغیر است و در مبسوط بجای حلق نتف اعنی بر کندن موے
مذکور است و آن سنت است وبدانکه صاحبین رح گفته اند که اگر حلق نماید یک عضو را پس بر دم لازم می آید واگر حلق نماید کمتر ازان ف
صدقه ص طعام لازم میشود و مراد صاحبین رح ازین کلام سینه وساق است ومانند آن وازین جهت برای آن استعمال نوره می نمایند ف وهرگاه
چنین است ص پس اگر حلق نماید کل آنرا دم لازم خواهد شد بسبب کمال جنایت واگر حلق نماید بعض آنرا صدقه طعام لازم خواهد شد بسبب قصور جنایت
مسئله ۱۱ + اگر بچیند بعض شارب را پس لازم می آید بر وطعام بحکومت عدل ومعنی آن اینست که نظر نمایند بسوی مقداریکه چیده است ومعلوم نمایند که آنرا
بسوے ربع ریش چه نسبت است پس بهمان نسبت واجب خواهد شد بر وطعام اعنی اگر آن مثل ربع ربع باشد لازم خواهد شد بر او قیمت
ربع گوسفند وباید دانست که سنت اینست که بچیند از شارب آن مقدار را که کناره لب ظاهر گردد وحلق آن بدعت است مسئله ۱۲
اگر حلق نماید موضع حجامت را پس بر او دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که بر او صدقه لازم است زیرا چه حلق نکرده است
آن موضع را مگر برای حجامت وآن منع نیست در حق محرم پس همچنین منع نخواهد شد چیزی که وسیله گردانیده می شود برای حجامت ولیکن در ان
دفع می شود قدری از چرک بدن لهذا بر او صدقه لازم می آید ودلیل ابی حنیفه رح این ست که حلق آن موضع مقصود است
زیرا چه حجامت که مقصود است حاصل نمی شود مگر بحلق نمودن موضع آن نیز وبسبب آن ازاله چرک میشود از عضو کامل ف باعتبار
حجامت ص پس بسبب آن دم واجب خواهد شد + مسئله ۱۳ + محرم اگر حلق کند سر محرم دیگر را بامر وی یا بغیر امر وے پس بر حالق
صدقه لازم می آید وبر محلوق دم ونزد شافعی رح هیچ چیز لازم نمی آید در صورتیکه حلق نموده باشد بدون امر محلوق با ینطور که محلوق
در حالت نوم باشد زیرا چه قاعده نزد شافعی رح این ست که بسبب اکراه بر مکره مواخذه فعل نمی شود ونوم بالاتر از
اکراه است ونزد علمای ما بسبب اکراه ونوم مکره گنهکار نمی شود واما مواخذه بجهت حکم فعل پس آن باقی می ماند

وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتماً بخلاف المضطر حيث يتخير لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد ثم لا يرجع المحلوق راسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور في حق العقر وكذا اذا كان الحالق حلالاً لا يختلف الجواب في المحلوق راسه واما الحالق تلزمه الصدقة في مسئلتنا في الوجهين وقال الشافعي رح لا شئ عليه وعلى هذا الخلاف اذا حلق المحرم رأس حلال له ان معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان كمال الجناية في شعره فان اخذ من شاربه حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء والوجه فيه ما بينا ولا يعرى عن نوع ارتفاق لانه يتاذى بتفث غيره وان كان اقل من التاذي لتفث نفسه فيلزمه الطعام

و در صورت مذکوره بسبب حلق متحقق شده است در حق محلوق تام سبب وجوب دم که اعتبار است از راحت و زینت پس واجب خواهد شد بر محلوق دم ف و مختار نیست در انکه ذبح نماید گوسفند را یا صدقه و بخشش مسکین سه صاع گندم را یا سه روزه دارد ص بخلاف محرمیکه مضطر باشد ف بسوی حلق سر ص بسبب بعضی از امراض مثلاً چه او مختار است میان سه چیز مذکوره زیرا چه درینصورت آفت آسمانی ست و در صورت اول از جانب انسان ست و بعد ازان باید دانست که در صورت مذکوره محلوق نمی گیرد قیمت دم را از حالق زیرا چه دم لازم نشده است مرا ورا مگر بجهت راحتیکه یافته است آنرا پس او مانند مغرور ست در حق عقر ف اعنی اگر خرید کند شخصی از کسی کنیزی را و وطی کند آنرا و بعد ازان کنیز مذکوره مملوک غیر بائع ثابت شود پس درین صورت عقر آن لازم می آید بر شخص مذکور برای مالک کنیز و شخص مذکور آنرا نمی گیرد از بائع آن کنیز زیرا چه عقر بمقابل وطی است که او کرده است ص واگر حالق مذکور حلال باشد و محلوق مذکور محرم پس درین صورت نیز بر محلوق دم لازم می آید و باید دانست که بر حالق محرم صدقه لازم ست در هر دو صورت اعنی در صورتیکه حلق نموده باشد بامر محلوق و در صورتیکه حلق نموده باشد بغیر امر وی و شافعی رح گفته است که بر حالق هیچ چیز لازم نمی آید و همین اختلاف ست در صورتیکه حلق کند محرم سر حلال را و دلیل شافعی رح این ست که موجب جزا نیست مگر معنی انتفاع و آن یافته نمی شود بسبب حلق نمودن موی سر غیر و دلیل علمای ما انیست که ازالهٔ چیزیکه نما می کند از بدن انسان از جمله آن اشیاست که در احرام منع ست چه آن چیز مستحق امان ست بمنزلهٔ نباتات حرم پس فرق نیست میان موی بدن خود و میان موی بدن غیر مگر این قدر که در حلق نمودن موی بدن خود کمال جنایت ست ف به نسبت حلق نمودن موی بدن غیر ص

مسئلہ ۱۴ + اگر بچیند محرم از شارب حلال چیزی را یا تبراشد ناخنهای وی را باید که طعام دهد ف بفقیر ص هر قدر که خواهد بنا بر انچه مذکور شد که آن بمنزلهٔ نباتات حرم ست و از انتفاع من وجه خالی نیست چه انسان را ایذا میرسد بسبب چرک بدن غیر اگرچه این ایذا کم ست به نسبت ایذای چرک بدن خود پس درین صورت لازم خواهد شد بر او طعام مسئلہ ۱۵

وان قصّ اظافیر یدیہ ورجلیہ فعلیہ دم لانہ من المحظورات لما فیہ من قضاء التفث وازالۃ ما ینمو من البدن فاذا قلّمہا کلّہا فہو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد لان الجنایۃ من نوع واحد فان کان فی مجالس فکذلک عند محمد رہ لان مبناہا علی التداخل فاشبہ کفارۃ الفطر الا اذا تخللت الکفارۃ لارتفاع الاولی بالتکفیر وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رہ یجب اربعۃ دماء ان قلّم فی کل مجلس یدًا او رجلًا لان الغالب فیہ معنی العبادۃ فیتقید التداخل باتحاد المجلس کما فی آی السجدۃ وان قص یدًا او رجلًا فعلیہ دم اقامۃ للربع مقام الکل کما فی الحلق وان قصّ اقلّ من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ معناہ یجب بکل ظفر صدقۃ وقال زفر رہ یجب الدم بقص ثلثۃ منہا وہو قول ابی حنیفۃ الاول لان فی اظافیر الید الواحد دمًا والثلث اکثرہا وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقلّ ما یجب الدم بقلمہ وقد اقمناہا مقام الکل

مسئلہ ۱۵+ اگر محرم ناخن ہای ہر دو دست و پای خود را تراشد بر وے دم لازم می آید چہ آن از محظورات احرام است زیرا چہ در آن رفع چرک بدن ست وہم ازالہ چیزی ست کہ نما می کند از بدن انسان پس اگر بتراشد ہمہ ناخنہای دست وپاے را دم لازم خواہد شد چہ آن انتفاع کامل ست و باید دانست کہ اگر بتراشد ہمہ ناخنہا را در یک مجلس پس درین صورت زیادہ از یک دم لازم نمی آید زیرا چہ جنایت نوع واحد ست واگر آنرا تراشد در مجلس متعدد پس درین صورت نیز نزد محمد رح زیادہ از یک دم لازم نمی آید زیرا چہ بناے دم جنایت بر تداخل ست چہ آن کفارہ است مانند کفارہ روزہ ف پس درین صورت زیادہ از یک دم لازم نمی شود ص مگر وقتی کہ بتراشد ناخن ہای یک دست را مثلا در مجلسی و کفارۂ آن ادا نماید و بعد ازان بتراشد ناخن ہای دست دیگر را در مجلس دیگر ف پس درین صورت دم متعدد لازم می آید بجہت آنکہ جنایت اول مرتفع می شود بسبب اداء کفارہ پس تداخل نخواہد شد لہذا برای تراشیدن ناخن ہای دست دیگر کفارہ دیگر لازم خواہد شد ص ونزد شیخین رح در صورت مذکورہ چہار دم واجب می شود اگر بتراشد ناخن ہای ہر دو دست و پای را در چہار مجلس باین طور کہ ناخن ہای یک دست را در یک مجلس و ناخنہای دست دیگر را در مجلس دیگر و ہمچنین ناخن ہاے ہر دو پای را در دو مجلس زیرا چہ در تراشیدن ناخن ہای دست و پا معنی عبادت غالب ست پس تداخل میان آن مقید ست باتحاد مجلس چنانچہ در تلاوۃ آیتہای سجدہ واگر بتراشد ناخنہای یکدست را یا ناخنہای یک پاے را پس بر وی یکدم لازم می آید بجہت قائم نمودن ربع در مقام کل چنانچہ ربع سر قائم مقام حلق تمام سر ست واگر تراشد کمتر از پنج ناخن پس بر او بمقابلہ ہر ناخن یک صدقہ لازم می آید واین در قدوری مذکور ست و زفر رح گفتہ است کہ بسبب تراشیدن سہ ناخن دم لازم می آید واین قول اول ابی حنیفہ رح ست زیرا چہ بسبب تراشیدن ناخنہای یک دست دم لازم است وسہ ناخن اکثر است ف واکثر در حکم کل است ص ووجہ آنچہ در قدوری مذکور است انیست کہ ناخنہای یکدست اقل چیزیست کہ بسبب تراشیدن آن دم لازم می آید و آنرا قائم مقام کل نمودہ شدہ است پس سہ ناخن کہ اکثر ناخنہای یک دست است

فلا یقام اکثرها مقام کلها لانه یؤدی الی ما لا یتناهی وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیه ورجلیه فعلیه صدقة عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمه وقال محمد رحه دم اعتبارا بما لو قصها من کف واحد وبما اذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی ویَشینُه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد علی ما مر واذا تقاصرت الجنایة تجب فیها الصدقة فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین وکذلك لو قلم اکثر من خمسة متفرقا الا ان یبلغ ذلك دما فحینئذ ینقص عنه ما شاء **قال** وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شئ علیه لانه لا ینمو بعد الانکسار فاشبه الیابس من شجر الحرم وان تطیب او لبس او حلق من عذر فهو مخیر ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق علی ستة مساکین بثلثة آصوع من الطعام وان شاء صام ثلثة ایام لقوله تعالی ففدیة من صیام او صدقة او نُسُكٍ وکلمة او للتخییر وقد فسرها رسول الله علیه السلام بما ذکرنا والآیة نزلت فی المعذور ثم الصوم یجزیه فی ای موضع شاء لانه عبادة فی کل مکان وکذلك الصدقة عندنا لما بینا واما النسك فیختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا فی زمان او مکان وهذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصه بالمکان

قائم مقام کل گردانیده نخواهد شد چه این مودی است بسوی تسلسل واگر تراشد پنج ناخن متفرق را از هر دو دست و هر دو پای پس بر او صدقه لازم می آید نزد شیخین رحمهما الله گفته است که بر او دم لازم می آید بنا بر قیاس آن بر تراشیدن پنج ناخنهاے یکدست و بر حلق نمودن مقدار ربع سر از مواضع متفرقه ودلیل شیخین رح اینست که موجب دم کمال جنایت است وآن متحقق میشود بسبب راحت وزینت وبسبب تراشیدن پنج ناخن متفرق بطور مذکور ف راحت وزینت نیست بلکه ص ازان ایذا وعیب است بخلاف حلق نمودن موی سر ف از مواضع متفرقه ص چه آن معتاد ست بنا بر آنچه سابق مذکور شده است وهرگاه چنین شد پس در صورت تراشیدن پنج ناخن متفرق صدقه واجب خواهد شد نه دم بجهت قصور جنایت ولیکن باید دانست که بمقابل هر ناخن طعام یک مسکین واجب میشود وهمچنین حکم ست اگر زیاده از پنج ناخن متفرق تراشد مگر وقتیکه آنقدر ناخنهای متفرق را تراشد که مجموعه صدقه آن بقیمت دم رسد پس درین هنگام هر قدر که خواهد کم نماید ف تا صدقه مساوی دم نگردد ص **مسئله ۱۶** + اگر ناخنی از ناخنهاے محرم شکسته معلق ماند ف وجدا نگردد ص ومحرم آنرا بگیرد ف ودور نماید ص پس بر او هیچ لازم نمی آید زیرا چه ناخن بعد از شکستن نما نمیکند پس آن مانند درخت خشک ست در حرم **مسئله ۱۷** + اگر استعمال خوشبو نماید محرم یا بپوشد جامهٔ دوخته را یا حلق نماید بسبب عذر پس او مختار ست اگر خواهد ذبح کند گوسفند را واگر خواهد سه صاع گندم را تصدق نماید بشش مسکین واگر خواهد سه روز روزه دارد زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بر او روزه است یا صدقه یا ذبح کردن ست ولفظ یا برای تخییر است وپیغمبر صلعم تفسیر کرده است این آیت را بسه چیز مذکوره واین آیه در شان معذوران نازل است وبعد ازان باید دانست که این روزه داشتن در هر جا جائز است پس در هر جا که خواهد دارد آنرا زیرا چه روزه داشتن در هر مکان عبادتست وهمچنین صدقه مذکور را در هر جا که بدهد بمساکین جائز ست چه صدقه دادن بمساکین در هر مکان عبادتست واما ذبح نمودن ف گوسفند مذکور ص پس آن مختص بحرم است بالاتفاق زیرا چه ریختن خون حیوان بذبح نمودن آن در شرع عبادت نیست مگر در زمان خاص یا در مکان خاص وذبح نمودن گوسفند مذکور مختص نیست بزمانی از زمانها پس مختص خواهد شد بمکان خاص ف که حرم است

ولو اختار الطعام اجزاہ فیہ التغدیۃ والتعشیۃ عند ابی یوسف رہ اعتبارا بکفارۃ الیمین وعند محمد رہ لایجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک وھو المذکور **فصل** فان نظر الی فرج امرأتہ بشھوۃ فامنی لاشئ علیہ لان المحرم ھو الجماع ولم یوجد فصار کما لو تفکر فامنی وان قبل او لمس بشھوۃ فعلیہ دم وفی الجامع الصغیر یقول اذا مس بشھوۃ فامنی ولا فرق بین ما اذا انزل اولم ینزل ذکرہ فی الاصل وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج وعن الشافعی رہ انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع ولھذا لایفسد بسائر المحظورات وھذا لیس بجماع مقصود فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ وذلک محظور الاحرام فیلزمہ الدم بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشھوۃ ولا یحصل بدون الانزال فیما دون الفرج وان جامع فی احد السبیلین قبل الوقوف بعرفۃ فسد حجہ وعلیہ شاۃ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ والاصل فیہ ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل عمن واقع امرأتہ وھما محرمان بالحج قال یُریقان دما ویمضیان فی حجتھما وعلیھما الحج

ص واگر اختیار نماید کہ شش مسکین را سہ صاع گندم وہد پس درینصورت جائزست ویراکہ شش مسکین را ہر دو وقت طعام خوراند واین نزد ابی یوسف رح ست بنابر قیاس آن بر کفارۂ یمین ونزد محمد رح این طعام خورانیدن ویرا جائز نیست زیراچہ صدقہ نمودن عبارتست ازانکہ تملیک آن نماید بمسکین ودرصورت مذکورہ صدقہ نمودن واجب ست بنابر نصیکہ درین باب آمدہ است ف وبسبب طعام خورانیدن صدقہ نمودن متحقق نمی شود چہ تملیک یافتہ نمی شود واللہ اعلم ❊ **فصل** + **مسئلہ ۱**۔ محرم اگر بنظر شہوت نگاہ کند بسوی فرج زن خود وبسبب آن انزال شود ویرا پس درینصورت براو ہیچ لازم نمی آید زیراچہ حرام نیست درحق او مگر جماع وآن یافتہ نشد ف درصورت مذکورہ ص پس چنان شد کہ خیال نماید صورت جماع را وبسبب آن انزال شود **مسئلہ ۲**۔ محرم اگر بوسہ گیرد بر روی زن یا مس نماید آن را بشہوت پس براو دم لازم می آید ودر جامع صغیر مذکورست کہ اگر مس کند زن را بشہوت وانزال کند پس براو دم لازم می آید ودر مبسوط مذکورست کہ براو دم لازم می آید انزال نمودہ باشد یا نہ وہمچنین حکم ست درصورتی کہ جماع کند درغیر فرج واز شافعی رح مروی ست کہ درجمیع این صورتہا احرام او فاسد میگردد بشرط انزال چنانچہ بسبب این افعال روزہ فاسد میگردد بشرط انزال ودلیل علمای مارح اینست کہ فساد حج متعلق ست بجماع واز افعال مذکورہ جماع مقصود نیست پس متعلق نخواہد شد بآن چیزیکہ متعلق ست بجماع ولیکن بسبب افعال مذکورہ استمتاع وانتفاع از زن حاصل میشود واین منع ست محرم را پس بسبب آن دم لازم خواہد شد بخلاف روزہ زیراچہ حرام دران قضای شہوتست وآن متحقق نیشود بسبب افعال مذکورہ بدون انزال **مسئلہ ۳**۔ محرم اگر جماع نماید درقبل یا دبر پیش از وقوف بعرفات فاسد می شود حج او وبراو لازم می آید قضا ودم اعنی ذبح نمودن گوسفند ولیکن باید اوراکہ افعال حج تمام نماید چنانچہ تمام نماید آن را کسی کہ حج او فاسد نشدہ است زیراچہ مروی ست کہ شخصی سوال کرد از پیغمبر صلعم از احوال کسی کہ جماع کردہ بود زن خود را درحالیکہ آنہا محرم بودند پس فرمود پیغمبر صلعم کہ برآنہا دم ست وہم باید کہ افعال حج را تمام نمایند وواجب ست برآنہا

من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رض وقال الشافعي رح تجب بدنة اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف والحجة عليه اطلاق ما رويناه ولان القضاء لما وجب ولا يجب الا لاستدراك المصلحة خف معنى الجناية فيكتفى بالشاة بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء ثم سوّى بين السبيلين وعن ابى حنيفة رح ان فى غير القبل منهما لا يفسد لتقاصر معنى الوطى فكان عنه روايتان وليس عليه ان يفارق امرأته فى قضاء ما افسداه عندنا خلافا لمالك رح اذا خرجا من بيتهما ولزفر رح اذا احرما وللشافعى اذا انتهيا الى المكان الذى جامعها فيه له انهما يتذاكران ذلك فيقعان فى المواقعة فيفترقان ولنا ان الجامع وهو النكاح بينهما قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق

که در سال آینده حج نمایند و همچنین مروی ست از جماعتی از اصحاب رض و شافعی رح گفته است که در صورت مذکوره واجب ست بر محرم مذکور که قربانی نماید شتر یا گاو را بنا بر قیاس این بر صورتیکه جماع کند محرم بعد از وقوف بعرفات و حدیث مذکور که دلیل علمای ماست حجت ست بر وی چه آن حدیث مطلق ست ف و شامل ست گوسفند را ص و دلیل دیگر نزد علمای ما اینست که در صورت مذکوره قضای آن حج واجب ست بر محرم مذکور و قضا واجب نمی شود مگر برای تدارک مصلحتیکه فوت شده است بسبب فاسد شدن ادای حج و هرگاه چنین شد پس در صورت مذکوره جنایت خفیف خواهد شد پس قربانی نمودن گوسفند کفایت خواهد کرد بخلاف آنکه اگر جماع نماید محرم بعد از وقوف بعرفات چه در نصورت قضا واجب نیست و بعد از ان باید دانست که از انچه مذکور شد معلوم شد که جماع نمودن در قبل و دبر هر دو در حکم برابر ست ولیکن مرویست از ابی حنیفه رح که بسبب جماع نمودن در دبر حج فاسد نمیشود چه معنی جماع درینصورت قاصرست و شاید که از ابی حنیفه رح درینصورت دو روایت ست و باید دانست که در حالت قضا نمودن حج فاسد واجب نیست بر محرم مذکور که مفارقت نماید از زنیکه با وی جماع نموده بود در سال اول و این نزد علمای ماست و امام مالک رح گفته است که بر او واجب ست که مفارقت نماید از زن مذکوره از وقتیکه بیرون شوند از خانهٔ خود برای قضا نمودن حج فاسد و زفر رح گفته است که مفارقت نماید از و در وقتیکه آنها احرام نمایند و شافعی رح گفته است که مفارقت بر آنها واجب ست وقتیکه برسند آنها بمکانیکه دران باهم جماع نموده بودند و دلیل شافعی رح اینست که آنها در وقتیکه خواهند رسید بمکان مذکور یاد خواهد آمد آنها را حالت جماع گذشته و این یاد آمدن آنها را باعث انبعاث شهوت خواهد شد و باز بجماع مبتلا خواهند شد و دلیل علمای ما آنست که منشاء اجتماع میان آنها که نکاح ست موجود ست پس پیش از احرام مفارقت نمودن معنی ندارد چه درین هنگام جماع مباح ست و همچنین مفارقت نمودن بعد از احرام نیز معنی ندارد زیرا چه آنها یاد خواهند کرد مشقت شدید را که لاحق شده است آنها را بسبب لذت اندک و این باعث زیادتی احتراز و ندامت خواهد شد پس واجب گردانیدن مفارقت میان آنها معنی ندارد

ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول ابن عباس رضـ اولانه اعلى انواع الارتفاق فيتغلظ موجبه وان جامع بعد الحلق فعليه شاة لبقاء احرامه في حق النساء دون لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفى بالشاة ومن جامع في العمرة قبل ان يطوف اربعة اشواط فسدت عمرته فيمضي فيها ويقضيها وعليه شاة واذا جامع بعد ما طاف اربعة اشواط او اكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج اذ هي فرض عنده كالحج ولنا انها سنة فكانت احط رتبة منه فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت ومن جامع ناسيا كان كمن جامع متعمدا وقال الشافعي رح جماع الناسي غير مفسد للحج وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة هو يقول الحظر ينعدم

مسئله ۴ - هركه جماع كند بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نميشود و واجب ميشود براو كه قرباني نمايد بدنه را و شافعي رح گفته است كه اگر جماع نمايد محرم پيش از رمي حج او فاسد ميشود و دليل علماي ما اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه هركه وقوف نمايد بعرفات پس حج او تمام ميشود و در صورت مذكوره قرباني نمودن بدنه واجب نيست مگر بجهت آنكه ابن عباس رض گفته است ف كه اگر جماع كند محرم پيش از وقوف بعرفات فاسد ميشود حج او و براو دم لازم مي آيد و اگر جماع كند بعد از وقوف بعرفات پس حج او تمام ميشود و براو واجب ميشود كه قرباني نمايد بدنه را ص و بجهت آنكه جماع نمودن از اعلى انواع استمتاع ست پس كفارهٔ آن نيز بايد كه شديد باشد

مسئله ۵ - محرم اگر جماع نمايد بعد از حلق پس براو لازم مي آيد كه قرباني نمايد گوسفند را زيرا چه هنوز احرام او در حق قربت نمودن بازن باقي ست اگرچه باقي نيست در حق پوشيدن جامهٔ دوخته و مانند آن پس جماع نمودن بعد از حلق جنايت خفيف ست لهذا براي آن قرباني نمودن گوسفند كافي ست مسئله ۶ - محرميكه احرام نموده است براي عمره اگر جماع كند پيش از انكه چهار شوط طواف نمايد عمرهٔ او فاسد ميگردد و بايد كه او تمام نمايد افعال عمره را و قضا نمايد آن را و براو دم لازم مي آيد اعني قرباني نمودن گوسفند و اگر او جماع كند بعد از چهار شوط طواف يا زياده از ان عمرهٔ او فاسد نمي گردد و در هر دو صورت نيز قرباني نمودن گوسفند براو لازم مي آيد و شافعي رح گفته است كه در هر دو صورت عمره او فاسد ميشود و براو قرباني نمودن بدنه لازم مي آيد بنا بر قياس آن بر حج چه عمره نيز نزد او فرض ست مانند حج و دليل علماي ما اينست كه عمره سنت ست پس رتبهٔ او از حج كمتر ست لهذا در هر دو صورت قرباني نمودن گوسفند واجب ست و در حج در صورتيكه بعد از وقوف بعرفات جماع نمايد قرباني نمودن بدنه واجب ست تا تفاوت رتبه ميان حج و عمره ظاهر گردد مسئله ۷ - هركه جماع كند بفراموشي پس او مانند كسي ست كه عمداً جماع كند ف در حق فساد احرام و عدم آن ص و شافعي رح گفته است كه بسبب جماع نمودن بفراموشي حج فاسد نميگردد و همچنين اختلافست در صورتيكه جماع كند كسي زن خوابيده را يا جماع كند زن را باكراه و شافعي رح گفته است كه جماع درين صورتها

بهذه العوارض فلم يقع الفعل جناية ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا
وهذا لا ينعدم بهذه العوارض والحج ليس في معنى الصوم لان حالات الاحرام مذكرة بمنزلة حالات
الصلوة بخلاف الصوم والله اعلم **فصل** ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة وقال الشافعي رح
لا يعتد به لقوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فتكون الطهارة من شرطه
ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها
واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فاذا شرع في هذا الطواف وهو سنة
يصير واجبا بالشروع ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بايجاب الله وهو طواف
الزيارة وكذا الحكم في كل طواف هو تطوع ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن فكان افحش من الاول فيجبر بالدم
وان كان جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رض ولان الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت وكذا
اذا طاف اكثره جنبا او محدثا لان اكثر الشيء له حكم كله والافضل ان يعيد الطواف مادام بمكة ولا ذبح عليه وفي بعض النسخ وعليه ان يعيده

بسبب عوارض مذکوره جنایت واقع نمیشود و دلیل علمای ما اینست که فساد حج بسبب جماع بعد از احرام باعتبار معنی استمتاع خاص ست و این معنی
معدوم نمیشود بسبب عوارض مذکوره و حج در معنی روزه نیست زیراچه حالات احرام باعث یاد داشتن آنست بمنزله حالات نماز
بخلاف روزه والله اعلم۔

فصل مسئله۱۔ هر که طواف قدوم نماید بیوضو پس برو صدقه لازم می آید و شافعی رح گفته است که آن طواف معتبر نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده
است که طواف خانه کعبه بمنزله نماز ست مگر اینقدر فرق ست که خدای تعالی در طواف تکلم مباح کرده است ف نه در نماز ص پس وضو شرط طواف ست
ف چنانچه شرط نماز ست ص و دلیل علمای ما اینست که خدای تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانه کعبه بغیر قید طهارت پس وضو برای آن
فرض نخواهد شد و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که وضو برای آن سنت ست و صحیح این ست که واجب ست بجهت آنکه بسبب ترک آن جبر نقصان
لازم می آید که عبارت ست از صدقه و بجهت آنکه حدیث آحاد وقتیکه صحیح باشد عمل برآن واجب ست پس بآن وجوب ثابت خواهد شد و بعد ازان باید
دانست که طواف قدوم اگرچه سنت ست ولیکن بسبب شروع واجب میگردد و چون درصورت مذکور بسبب ترک طهارت نقصان درآن واقع شد پس برای
جبر نقصان صدقه واجب خواهد شد تا کمتری رتبه آن از رتبه طواف زیارت ظاهر گردد چه طواف زیارت واجب ست بسبب واجب گردانیدن خدای تعالی
و همین حکم در طواف نفل ست مسئله۲۔ اگر طواف زیارت نماید کسی بیوضو پس برو قربانی نمودن گوسفند لازم می آید زیراچه طواف زیارت رکن حج
و بسبب ترک طهارت ناقص کرد آنرا و این نقصان شدید ست بنسبت نقصانیکه در طواف قدوم واقع میشود بسبب ترک طهارت پس درینصورت جبر
نقصان بدم نموده خواهد شد مسئله۳۔ اگر طواف زیارت نماید کسی درحالت جنابت پس برو قربانی نمودن بدنه لازم می آید بجهت آنکه چنین مرویست از ابن عباس رض
و بجهت آنکه جنابت غلیظ ترست بنسبت حدث پس واجب خواهد شد جبر نقصان آن بقربانی نمودن بدنه تا تفاوت میان حدث و جنابت ظاهر گردد و باید
دانست که آنچه لازم می آید درصورتی که جمیع اشواط طواف نماید کسی بی وضو یا درحالت جنابت ص همان لازم می آید درصورتی که اکثر شوط طواف نماید بی وضو
یا درحالت جنابت زیراچه اکثر شیء در حکم کل آن شیء ست و درصورتیکه درحالت حدث یا جنابت طواف زیارت نموده باشد افضل اینست که اعاده نماید
آن را مادامی که در مکه باشد پس اگر اعاده نماید آنرا واجب نمی شود برو دم و در بعض نسخه مبسوط مذکور ست که برو اعاده آن واجب ست

والاصح انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم اذا اعاده وقد طافه محدثا لا ذبح عليه وان اعاده بعد ايام النحر لان بعد الاعادة لا تبقى الا شبهة النقصان وان اعاده وقد طافه جنبا في ايام النحر فلا شئ عليه لانه اعاده في وقته وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة رح بالتاخير على ما عرف من مذهبه ولو رجع الى اهله وقد طافه جنبا عليه ان يعود لان النقص كثير فيؤمر بالعود استدراكا له ويعود باحرام جديد وان لم يعد وبعث بدنة اجزاه لما بينا انه جابر له الا ان الافضل هو العود ولو رجع الى اهله وقد طافه محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاة فهو افضل لانه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا حتى رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام لانعدام التحلل منه وهو محرم عن النساء ابدا حتى يطوف ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة لانه دون طواف الزيارة وان كان واجبا فلا بد من اظهار التفاوت وعن ابي حنيفة رح انه تجب شاة الا ان الاول اصح ولو طاف جنبا فعليه شاة لانه نقص كثير ثم هو دون طواف الزيارة فيكتفى بالشاة ومن ترك

واصح این ست که درصورت حدث اعادهٔ آن مستحب ست و درصورت جنابت واجب ست چه بسبب جنابت نقصان شدید واقع میشود نسبت بنقصانیکه بسبب حدث واقع میشود و بعد ازان باید دانست که اگر اعاده نماید طواف را درصورتیکه طواف نموده بود بی وضو براو دم واجب نمی شود اگرچه اعاده نماید آن را بعد از گذشتن ایام نحر زیراچه بعد از اعادهٔ آن باقی نماند مگر شبههٔ نقصان ف بسبب حدث ص واگر اعاده نماید طواف را درصورتیکه طواف نموده بود درحالت جنابت پس اگر اعاده نماید آن را در ایام نحر براو هیچ لازم نمی آید چه او اعادهٔ آن کرد در وقت آن واگر اعادهٔ آن نماید بعد از ایام نحر لازم می آید براو دم نزد ابوحنیفه رح بسبب تاخیر آن بنابر آنچه معلوم شده است از مذهب ابوحنیفه رح واگر مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود وحال آنکه او طواف زیارت نموده بود در حالت جنابت واجب ست براو که عود کند زیراچه نقصان درینصورت کثیر ست پس امر کرده خواهد شد آنکس را که عود نماید برای تدارک این نقصان و باید که برای عود احرام جدید نماید واگر عود نکند وفرستد بدنه را پس این نیز کفایت میکند بنابر آنچه مذکور شد که این جبر نقصان میشود ولیکن افضل همان ست که عود نماید واگر مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود وحال آنکه بی وضو طواف زیارت نموده بود پس اگر عود نماید وطواف زیارت اعاده نماید جائز ست واگر فرستد گوسفند را برای قربانی نمودن در حرم پس این افضل است زیراچه نقصان درینصورت کم ست و در فرستادن گوسفند نفع فقرا است مسئله ۴ اگر شخصی پیش ازیجا آوردن طواف زیارت مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود پس براو واجب ست که عود نماید بدان احرام چه او هنوز ازان احرام حلال نشده در حق جماع تا آن زمان که طواف زیارت نماید مسئله ۵ + هرکه طواف صدر نماید بی وضو پس براو صدقه لازم می آید زیراچه رتبهٔ طواف صدر کمتر ست از رتبهٔ طواف زیارت اگرچه طواف صدر واجب ست واز ابوحنیفه رح مرویست که درصورت مذکوره قربانی نمودن گوسفند واجب است ولیکن آنچه مذکور شد که صدقه واجب است اصح است واگر طواف صدر درحالت جنابت کند پس براو قربانی نمودن گوسفند لازم می آید چه درینصورت نقصان کثیر است ولیکن هرگاه رتبهٔ طواف صدر کمتر ست از رتبهٔ طواف زیارت پس اکتفا نموده شد درینصورت بر گوسفند مسئله ۶ + هرکه ترک نماید

من طواف الزيارة ثلثة اشواط فما دونها فعليه شاة لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث فيلزمه شاة فلو رجع الى اهله اجزاه ان لا يعود ويبعث شاة لما بينا ومن ترك اربعة اشواط بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة لانه ترك الواجب او الاكثر منه وما دام بمكة يؤمر بالاعادة اقامة للواجب في وقته ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة ومن طاف طواف الواجب في جوف الحجر فان كان بمكة اعاده لان الطواف وراء الحطيم واجب على ما قدمناه والطواف في جوف الحجر ان يدور حول الكعبة ويدخل الفرجتين اللتين بينها وبين الحطيم فاذا فعل ذلك فقد ادخل نقصا في طوافه فما دام بمكة اعاده كله ليكون مؤديا للطواف على الوجه المشروع وان اعاد على الحجر خاصة اجزاه لانه تلافى ما هو المتروك وهو ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر هكذا يفعله سبع مرات فان رجع الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه تمكن نقصان في طوافه بترك ما هو قريب من الربع فلا تجزيه الصدقة

ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطواف الصدر في آخر ايام التشريق طاهرا فعليه دم فان كان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان

از طواف زیارت سه شوط را یا کمتر ازان پس براو قربانی نمودن گوسفند لازم می آید زیرا چه بسبب ترک نمودن اقل نقصان اندک است پس این نقصان مانند آن نقصان است که بسبب طواف نمودن بیوضو یافته می شود پس لازم خواهد شد قربانی نمودن یک گوسفند ودرین صورت اگر مراجعت نماید بسوی خانه خود پس جائزست ویرا که عود نکند وگوسفندی فرستد بنا برانچه مذکور شد که بسبب آن جبر نقصان حاصل میشود ص مسئله ۷ + هرکه ترک کند چهار شوط از طواف زیارت پس احرام او باقی بماند همیشه تا آن زمان که طواف زیارت نماید زیرا چه درینصورت اکثر متروک شده است پس چنان شد که گویا طواف زیارت اصلا نکرده است مسئله ۸ + هرکه ترک نماید طواف صدر را یا چهار شوط را ازان پس براو لازم است که قربانی نماید گوسفندیرا زیرا چه او ترک کرده است واجب را از تمامه ص یا اکثر آنرا ولیکن مادامیکه در مکه است امر نموده می شود مراورا بانیکه ادا نماید طواف صدر را تا ادای واجب در وقت خود متحقق شود مسئله ۹ + هرکه ترک نماید سه شوط را از طواف صدر پس برو صدقه لازم می آید مسئله ۱۰ + هرکه طواف واجب نماید در اندرون حطیم پس اگر او هنوز در مکه است باید که اعادهٔ آن نماید زیرا چه طواف نمودن از ماورای حطیم واجب ست بنا برانچه سابق مذکور شد که حطیم جزوی از اجزای خانه کعبه است ص پس درصورت مذکوره در طواف او نقصان واقع میشود لهذا باید که مادامیکه در مکه است اعادهٔ آن نماید بتمامه تا طواف او بروجه مشروع متحقق شود ومعهذا اگر اعاده طواف نماید بگرد حطیم فقط کفایت میکند زیرا چه درینصورت نیز تدارک آن میشود وطریق آن اینست که طواف شروع نماید از خارج حطیم از جانب راست خود تا آنکه برسد بآخر حطیم وبعد ازان داخل شود در فرجه که مابین حطیم وخانهٔ کعبه است وبیرون شود از جانب دیگر وبهمین طور نماید هفت بار پس اگر مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود بی آنکه اعادهٔ طواف نماید گرد حطیم پس براو دم لازم می آید زیرا چه در طواف او نقصان شد بسبب ترک نمودن طواف گرد ربع خانهٔ کعبه چه حطیم قریب ربع خانهٔ کعبه است وصدقه درینصورت کفایت نمیکند مسئله ۱۱ + هرکه طواف زیارت نماید بیوضو وطواف صدر نماید در آخر ایام تشریق باوضو پس براو دم لازم می آید ودرین صورت اگر طواف زیارت نماید در حالت جنابت پس براو دو دم لازم می آید

عند ابی حنیفة وقالا علیه دم واحد لان فی الوجه الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارة لانه واجب واعادة طواف الزیارة بسبب الحدث غیر واجب وانما هو مستحب فلا ینقل الیه وفی الوجه الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارة لانه مستحق الاعادة فیصیر تارکا لطواف الصدر موخرا لطواف الزیارة عن ایام النحر فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق وبتاخیر الآخر علی الخلاف الا انه یؤمر باعادة طواف الصدر ما دام بمکة ولا یؤمر بعد الرجوع علی ما بینا ومن طاف لعمرته وسعی علی غیر وضوء وحل فما دام بمکة یعیدهما ولا شیء علیه اما اعادة الطواف فلتمکن النقص فیه بسبب الحدث واما السعی فلانه تبع للطواف واذا اعادهما لا شیء علیه لارتفاع النقصان وان رجع الی اهله قبل ان یعید فعلیه دم لترک الطهارة فیه ولا یؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الرکن اذ النقصان یسیر ولیس علیه فی السعی شیء لانه اتی به علی اثر طواف معتد به وکذا اذا اعاد الطواف ولم یعد السعی فی الصحیح ومن ترک السعی بین الصفا والمروة فعلیه دم وحجته تام لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکه الدم دون الفساد ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیه دم وقال الشافعی رح لا شیء علیه

نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که بر وی یکدم لازم می آید زیراچه درصورت اول طواف صدر منقلب نمیشود بسوی طواف زیارت ف یعنی طواف صدر طواف زیارت نمیگردد ص زیراچه طواف صدر واجب ست واعادهٔ طواف زیارت واجب نیست درصورتیکه بی وضو طواف زیارت نموده باشد بلکه مستحب است پس درصورت اول طواف صدر منقلب نخواهد شد بسوی طواف زیارت و درصورت دوم منقلب می شود طواف صدر بسوی طواف زیارت زیراچه درینصورت اعادهٔ طواف زیارت واجب ست و درینصورت هرگاه طواف صدر منقلب شد بسوی طواف زیارت یعنی طواف صدر طواف زیارت گشت پس لازم آمد که طواف صدر متروک شد وطواف زیارت موخر واقع شد از ایام نحر پس بسبب ترک نمودن طواف صدر دم واجب خواهد شد بالاتفاق وبسبب تاخیر طواف زیارت دم لازم خواهد شد نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین رح ولیکن مر آنکس را امر نموده خواهد شد باینکه اعاده نماید طواف صدر را مادامیکه در مکه است وبعد از مراجعت نمودن از مکه بسوی خانه امر کرده نمیشود وی را باینکه اعاده نماید طواف صدر را بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۱۲+ هرکه طواف وسعی نماید برای عمره بغیر وضو وبعد ازان حلال شود پس مادامیکه در مکه باشد باید که اعاده هردو نماید زیراچه در طواف نقصان واقع شده است بسبب حدث وسعی تابع طواف ست پس اگر اعاده نماید براو هیچ لازم نمی آید بجهت مرتفع شدن نقصان بسبب اعاده واگر پیش از اعاده آنکس مراجعت نماید بسوی خانه خود پس براو دم لازم می آید بسبب ترک طهارت دران و درینصورت امر کرده نمی شود مر او را باینکه عود نماید زیراچه حلال گشته است بسبب ادا نمودن رکن ونقصان بسبب حدث اندک است ف ومانع ادای رکن نیست ص وبجهت سعی براو هیچ لازم نمی آید زیراچه او سعی نموده است بعد از طوافیکه معتبر است شرعا لهذا اگر اعاده نماید طواف را نه سعی را براو هیچ لازم نمی آید بنابر روایت صحیح مسئله ۱۳+ هرکه سعی نماید میان صفا ومروه ف یعنی ترک کند آن را ص حج خود پس براو دم لازم می آید وحج او تمام میشود زیراچه سعی نمودن میان صفا ومروه از جمله واجبات است نزد علمای ما پس بسبب ترک آن دم لازم خواهد شد نه فساد حج مسئله ۱۴+ هرکه افاضه نماید از عرفات پیش از امام پس بر وی دم لازم می آید وشافعی گفته است که بر وی هیچ لازم نمے آید

لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمه بترک الاطالة شیء ولنا ان الاستدامة الی غروب الشمس واجب

لقوله علیه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس فیجب بترکه الدم بخلاف ما اذا وقف لیلا لان استدامة الوقوف

علی من وقف نهارا لا لیلا فان عاد الی عرفة بعد غروب الشمس لا یسقط عنه الدم فی ظاهر الروایة لان المتروک

لا یصیر مستدرکا واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب ومن ترک الوقوف بالمزدلفة فعلیه دم لانه من الواجبات

ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلها فعلیه دم لتحقق ترک الواجب ویکفیه دم واحد لان الجنس متحد کما فی الحلق

والترک انما یتحقق بغروب الشمس من اخر ایام الرمی لانه لم یعرف قربة الا فیها ومادامت الایام باقیة فالاعادة ممکنة

زیراچه رکن حج وقوف بعرفات است مطلق نه امتداد آن ودرصورت مذکوره ترک نشده است مگر امتداد آن پس بسبب ترک آن هیچ لازم نخواهد شد ودلیل علمای ما این ست که استاده ماندن درعرفات ودوام آن تا بغروب آفتاب واجب است چه پیغمبر صلعم فرموده است که افاضه نمائید ازعرفات بعد ازغروب آفتاب پس بسبب ترک آن دم لازم خواهد شد بخلاف آنکه اگر امام وقوف بعرفات نماید در وقت شب واستاده ماند دران در وقت شب چه درینصورت اگرکسی پیش از امام افاضه نماید براو هیچ لازم نمی آید زیراچه دوام وقوف آن واجب است برکسیکه وقوف بعرفات نماید در روز نه درشب ودرصورت مذکوره اگر آنکس بعد از افاضه عود نماید بعرفات بعد ازغروب آفتاب ساقط نمی شود دمیکه واجب شده است براو ف بسبب افاضه نمودن پیش از امام قبل ازغروب آفتاب ص واین بنابر ظاهر روایت است ووجه آن این ست که واجب مذکور ترک شده است بسبب عود نمودن او بعد ازغروب آفتاب وتدارک آن نمی شود واگر عود نماید آنکس بعرفات قبل ازغروب آفتاب پس درین صورت اختلاف است ف در سقوط دم مذکور ص مسئله ۱۵ + هرکه وقوف بمزدلفه نماید وترک کند آن را پس براو دم لازم می آید زیراچه وقوف بمزدلفه از واجبات است مسئله ۱۶ + هرکه ترک نماید رمی جماررا در جمیع ایام آن ف اعنی یکروز نیز رمی نماید ص پس براو دم لازم می آید زیراچه درینصورت نیز ترک واجب یافته میشود وکفایت میکند برای آن دم واحد ف وبرای هرروز آن دم علیحده لازم نیست ص زیراچه همه رمیها جنس واحد است چنانچه در حلق ف بجهت حلق متعدد که واقع شود درغیر وقت آن یکدم کفایت میکند وبرای هریک دم علیحده لازم نیست چه همه حلق جنس واحد است ص وباید دانست که ترک رمی متحقق نمی شود مگر بغروب آفتاب در آخر ایام رمی زیراچه رمی عبادت نیست مگر در ایام مذکوره که آن را ایام نحر میگویند وماداميکه آن ایام باقی است اعاده رمی دران ممکن است پس ترک آن متحقق نمی شود مگر بعد ازگذشتن ایام مذکوره واگر اعادهٔ آن نماید درآخر ایام نحر

فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابي حنيفة خلافا لهما وان ترك رمي يوم فعليه دم لانه نسك تام ومن ترك رمي احدى الجمار الثلث فعليه الصدقة لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل الا ان يكون المتروك اكثر من النصف فحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر وان ترك رمي جمرة العقبة في يوم النحر فعليه دم لانه ترك كل وظيفة هذا اليوم رميا وكذا اذا ترك الاكثر منها وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء لان المتروك هو الاقل فتكفيه الصدقة ومن اخر الحلق حتى مضت ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة وكذا اذا اخر طواف الزيارة وقالا لا شيء عليه في الوجهين وكذا الخلاف في تاخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء شيء اخر وله حديث ابن مسعود رض انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير على الزمان فيما هو موقت بالزمان فان حلق في ايام النحر في غير الحرم فعليه دم ومن اعتمر فخرج من الحرم

پس باید که بترتیب اعاده نماید ف اعنی اول رمی جمرهٔ عقبه نماید وبعد ازان رمی نماید جمرهٔ را که متصل مسجد خیف است وبعد ازان رمی نماید جمره را که بعد ازان است وهمچنین سه بار نماید ص ودرینصورت نزد ابی حنیفه رح بر وی دم لازم می آید بسبب تاخیر نمودن آن ونزد صاحبین رح بسبب تاخیر آن هیچ لازم نمی آید واگر ترک نماید کسی رمی یکروز را پس بر وی دم لازم می آید زیراچه رمی یک روز نسک تام است وهرکه ترک نماید رمی یکی از جمره های ثلاثه را پس بر وی صدقه لازم می آید زیراچه رمی هر سه جمره درین روز نسک واحد است پس درینصورت متروک شد اقل ف لهذا صدقه لازم می آید ص واگر اکثر از نصف را ترک نماید دم لازم می آید مسئله ۱۷+ هرکه ترک نماید رمی جمره عقبه را در روز عید پس بر وی دم لازم می آید زیراچه رمی نمودن جمره عقبه کل رمی این روز است وهمچنین است حکم اگر ترک نماید از هفت سنگریزه اکثر آن را واگر ترک کند یک سنگریزه یا دو سنگریزه را یا سه سنگریزه را پس درینصورت بمقابل هر سنگریزه نصف صاع گندم صدقه دهد بشرطیکه قیمت آن بمقدار قیمت یک گوسفند نرسد پس درینصورت هر قدر که خواهد کم نماید زیراچه متروک درینصورت اقل است پس ف بجهت دفع این نقصان ص صدقه کفایت میکند مسئله ۱۸+ هرکه تاخیر نماید حلق را تا آن زمان که ایام نحر بگذرد پس بر وی دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح وهمچنین اگر موخر نماید طواف زیارت را ف از ایام نحر ص وصاحبین رح گفته اند که درین هر دو صورت هیچ لازم نمی آید وهمچنین خلاف است در تاخیر نمودن رمی ودر هر صورتیکه نسک موخر را مقدم ادا نماید بر نسک مقدم چنانچه حلق نماید قبل رمی یا نحر نماید قارن قبل رمی یا حلق نماید قبل از ذبح ودلیل صاحبین رح این ست که درینصورتها آنچه فوت میشود پس تدارک آن میشود بسبب قضای آن پس بعد از قضای آن چیزی دیگر لازم نخواهد شد ودلیل ابی حنیفه رح یکی این ست که ابن مسعود رض گفته است که هرکه مقدم نماید نسکی را پس بر او دم لازم می آید ودوم اینست که دم لازم می آید درصورتیکه تاخیر نماید چیزی را از مکان آن که معین است چون تاخیر نمودن احرام از میقات آن پس همچنین دم لازم خواهد شد بسبب تاخیر نمودن چیزی از زمان آن که معین است مسئله ۱۹+ هرکه حلق نماید در ایام نحر در غیر زمین حرم پس بر او دم لازم می آید وهرکه عمره نماید وبعد ازان از حرم بیرون رفته

و قصر فعلیہ دم عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہ وقال ابو یوسف لاشیٔ علیہ قال رض ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر و لم یذکرہ فی الحاج وقیل هو بالاتفاق لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنیٰ وھو من الحرم والاصح انہ علی الخلاف ھو یقول الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ و حلقوا فی غیر الحرم ولھما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی اٰخر الصلوٰۃ فانہ من واجباتھا وان کان محللا فاذا صار نسکا اختص بالحرم کالذبح و بعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلھم حلقوا فیہ فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ و عند ابی یوسف لایتوقت بھما و عند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان و عند زفر یتوقت بالزمان دون المکان وھذا الخلاف فی التوقیت فی حق التضمین بالدم اما لایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع لان اصل العمرۃ لایتوقت بہ بخلاف المکان لانہ موقت بہ

قال فان لم یقصر حتی رجع وقصر فلاشیٔ علیہ فی قولھم جمیعا معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان عند ابی حنیفۃ دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح و دم بتاخیر الذبح عن الحلق و عندھما یجب علیہ دم واحد وھو الاول ولایجب بسبب التاخیر شیٔ علی ما قلنا **فصل** اعلم ان صید البر محرم علی المحرم و صید البحر حلال لقولہ تعالیٰ

قصر نماید پس بر وے دم لازم آید نزد طرفین رح و ابو یوسف رح گفتہ است کہ بر وے ہیچ لازم نمی آید و این قول ابی یوسف رح در جامع صغیر در حق عمرہ کنندہ مذکور ست و در حق حج کنندہ مذکور نیست و بعضی گفتہ اند کہ در حق حج کنندہ دم لازم است بالاتفاق زیرا چہ سنت جاری شدہ است بانکہ حج کنندہ حلق می نماید در منا کہ زمین حرم است و اما اصح انیست کہ در حق حج کنندہ نیز اختلاف است میان ابی یوسف رح و میان طرفین رح و ابو یوسف رح میگوید کہ حلق مختص نیست بحرم زیرا چہ پیغمبر صلعم و اصحاب وی محصور شدہ بودند در حدیبیہ و حلق نمودہ بودند در غیر حرم و دلیل طرفین رح این ست کہ حلق در حج سبب بیرون آمدن ست از احرام حج مانند سلام در آخر نماز پس از واجبات حج خواہد بود چنانچہ سلام در آخر نماز واجب است و ہرگاہ چنین شد مختص خواہد بود بحرم مانند ذبح قربانی و جواب از دلیل ابی یوسف رح انیست کہ بعضی از اجزای حدیبیہ زمین حرم است پس احتمال است کہ پیغمبر صلعم و اصحاب وی در حدیبیہ حلق نمودہ باشند در حرم و حاصل کلام این است کہ حلق نزد ابی حنیفہ رح مقید ست ف بدو چیز یکی ص زمان ف کہ عبارت است از ایام نحر و دوم ص مکان ف کہ حرم است ص و نزد ابی یوسف رح ہیچ ازان مقید نیست و نزد محمد رح مقید ست بمکان نہ بزمان و نزد زفر رح مقید است بزمان نہ بمکان و باید دانست کہ این اختلاف در تقیید آن در حق وجوب دم است و اختلاف نیست درین کہ بسبب حلق حلال میشود محرم **مسئلہ ۲** حلق و قصر در عمرہ موقت بزمان نیست بالاجماع زیرا چہ اصل عمرہ موقت نیست بزمان بخلاف مکان چہ آن مقید است بمکان پس اگر عمرہ کنندہ بعد از ادای عمرہ بیرون رود از حرم بدون آنکہ قصر نماید و بعد ازان پیش از قصر باز گردد بحرم و در حرم قصر نماید پس درین صورت بر او ہیچ نمی آید بالاتفاق زیرا چہ قصر کردہ در مکان آن **مسئلہ ۳** + اگر حلق نماید قارن پیش از ذبح ف قربانی ص پس بر او دو دم لازم می آید نزد ابی حنیفہ رح یکی بسبب حلق نمودن در غیر وقت آن چہ وقت حلق بعد از ذبح است و دوم بسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق و نزد صاحبین رح واجب نمیشود برو مگر دم واحد کہ ہمان اول است و بسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق چیزی لازم نمی آید بنا بر انچہ سابق مذکور شدہ است واللہ اعلم

فصل + **مسئلہ ۱** + صید بر حرام است بر محرم و صید بحر حلال ست مر او را زیرا چہ خدا تعالیٰ در قرآن مجید فرمودہ است

احل لکم صید البحر الی آخر الآیة وصید البر مایکون توالده ومثواه فی البر وصید البحر مایکون توالده ومثواه فی الماء والصید هو الممتنع المتوحش فی اصل الخلقة واستثنی رسول الله صلی الله علیه وسلم الخمس الفواسق وهی الکلب العقور والذئب والحدأة والغُراب والحیة والعقرب فانها مبتدیات بالاذی والمراد به الغراب الذی یاکل الجیف هو المروی عن ابی یوسف رح **قال** واذا قتل المحرم صیداً او دل علیه من قتله فعلیه الجزاء اما القتل فلقوله تعالی لاتقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتله منکم متعمداً فجزاء الآیة نص علی ایجاب الجزاء واما الدلالة ففیها خلاف الشافعی رح هو یقول الجزاء تعلق بالقتل والدلالة لیست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالاً ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادة رض وقال عطاء رح اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء ولان الدلالة من محظورات الاحرام ولانه تفویت الامن علی الصید اذ هو امن بتوحشه وتواریه فصار کالاتلاف ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض فیضمن بترک ما التزمه کالمودع بخلاف الحلال لانه لا التزام من جهته علی ان فیه الجزاء علی ما روی عن ابی یوسف رح وزفر رح والدلالة الموجبة للجزاء ان لایکون المدلول عالماً بمکان الصید وان یصدقه فی الدلالة حتی لو کذبه وصدق غیره لاضمان علی المکذب

که حلال گردانیده شده است برای شما صید بحر تا آخر آیة و باید دانست که صید بر عبارت است از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در بر باشد و صید بحر عبارت است از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در آب باشد و صید عبارتست از جانوریکه وحشت نماید از انسان و بگریزد ازو باعتبار اصل خلقت و پیغمبر صلعم از ان مستثنی نموده است پنج جانور بدرا یکی کلب گزنده و دوم گرگ و سوم غلیواز و چهارم زاغ که آنرا بعربی غراب میگویند و پنجم مار و کژدم چه این جانورها ابتداء از قصد ایذای انسان می نمایند و مراد از غراب درینجا آن غراب است که جیفه میخورد و همین مرویست از ابی یوسف رح مسئله ۲ + اگر محرم قتل کند صیدی را یا دلالت کند بران کسی را که او کشد آن را پس برو جزای آن لازم می آید و دلیل صورت قتل اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل مکنید صید را در حالتیکه شما محرم باشید و کسیکه از شما قتل کند آن را عمداً پس جزای آن مثل آن صید است از چهارپایه تا آخر آیة و در صورت دلالت اختلاف است چه شافعی رح میگوید که درین صورت جزا لازم نمی آید زیرا چه تعلق جزا بقتل است و دلالت غیر قتل است پس دلالت محرم مانند دلالت نمودن غیر محرم است ف بر صید حرم ص و دلیل علمای ما یکی حدیث ابی قتادة رض است ف که سابق مذکور شد ص و دوم این ست که عطا رح ف که یکی از علمای تابعین است ص گفته است که بر وجوب جزا بر دلالت کننده اجماع است و سوم این ست که دلالت مذکوره از محظورات احرام است زیرا چه صید در امن است بسبب وحشت و گریختن و مخفی شدن و پوشیدن از چشم انسان و بسبب دلالت مذکوره این امن او زائل میگردد پس دلالت مانند اتلاف است و چهارم این ست که محرم بسبب احرام خود التزام ترک تعرض صید نموده است پس او ضامن خواهد شد بسبب ترک نمودن چیزیکه او التزام آن نموده است مانند مودع ف وقتیکه ترک نماید محافظت ودیعت را باینطور که دلالت نماید بران موذ در را ص بخلاف غیر محرم ف که دلالت کند بر صید حرم ص چه او التزام ترک تعرض آن نکرده است و علاوه اینست که برو نیز جزای آن لازم ست بنا بر آنچه مرویست از ابی یوسف رح ف و باید دانست ص که دلالتیکه موجب جزا است باینطور است که شخص مدلول مطلع نباشد بر مکان صید و مدلول تصدیق او نماید در دلالت و قول او را صادق داند ص حتی اگر مدلول تصدیق او نماید و قول او را باور نکند بلکه قول غیر او را باور نماید پس درین صورت برو ضمان و جزای آن لازم نمی آید

ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن علیه شیء لما قلنا وسواء فی ذلک العامد والناسی لانه ضمان یعتمد وجوبه الاتلاف فاشبه غرامات الاموال والمبتدی والعائد سواء لان الموجب لا یختلف والجزاء عند ابی حنیفة وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیه او فی اقرب المواضع منه اذا کان فی بر فیقومه ذوا عدل ثم هو مخیر فی الفداء ان شاء ابتاع بها هدیا وذبحه ان بلغت هدیا وان شاء اشتری بها طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر وان شاء صام علی ما نذکر وقال محمد والشافعی رح تجب فی الصید النظیر فیما له نظیر ففی الظبی شاة وفی الضبع شاة وفی الارنب عناق وفی الیربوع جفرة وفی النعامة بدنة وفی حمار الوحش بقرة لقوله تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله من النعم ما یشبه المقتول صورة لان القیمة لا تکون نعما والصحابة رض اوجبوا النظیر من حیث الخلقة والمنظر فی النعامة والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا وقال علیه السلام الضبع صید وفیه الشاة وما لیس له نظیر عند محمد رح تجب القیمة مثل العصفور والحمام واشباههما واذا وجبت القیمة کان قوله کقولهما والشافعی رح یوجب فی الحمامة شاة ویثبت المشابهة بینهما من حیث ان کل واحد منهما

مسئله ۳ + اگر دلالت کند حلال بر صید حرم کسی را پس بر او هیچ لازم نمی آید بنا بر انچه مذکور شد ف که او التزام ترک تعرض آن نکرده است ص **مسئله ۴** + در صورتهائیکه جزا لازم می آید پس دران عامد وناسی برابر است زیراچه موجب جزا اتلاف است وآن در هر دو صورت یافته می شود پس در هر دو صورت جزا لازم خواهد شد مانند ضمان مال ونیز اگر شخصے زد صید را ابتدا او بعد ازان زد آن را شخصی دیگر پس اول را مبتدی میگویند ودوم را عائد ونیز باید دانست که چنانچه بسبب قتل کردن صید جزا آن لازم می آید بر محرم مبتدی همچنین لازم می آید جزای آن بر عائد زیراچه انچه موجب جزا است در بار دوم متحقق است چنانچه متحقق ست در بار اول **مسئله ۵** + جزا نزد شیخین رح انیست که قیمت نموده شود صید در مکانی که دران کشته شده است یا در مکانیکه قریب ست ازان وقتیکه آن صید در بر وبیابان باشد پس باید که قیمت آن نمایند دو مرد عادل وبعد ازان محرم مذکور مختار است درانیکه اگر خواهد بآن قیمت خرید کند هدی را وذبح کند آنرا اگر بآن قیمت خریدن هدی ممکن باشد واگر خواهد بآن خرید کند طعام را وتصدق نماید آنرا باینطور که بهر مسکین ازان نصف صاع گندم یا یک صاع از خرما وجو بدهد واگر خواهد روزه دارد بطوریکه ذکر آن خواهد آمد ومحمد وشافعی رح گفته اند که واجب است در صید نظیر آن در صورتیکه نظیر آن باشد پس در آهو وکفتار گوسفند واجب میشود ودر خرگوش عناق واجب ست ف اعنی بز غالص ودر یربوع اعنی موش دشتی جفره واجب است اعنی بز غاله چار ماه ودر نعامه اعنی شترمرغ بدنه واجب ست ودر گور خر گاو واجب ست زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که پس جزای آن مثل آن جانوریست که کشته است محرم آنرا از جنس نعم اعنی چارپایه ومثل صید مقتول از جانور چیزیست که مشابه مقتول باشد بصورت زیراچه قیمت نعم اعنی چارپایه گفته نمیشود واصحاب رض واجب گردانیده اند نظیر را باعتبار خلقت وصورت در صورتیکه قتل کند محرم نعامه را یا آهو را یا گور خر را یا خرگوش را چنانکه بیان کرده شد وهمچنین پیغمبر صلعم فرموده است که ضبع اعنی کفتار صید است ودران گوسفند واجب ست ودر صورتیکه نظیر آن نباشد چون عصفور وکبوتر ومانند آن پس درینصورت نزد محمد رح قیمت آن واجب میشود وهرگاه نزد محمد رح قیمت واجب شد پس قول او درین هنگام مانند قول شیخین رح است وشافعی رح میگوید که در کبوتر گوسفند واجب است بنا بر آنکه مشابهت است میان کبوتر وگوسفند باعتبار خوردن آب چه کبوتر یکدم آب میخورد مانند گوسفند بخلاف پرندهای دیگر

يعتب ويعدل ولابی حنيفة وابی يوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة و معنى ولا يمكن الحمل عليه فحمل على المثل معنى لكونه معهودا فی الشرع كما فی حقوق العباد او لكونه مرادا بالاجماع او لما فيه من التعميم و فی ضده التخصيص و المراد بالنص والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشی واسم النعم يطلق على الوحشی والاهلی كذا قاله ابو عبيدة والاصمعی والمراد بما روی التقدير به دون ايجاب المعين ثم الخيار الى القاتل فی ان يجعله هديا او طعاما او صوما عند ابی حنيفة وابی يوسف رح وقال محمد والشافعی رح الخيار الى الحكمين فی ذلك فان حكما بالهدی يجب النظير على ما ذكرنا وان حكما بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو حنيفة وابو يوسف لهما ان التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما فی كفارة اليمين ولمحمد والشافعی قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا الاية ذكر الهدی منصوبا لانه تفسير لقوله يحكم به او مفعول لحكم الحكم ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة او فيكون الخيار اليهما قلنا الكفارة عطفت على الجزاء لا على الهدی بدليل انه مرفوع وكذا قوله تعالى وعدل ذلك صياما مرفوع فلم يكن فيها دلالة اختيار الحكمين وانما يرجع اليهما فی تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه ويقومان فی المكان الذی اصابه

وہمچنین آواز کبوتر مشابہ بآواز گوسفند است ودلیل شیخین رح این ست کہ مثل مطلق عبارت ست از مثل صورۃ ومعنی وحمل کردن آیت مذکورہ برمثل مطلق ممکن نیست چہ یک حیوان مثل حیوان دیگر نیست ف اگرچہ ہر دو از یک جنس باشد پس چگونہ مثل آن خواہد شد در صورتیکہ خلاف جنس دیگر باشد ص وہرگاہ حمل آن برمثل مطلق ممکن نیست پس حمل نمودہ خواہد شد برمثل معنی ف کہ عبارت است از قیمت ص بجہت آنکہ آن معہود است در شرع چنانچہ در حقوق عباد یا بجہت آنکہ مثل معنوی مراد است بالاجماع یا بجہت آنکہ مثل معنوی عام است ف اعنی در جمیع انواع جانور یافتہ میشود ص ومثل باعتبار صورت خاص است ف اعنی در جمیع انواع جانور یافتہ نمی شود ص وہمچنین در حدیث مذکور از قول پیغمبر صلعم کہ در ضبع گوسفند است تقدیر جزا بگوسفند مراد است نہ تعیین آن وبعد ازان باید دانست کہ در اختیار نمودن ہدی یا اطعام یا روزہ اختلاف است برین وجہ کہ شیخین رح میگویند کہ این اختیار مر قاتل راست وہر کدام ازین سہ چیز راکہ خواہد اختیار نماید ومحمد وشافعی رح گفتہ اند کہ آن اختیار مر حکمین راست پس اگر حکمین حکم نمایند بہدی واجب میشود نظیر بنابر آنچہ مذکور شد واگر حکم نمایند بطعام یا بروزہ پس آن واجب خواہد شد موافق قول شیخین رح ودلیل شیخین رح انیست کہ تخییر ف اعنی اختیار دادن در چیزی ص مشروع است برای آسانی در حق کسیکہ آن چیز برو واجب است پس اختیار دران مراورا خواہد شد چنانچہ در کفارہ یمین ودلیل محمد وشافعی رح این است کہ در قول او تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا الآیہ لفظ ہدیا منصوب است بجہت آنکہ تفسیر است برای قول او تعالی یحکم بہ یا مفعول حکم است وبعد ازان ذکر طعام وصیام بحرف تردید اعنی بلفظ او مذکور است پس خیار ہر دو حکمین را خواہد بود وجواب علمای ما این است کہ لفظ کفارہ معطوف بر جزا است ف نہ بلفظ ہدیا ص بدلیل آنکہ کفارہ مرفوع است ف وہدیا منصوب واعراب معطوف ومعطوف علیہ مختلف نمی تواند شد ص وہمچنین قول او تعالی وعدل ذلک صیاما مرفوع است پس در آیت مذکورہ دلالت نیست بر اختیار ہر دو حکم وجز این نیست کہ رجوع بسوی ہر دو حکم لازم ست در قیمت کردن چیزیکہ تلف شدہ است وبعد ازان اختیار کسی را است کہ جزا برو واجب شدہ است مسئلہ ۶ + حکمین را باید کہ قیمت آن صید نمایند در موضعیکہ کشتہ است

لاختلاف القیم باختلاف الاماکن فان کان الموضع لایباع فیه الصید یعتبر اقرب المواضع الیه مما یباع فیه و یشتری قالوا والواحد یکفی والمثنی اولی لانه احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد وقیل یعتبر المثنی ههنا بالنص والهدی لایذبح الابمکة لقوله تعالی هدیاً بالغ الکعبة ویجوز الاطعام فی غیرها خلافاً للشافعی رح هو یعتبره بالهدی والجامع التوسعة علی سکان الحرم ونحن نقول الهدی قربة غیر معقولة فیختص بمکان او زمان اما الصدقة قربة معقولة فی کل زمان ومکان والصوم یجوز فی غیر مکة لانه قربة فی کل مکان فان ذبح بالکوفة اجزاه عن الطعام معناه اذا تصدق باللحم وفیه وفاء بقیمة الطعام لان الاراقة لاتنوب عنه واذا وقع الاختیار علی الهدی یهدی مایجزیه فی الاضحیة لان مطلق اسم الهدی منصرف الیه وقال محمد والشافعی یجزی صغار النعم فیها لان الصحابة رض اوجبوا عناقاً وجفرة وعند ابی حنیفة وابی یوسف یجوز الصغار علی وجه الاطعام یعنی اذا تصدق واذا وقع الاختیار علی الطعام یقوم المتلف بالطعام عندنا لانه هو المضمون فیعتبر قیمته واذا اشتری بالقیمة طعاماً تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعاً من تمر او شعیر ولا یجوز ان یطعم لمسکین

زیراچه در قیمت آن تفاوت میشود باعتبار تفاوت مکان پس اگر آن موضع بر و بیابان باشد که در آنجا فروخته نمیشود صید پس درینصورت اعتبار نموده می شود قریب ترین موضعیکه فروخته میشود **مسئله ۷** + فقها گفته اند که برای قیمت نمودن آن صید یک شخص عادل کافی است واگر دو کس باشند اولی است چه آن احوط است واز احتمال غلط ابعد چنانچه همچنین است در حقوق عباد وبعضی گفته اند که درینجا دو کس معتبر است بنابر نص **مسئله ۸** + هدی ذبح کرده نمی شود مگر در مکه زیراچه در قرآن مجید چنین مذکور است وطعام دادن مساکین در غیر مکه نیز جائز است وشافعی رح میگوید که آن نیز در غیر مکه جائز نیست بنابر قیاس آن بر هدی بسبب آنکه مقصود ازان توسعه است در حق ساکنان حرم واینمعنی مشترک است میان هدی وطعام وعلمای ما میگویند که ذبح کردن هدی عبادت است غیر معقول ف اعنی خلاف قیاس وعقل است ص پس آن مختص خواهد بود بمکان خاص یا بزمان خاص ف که بیان آن در شرع آمده است ص واما صدقه پس آن عبادت معقول است در هر مکان وزمان وهمچنین روزه داشتن جائز است در غیر مکه زیراچه روزه عبادت است در هر مکان پس اگر هدی را ذبح کند در کوفه و بخوراند مسکینان را طعام واجب ادا میشود بشرطیکه قیمت آن هدی برابر قیمت طعام واجب باشد زیراچه ذبح کردن آن قائم مقام طعام نمی شود **مسئله ۹** + وقتیکه محرم مذکور اختیار نماید هدی را باید که هدی نماید چیزیرا که برای اضحیه جائز است زیراچه از مطلق اسم هدی همین فهمیده میشود ومحمد وشافعی رح گفته اند که کفایت میکند برای آن جانور کوچک ف اعنی بچه ص زیراچه اصحاب رض واجب گردانیده اند درینباب عناق وجفره را ونزد شیخین رح ذبح کردن صغار جائز است بروجه اطعام اعنی اگر آن را ذبح کند وبمسکینان تصدق نماید واجب ادا می شود **مسئله ۱۰** + اگر محرم مذکور اختیار نماید طعام را قیمت نموده میشود آن صید بطعام نزد علمای ما زیراچه واجب نیست مگر جزای آن صید وضمان آن پس اعتبار نموده خواهد شد قیمت آن صید وبعد ازان هرگاه خرید کند بقیمت آن طعام را باید که ف تصدق نماید آن را باینطور که دهد هر مسکین را نصف صاع از گندم ویا یک صاع از خرما وجو بدهد وجائز نیست که بدهد بیکی از مسکینان

اقل من نصف صاع لان الطعام المذكور ينصرف الى ما هو المعهود فى الشرع وان اختار الصيام يقوم المقتول طعاما ثم يصوم عن كل نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير يوما لان تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن اذ لا قيمة للصيام فقدرناه بالطعام والتقدير على هذا الوجه معهود فى الشرع كما فى باب الفدية فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع فهو مخير ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم غير مشروع وكذلك ان كان الواجب دون طعام مسكين يطعم قدر الواجب او يصوم يوما كاملا لما قلنا ولو جرح صيدا او نتف شعره او قطع عضوا منه ضمن ما نقصه اعتبارا للبعض بالكل كما فى حقوق العباد ولو نتف ريش طائر او قطع قوائم صيد فخرج من حيز الامتناع فعليه قيمة كاملة لانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه ومن كسر بيض نعامة فعليه قيمته وهذا مروى عن على وابن عباس رض ولانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد احتياطا ما لم يفسد فان خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمته وهذا استحسان والقياس ان لا يغرم سوى البيضة لان حيوة الفرخ غير معلوم وجه الاستحسان ان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحى والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا وعلى هذا اذا ضرب بطن ظبية فالقت

کم از نصف صاع زیرا چه طعامیکه مذکورست درین باب حمل نموده می شود بر طعامیکه معهود است در شرع **مسئله ۱۱** + اگر اختیار کند محرم مذکور روزه را پس درین صورت قیمت نموده میشود آن صید بطعام و بعد ازان باید که بمقابل هر نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما و جو یک روزه دارد زیرا چه اندازه نمودن قیمت آن صید بروزه ممکن نیست پس اندازه نموده خواهد شد بطعام و اندازه نمودن روزه بروجه مذکور فاعتی اعتبار نمودن یکروزه بعوض نصف صاع از گندم و یا یک صاع از خرما و جو ص معهود و معلوم است در شرع چنانچه در باب فدیه روزه در حق شیخ فانی چنین ص آمده است پس اگر بعد از اندازه نمودن روزه بروجه مذکور کم از نصف صاع از گندم باقی ماند پس درینصورت آن شخص مختار است درینکه اگر خواهد تصدق نماید آن را بفقرا و اگر خواهد عوض آن یک روزه دارد چه روزه کم از یک روز مشروع نیست و همچنین در صورتیکه واجب شود طعام کمتر از طعام یک مسکین مختار میشود اگر خواهد بمقدار واجب طعام بدهد بمسکین یا عوض آن یکروز روزه دارد بنا بر انچه مذکور شد **مسئله ۱۲** + اگر مجروح کند صیدی را یا بر کند موی آنرا یا ببرد عضوی از اعضای آنرا پس او ضامن آن میشود بقدر نقصان بنا بر قیاس بعض بر کل چنانچه در حقوق عباد **مسئله ۱۳** + اگر بر کند پر طائری را یا ببرد پای صیدی را باین درجه که آن صید و طائر از انسان گریختن نتواند پس درینصورت تمام قیمت آن لازم می آید زیرا چه هرگاه آلت گریختن آن را شکست و دور کرد پس آن را امن نماند از اینکه کسی بگیرد آن پس جزای آن بر او لازم خواهد شد **مسئله ۱۴** + هر که بشکند بیضهٔ نعامه را پس بر او قیمت آن لازم می آید بجهت آنکه این مرویست از امیر المومنین علی و ابن عباس رض و بجهت آنکه بیضه اصل صید است و قابلیت این دارد که صید گردد پس بیضه مادامیکه فاسد نباشد بمنزلهٔ صید اعتبار نموده میشود احتیاطا پس اگر بعد از شکستن بیضه بچه مرده بر آید ازان پس بر او قیمت بچهٔ زنده لازم مے آید و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس این است که بر او سوای قیمت بیضه هیچ تاوان لازم نمی شود زیرا چه حیات آن بچه غیر معلوم هست و وجه استحسان اینست که بیضه مهیا و آماده است برای اینکه ازان بچه زنده بر آید و شکستن بیضه پیش از وقت بر آمدن بچه سبب مرگ آن بچه است پس بنای حکم بر سبب مذکور نموده خواهد شد بنا بر احتیاط لهذا اگر کسی عصائی و سنگی بزند بر شکم آهو و بیندازد آن آهو

جنینا میتا وماتت فعلیہ قیمتہما ولیس فی قتل الغراب والحدأۃ والذئب والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحدأۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والحیۃ والکلب العقور وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات وقیل المراد بالکلب العقور الذئب ویقال ان الذئب فی معناہ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ یبتدی بالاذی اما العقعق غیر مستثنی لانہ لا یسمی غرابا ولا یبتدی بالاذی وعن ابی حنیفۃ رح ان الکلب العقور وغیر العقور والمستانس والمتوحش منہما سواء لان المعتبر فی ذلک الجنس وکذا الفارۃ الاھلیۃ والوحشیۃ سواء والضب والیربوع لیسا من الخمس المستثناۃ لانہما لا یبتدیان بالاذی ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیء لانہا لیست بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن ثم ھی مؤذیۃ بطباعہا والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی تؤذی وما لا یؤذی لا یحل قتلہا ولکن لا یجب الجزاء للعلۃ الاولی ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء مثل کف من الطعام لانہا متولدۃ من التفث الذی علی البدن وفی الجامع الصغیر اطعم شیئا وھذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم مسکینا شیئا یسیرا علی سبیل الاباحۃ وان لم یکن مشبعا ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء لان الجراد من صید البر فان الصید ما لا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الآخذ وتمرۃ خیر من جرادۃ لقول عمر رض تمرۃ خیر من جرادۃ ولا شیء علیہ فی ذبح السلحفاۃ

بچہ مردہ را و خود ہم بمیرد پس بر او قیمت آن آہو و بچہ ہر دو لازم می آید **مسئلہ ۱۵** + اگر قتل کند غراب یا غلیواز یا گرگ یا مار یا گزدم یا موش یا کلب گزندہ را پس جزای آن لازم نمی آید زیرا چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ پنج چیز از جملۂ فواسق است پس کشتن آن رواست در حل و حرم ف بغیر جزا ص و آن پنج چیز این ست غلیواز و مار و گزدم و موش و کلب گزندہ و نیز فرمودہ است کہ محرم را کشتن این پنج چیز جائزست و در بعض روایات ذکر گرگ آمدہ است و بعضی گفتہ اند کہ مراد از کلب گزندہ درین حدیث گرگ است و جائز است گفتہ شود کہ گرگ در معنی سگ گزندہ است و مراد از غراب آنست کہ جیفہ میخورد و خلط میکند نجس را با طاہر در تناول یعنی ہر دو را میخورد چہ این جانوران ابتدا میکنند بایذای انسان واما عقعق کہ آنرا عکہ میگویند پس این مستثنی است چہ آنرا غراب نمیگویند و نہ ابتدا میکند بایذای انسان و از ابی حنیفہ رح مرویست کہ کلب گزندہ و غیر آن و کلب اہلی و غیر اہلی ہمہ برابرست زیرا چہ معتبر دران جنس است و ہمچنین موش خانگی و موش وحشی ہمہ برابرست و ضب یعنی سوسمار و یربوع از جملہ پنج فواسق کہ مستثنی است نیست چہ آن ہر دو ابتدا نمیکنند بایذاے انسان **مسئلہ ۱۶** + بسبب کشتن پشہ و مور و کیک و کنہ ف و مگس ص جزا لازم نمی آید چہ این چیزہا از جملۂ صید نیست و ہم از بدن انسان متولد نیست و موذی است باعتبار مقتضای طبیعت و مراد از مور آن مورست کہ ایذا برساند خواہ سیاہ باشد یا زرد واما موری کہ ایذا نمیرساند پس کشتن آن مباح و روا نیست ولیکن اگر بکشد آنرا محرم جزای آن لازم نمی آید زیرا چہ از جملہ صید نیست و نہ متولد از بدن است **مسئلہ ۱۷** + اگر محرم قتل کند سپش را لازم است مر او را کہ صدقہ دہد ہر قدر کہ خواہد چون یک مشت گندم زیرا چہ سپش متولد میشود از چرک بدن و در جامع صغیر مذکور است کہ بخوراند مسکین را چیزی و این دلالت میکند بر اینکہ قاتل سپش را کفایت میکند کہ بخوراند مسکینی را اندک چیزی بر سبیل اباحت اگرچہ از ان سیری حاصل نشود مسکین را ف مانند پارۂ نان ص **مسئلہ ۱۸** + اگر محرم قتل کند ملخ را لازم می آید کہ صدقہ دہد ہر قدر کہ خواہد زیرا چہ ملخ از جملۂ صید براست زیرا چہ صید آن را میگویند کہ گرفتہ نشود مگر بحیلہ و گیرندہ بقصد میگیرد آنرا و گرفتن آن مقصود وی است و ہرگاہ قیمت آن بسیار کم است زیرا چہ عمر رض گفتہ است کہ یک خرما بہترست از یک ملخ لہذا گفتہ شد ہر قدر کہ خواہد بدہد **مسئلہ ۱۹** + محرم اگر ذبح کند باخہ را ہیچ چیز بدو لازم نمی آید

لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ويمكن اخذه من غير حيلة وكذا لا يقصد بالاخذ فلم يكن صيدا ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته لان اللبن من اجزاء الصيد فاشبه كله ومن قتل ما لا يوكل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعليه الجزاء الا ما استثناه الشرع وهو ما عددناه وقال الشافعي رح لا يجب الجزاء لانها جبلت على الايذاء فدخلت فى الفواسق المستثناة وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها لغة ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ اما لجلده او ليصطاد به او لدفع اذاه والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا والعرف املك ولا يجاوز بقيمته شاة وقال زفر رح يجب بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة ولان اعتبار قيمته لمكان الانتفاع بجلده لا لانه محارب موذى ومن هذا الوجه لا يزداد على قيمة الشاة ظاهرا واذا صال السبع على المحرم فقتله لا شئ عليه وقال زفر رح يجب اعتبارا بالجمل الصائل ولنا ما روى عن عمر رض انه قتل

زیراچه باخه از جمله هوام وحشرات است پس آن مانند خنفسه و وزغ است و نیز گرفتن آن بغیر حیله ممکن است و همچنین گرفتن آن مقصود گیرنده نمیشود پس آن از جمله صید نیست مسئله ۲۰ + هرکه شیر دوشد از صید حرم پس بر او قیمت آن لازم می آید زیراچه شیر از اجزای صید است پس مانند صید خواهد بود ف در حکم ص مسئله ۲۱ + هرکه بکشد صیدی راکه ماکول اللحم نیست ف چون شیر وغیره که از جنس درنده است ص پس بر او جزای آن لازم می آید مگر آن درنده که استثنا نموده است آنرا شارع چون کلب گزنده وغیره که مذکور شد ف چه جزای آن لازم نمی آید ص وشافعی رح گفته است ف بسبب کشتن درنده چون شیر مثلاً ص جزا لازم نمی آید زیراچه آن مقتضای طبیعت موذی است پس آن داخل است در پنج فاسق که مستثنی نموده شده است و نیز کلب گزنده مستثنی است واسم کلب جمیع درنده ها را شامل است از روی لغت ودلیل علمای ما اینست که درنده صید است بجهت آنکه وحشی ست که بغیر حیله گرفتن آن ممکن نیست وگرفتن آن مقصود گیرنده میشود برای پوست آن یا برای شکار کردن آن یا برای دفع ایذای آن وقیاس آن بر پنج جانور فواسق جائز نیست زیراچه اگر قیاس نموده شود بران عدد پنج که مذکور است باطل میشود ف چه زیاده میشود بر آن وجواب شافعی رح اینست که ص اسم کلب واقع نمی شود بر درنده ها باعتبار عرف وعرف غالب است بر لغت و باید دانست که جزائیکه لازم میشود بسبب کشتن غیر ماکول اللحم باید که زیاده نباشد از قیمت یک گوسفند وزفر رح گفته است که جزای آن لازم می آید بهر قدر که باشد چنانچه همین حکم است در ماکول اللحم ودلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که ضبع صید است وسبب کشتن آن گوسفند لازم می آید و دوم اینست که اعتبار قیمت آن بجهت انتفاع است بجرم آن نه بجهت آنکه آن موذی و درنده است که حمله میکند بر انسان وبنابر جهت مذکوره ظاهرا قیمت آن زیاده نمی شود از قیمت یک گوسفند مسئله ۲۲ + اگر درنده حمله نماید بر محرم ومحرم آنرا بکشد پس درینصورت بر او هیچ لازم نمی آید وزفر رح گفته است که درینصورت نیز جزای آن لازم می آید بنابر قیاس آن بر شتر یکه حمله نماید ف وبکشد آن را محرم ص ودلیل علمای مائی این ست که عمر رض کشته است

سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدانا ه ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا عن دفع الاذى ولهذا كان ماذونا فى دفع المتوهم من الاذى كما فى الفواسق فلان يكون ماذونا فى دفعه المتحقق اولى ومع وجود الاذن من الشارع لا يجب الجزاء حقا له بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد وان اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه من قبل ولا بأس للمحرم ان يذبح الشاة والبقرة والبعير والدجاجة والبط الاهلى لان هذه الاشياء ليست بصيود لعدم التوحش والمراد بالبط الذى يكون فى المساكن والحياض لانه الوف باصل الخلقة ولو ذبح حماما مسرولا فعليه الجزاء خلافا لمالك رحمه الله له انه الوف مستانس ولا يمتنع بجناحيه لبطوء نهوضه ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطئ النهوض والاستيناس عارض فلم يعتبر وكذا اذا قتل ظبيا مستانسا لانه صيد فى الاصل فلا يبطله الاستيناس كالبعير اذا ند لا ياخذ حكم الصيد فى الحرمة على المحرم واذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يحل اكلها وقال الشافعى رحمه الله

درنده را وبجهت آن هدی ساخت وقاری را وگفت که ما ابتدا کشتیم آن را ف وازین معلوم شد که اگر ابتدا حمله از جانب آن مشید چیزی لازم نمی آید ص ودوم اینست که محرم را تعرض آن منع است ودفع نمودن ایذا از ذات خود منع نیست لهذا واز جانب شارع ماذون است که دفع نماید از ذات خود ایذائی را که موهوم است چنانچه درصورت کشتن فواسق پس دفع نمودن ایذای متحقق وبطریق اولی روا خواهد بود ف باذن شرع ص وباوجود اذن شارع جزا لازم نخواهد شد برای حق شرع بخلاف شتری که حمله کند وبکشد آنرا محرم زیراچه درین صورت اذن از جانب صاحب حق که بنده است یافته نشده است مسئله ۲۳ + اگر محرم بسبب مخمصه مضطر گردد بسوی کشتن صید وبنابرآن بکشد صیدی را پس براو جزای آن لازم می آید زیراچه درینصورت اگرچه وی را اذن کشتن آنست در نص قرآن ولیکن آن اذن مقید است بداون کفاره باعتبار نص چنانچه ذکر آن بالا رفت مسئله ۲۴ + باک نیست محرم را در اینکه ذبح کند گوسفند یا گاؤ یا شتر یا ماکیان یا بط اہلی را زیراچه این چیزها از جمله صید نیست چه آنها وحشت ورم نمیکنند از انسان ومراد از بط آنست که در خانها وحوضها میباشد زیراچه آن باصل خلقت وحشت ندارد مسئله ۲۵ + محرم اگر ذبح کند کبوتر مسرول را ف اعنی کبوتر پای موزه را ص پس براو جزای آن لازم می آید وامام مالک رح میگوید که براو هیچ لازم نمی آید زیراچه کبوتر مذکور از انسان وحشت ندارد وگریختن نمیتواند بسبب پرواز خود چه آن بطی الحرکت است در وقت پرواز وبزودی پرواز نمیکند وعلمای ما میگویند که کبوتر باعتبار اصل خلقت خود از انسان وحشت میدارد ومیگریزد بسبب پرواز خود اگرچه بطی الحرکت باشد ف در وقت پرواز ص ونگریختن از انسان وانس گرفتن او با انسان عارضی است پس این معتبر نیست مسئله ۲۶ + محرم اگر قتل کند آهوئی را که مانوس است بانسان ف مثل گوسفند ص براو جزای آن لازم می آید زیراچه آهو در اصل صید است پس بسبب مانوس شدن آن بانسان اہلی شمرده نمیشود چنانچه شتر که اہلی است در اصل خلقت اگر رم نماید از انسان ووحشت گیرد صید شمرده نمیشود در حق محرم مسئله ۲۷ + محرم اگر ذبح کند صیدی را پس آن ذبح مردار است وحلال نیست وشافعی رح گفته است

عمل ماذبحه المحرم لغیره لانه عامل له فانتقل فعله الیه ولنا ان الذکاة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا یکون ذکاة کذبیحة المجوسی وهذا لان المشروع هو الذی قام مقام الممیز بین الدم واللحم تیسیرا فینعدم بانعدامه وان اکل المحرم الذابح من ذلك شیئا فعلیه قیمة ما اکل عند ابی حنیفة رح وقالا لیس علیه جزاء ما اکل وان اکل منه محرم اخر فلا شیٔ علیه فی قولهم جمیعا لهما ان هذه میتة فلا یلزمه باکلها الا الاستغفار وصار کما اذا اکله محرم غیره ولابی حنیفة ان حرمته باعتبار کونه میتة کما ذکرنا وباعتبار انه محظور احرامه لان احرامه هو الذی اخرج الصید عن المحلیة والذابح عن الاهلیة فی حق الذکاة فصارت حرمة التناول بهذه الوسائط مضافة الی احرامه بخلاف محرم اخر لان تناوله لیس من محظورات احرامه ولا بأس بان یاکل المحرم لحم صید اصطاده

که حلال است ذبیحه که ذبح کند آنرا محرم برای غیر زیرا چه محرم درینصورت عمل میکند برای غیر پس فعل او منتقل و منسوب میگردد بسوی آن غیر ف وچنان شمرده میشود که آن غیر ذبح کرده است ص ودلیل علمای ما انیست که ذبح کردن فعل مشروع است وذبح کردن محرم غیر مشروع وحرام است پس ذبح کردن او ذبح نیست ف درحقیقت ص مانند ذبح کردن مجوسی وسرآن انیست که مشروع همان ذبح است که قائم مقام جدا کردن خون از گوشت است برای آسانی اهل اسلام ف حتی که اگر مسلم غیر محرم ذبح کند وازذبیحه مطلقا خون نه برآید وازگوشت جدا نشود خوردن آن حلال است بجهت آنکه ذبح مسلم غیر محرم قائم مقام جدا کردن خون ذبیحه ازگوشت آن است واگر ذبح کند مجوسی خوردن آن حلال نیست اگرچه خون برآید وازگوشت جدا شود بجهت آنکه ذبح او مشروع وقائم مقام جدا کردن خون ازگوشت ذبیحه نیست ص پس اگر آن ذبح مشروع که قائم مقام جدا کردن خون ازگوشت است منعدم شود ف پس بسبب محرم بودن ذابح ص جدا کردن خون ازگوشت منعدم خواهد شد ف پس ذبیحه محرم حلال نخواهد شد مانند ذبیحه مجوسی ص پس اگر بخورد محرم از ذبیحه خود چیزی را لازم می آید برا قیمت آن چیز نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که بر وی بجهت خوردن آن هیچ لازم نمی آید واگر بخورد از ذبیحه محرم دیگر پس بر وی هیچ لازم نمی آید بالاتفاق ودلیل صاحبین رح انیست که ذبیحه مذکور مردار است پس لازم نیست بسبب خوردن آن مگر استغفار چنانچه لازم نمی آید بر محرم دیگر بسبب خوردن ف آن مگر استغفار ص ودلیل ابی حنیفه رح انیست که حرمت آن باعتبار انیست که آن ذبح از محظورات احرام است زیرا چه آن ذبیحه بسبب احرام ذبح کننده آن از حلت بیرون شده است وهم بسبب آن احرام اهلیت ذبح کردن در حق محرم باقی نمانده است پس حرمت خوردن آن بسبب این وسائط منسوب ومضاف است بسوی احرام آن ذبح کننده واز محظورات احرام گشته است ف وهرگاه چنین شد پس بر محرم مذکور بسبب خوردن چیزی ازان جزای آن لازم خواهد آمد بر وص وبخلاف محرم دیگر چه خوردن آن از محظورات احرام او نیست + مسئله ۲۸ + باك نیست محرم راگر بخورد گوشت صیدی راکه صید کرده است آنرا

حلال وذبحه اذا لم يدل المحرم عليه ولا امره بصيده خلافا لمالك رح فيما اذا اصطاده لاجل المحرم له قوله عليه السلام لا بأس باكل المحرم لحم صيد ما لم يَصِدْه او يصاد له ولنا ما روى ان الصحابة رض تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عليه السلام لا بأس به واللام فيما روى لام تمليك فيحمل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم او معناه ان يصاد بامره ثم شرط عدم الدلالة وهذا تنصيص على ان الدلالة محرمة قالوا فيه روايتان ووجه الحرمة حديث ابى قتادة رض وقد ذكرناه وفى صيد الحرم اذا ذبحه الحلال تجب قيمته يتصدق بها على الفقراء لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم قال عليه السلام فى حديث فيه طول ولا يجزيه الصوم لانها غرامة وليست بكفارة فاشبه ضمان الاموال وهذا لانه يجب بتفويت وصف فى المحل وهو الامن والواجب على المحرم بطريق الكفارة جزاء على فعله لان الحرمة باعتبار معنى فيه وهو احرامه والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال وقال زفر رح يجزيه الصوم اعتبارا بما وجب على المحرم والفرق قد ذكرناه

حلال ف یعنی غیر محرم ص وہم ذبح کرده است آنرا حلال بشرطیکه دلالت کرده نباشد بران محرم ونه امر کرده باشد آن حلال را بصید کردن آن صید وامام مالک رح گفته است که خوردن آن حلال نیست محرم را در صورتیکه شکار کرده باشد آنرا حلال برای محرم زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که باک نیست مر محرم را در خوردن گوشت صید بشرطیکه محرم شکار نکرده باشد آنرا ونه شکار کرده باشد آنرا کسی برای محرم ودلیل علمای ما انیست که اصحاب رض که باهم مذاکره کردند در اباحت گوشت صید در حق محرم پس فرمود پیغمبر صلعم که باک نیست دران وجواب از دلیل امام مالک رح انیست که در حدیثیکه دلیل آورده اند آنرا امام مالک رح لام تملیک مذکور است پس مراد ازان انیست که عین صید را ہدیہ دہد کسی محرم را نه گوشت آن را یا مراد ازان انیست که صید کرده شود بامر او وبعد ازان بدانکه انچه مذکور شد که خوردن گوشت صید مذکور مر محرم را باک نیست بشرطیکه دلالت نکرده باشد بران پس آن صریحا دلالت میکند براینکه اگر دلالت کند بران محرم پس اورا خوردن گوشت آن حرام است وفقها گفته اند که دران دو روایت است بنابر یک روایت حرام است ف ویرا خوردن گوشت آن صید در صورتیکه دلالت کرده باشد بران ص ووجه حرمت حدیث ابو قتاده رضی الله عنه است که سابق مذکور شد ف در باب احرام ص مسئله ۲۹ اگر ذبح کند صید حرم را حلال پس براو لازم می آید که قیمت آنرا تصدق نماید بفقرا زیراچه صید حرم مستحق امن است بسبب حرم چه پیغمبر صلعم در حدیثیکه درازاست فرموده است که مگریزاند صید حرم را وروزه در حق او کفایت نمیکند زیراچه لزوم قیمت آن بر حلال مذکور بطریق تاوان است نه بطریق کفاره پس مانند تاوان مال شد وسر آن انیست که آن قیمت واجب میشود بسبب تفویت وصف امن در محل وانچه بر محرم واجب میشود آن بطریق کفاره وجزای فعل اوست زیراچه حرمت آن باعتبار معنی است که در محرم است وآن احرام اوست وروزه صلاحیت این دارد که جزای افعال واقع شود نه تاوان محال وزفر رح گفته است که در صورت مذکوره روزه نیز کفایت میکند ف در حق حلال مذکور بنابر ص قیاس آن بر چیزیکه واجب میشود بر محرم ولیکن هرگاه فرق میان آن واین بیان نموده شد ف ظاهر گشت که این قیاس مع الفارق است

وهل یجزیه الهدی ففیه روایتان ومن دخل الحرم بصید فعلیه ان یرسله فیه اذا کان فی یده خلافا للشافعی رح فانه یقول حق الشرع لا یظهر فی مملوك العبد لحاجة العبد ولنا انه لما حصل فی الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم او صار هو من صید الحرم فاستحق الامن لما روینا فان باعه رد البیع فیه ان کان قائما لان البیع لم یجز لما فیه من التعرض للصید وذلك حرام وان کان فائتا فعلیه الجزاء لانه تعرض للصید بتفویت الامن الذی استحقه وکذلك بیع المحرم الصید من محرم او حلال لما قلنا ومن احرم وفی بیته او فی قفص معه صید فلیس علیه ان یرسله وقال الشافعی رح علیه ان یرسله لانه متعرض للصید بامساکه فی ملکه فصار کما اذا کان فی یده ولنا ان الصحابة رض کانوا یحرمون وفی بیوتهم صیود ودواجن ولم ینقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشیة وهی من احدی الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو لیس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبیت والقفص لا به غیر انه فی ملکه ولو ارسله فی مفازة فهو علی ملکه فلا معتبر ببقاء الملك وقیل اذا کان القفص فی یده لزمه ارساله لکن علی وجه لا یضیع قال فان اصاب حلال صیدا

ص وبدآنکه هدی کفایت میکند درحق حلال مذکور یانه پس دران دو روایت است مسئله ۱۴۰ + اگر غیر محرم مع صید داخل شود در حرم پس واجب است براو که بگذارد آنرا در حرم اگر آن صید در دست او باشد ف حقیقةً نه در قفص یا کجاوه ص وشافعی رح میگوید که گذاشتن آن براو واجب نیست چه آن صید مملوک وی است وحق الشرع ظاهر نمیشود در مملوک عبد بجهت آنکه بنده محتاج است ودلیل علمای ما این است که آن صید هرگاه داخل شد در حرم واجب گشت ترک تعرض آن بجهت تعظیم حرم چه صید درین هنگام از صید حرم گشت پس مستحق امن شد بنابر آنچه مرویست پس اگر بفروشد آنرا مالک آن ف که داخل شده است در حرم ص پس آن بیع رد نموده میشود اگر آن صید موجود باشد زیراچه این بیع صحیح نیست بجهت آنکه دران تعرض صید حرم است وحال آنکه تعرض آن حرام است واگر آن صید موجود نباشد پس بر بائع مذکور جزای آن لازم می آید بجهت آنکه بیع مذکور تعرض آن صید است باینطور که امن را ازان زائل گردانیده است وحال آنکه صید درین هنگام مستحق امن است وهمین حکم است درصورتیکه بفروشد محرم صیدرا بدست محرم دیگر یا بدست حلال بنابر وجهیکه مذکور شد مسئله ۱۴۱ + اگر شخصی احرام نماید وحال آنکه صید در قفص دارد همراه خود یا در خانه پس واجب نیست براو که بگذارد آن صیدرا وشافعی رح گفته است واجب است بر او که بگذارد آن صیدرا زیراچه اگر نگذارد آنرا پس لازم می آید که تعرض آن نموده بسبب نگاهداشتن آن در ملک خود پس چنان شد که در دست او ف حقیقةً ص باشد ودلیل علمای ما اینست که اصحاب رض احرام می نمودند وحال آنکه در خانهای آنها صیدها ودواجن اعنی کبوتر وبنه وغیره می بود ومنقول نیست که آنها را میگذاشتند اوشان وهمین عمل عادت جاری است واین یک حجت است ودوم اینست که واجب بر محرم ترک تعرض آنست ودرصورت مذکوره تعرض آن از جانب محرم یافته نمیشود بلکه آن جانور درصورت مذکوره محفوظ است بخانه یا بقفص نه بدست محرم وجز این نیست که آن جانور در ملک وی است ف ودران مضائقه نیست ص چه اگر بگذارد آن را در صحرا و بیابان ملکیت او دران باقی می ماند پس بقای ملکیت اعتبار ندارد وبعضی گفته اند که اگر قفص آن جانور در دست محرم باشد لازم است براو که بگذارد آنرا بطوریکه ضائع نگردد ف باین طور که بگذارد آنرا در خانهٔ خود ص مسئله ۱۴۲ + اگر بگیرد حلال صیدرا

ثم احرم فارسله من يد غيره يضمن عند ابی حنيفة رح وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناهی عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وله انه ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه بخلاف ما اذا اخذه فی حالة الاحرام لانه لم يملكه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بان يخليه فی بيته فاذا قطع يده عنه كان متعديا ونظيره الاختلاف فی كسر المعازف واذا اصاب محرم صيدا فارسله من يد غيره لا ضمان عليه بالاتفاق لانه لم يملكه بالاخذ فان الصيد لم يبق محلا للتملك فی حق المحرم لقوله تعالیٰ وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصار كما اذا اشتری الخمر فان قتله محرم آخر فی يده فعلی كل واحد منهما جزاء لان الآخذ متعرض للصيد بازالة الامن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء فی حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا ويرجع الآخذ علی القاتل وقال زفر رہ لا يرجع لان الآخذ مواخذ بصنعه فلا يرجع علی غيره ولنا ان الآخذ انما يصير سببا للضمان عند اتصال

وبعد ازان احرام نماید ورہا کند کسی آنرا از دست محرم مذکور پس آنکس ضامن آن میشود نزد ابی حنیفہ رح وصاحبین رح گفتہ اند کہ ضامن نمیشود زیراچہ آنکس درینصورت امر بمعروف ونہی عن المنکر نمودہ است واین را محسن گفتہ میشود وبر محسن چیزی لازم نمی آید ودلیل ابی حنیفہ رح انیست کہ محرم مذکور مالک آن صید شدہ است بسبب گرفتن آن درحالیکہ او حلال بود واین ملک محترم است پس احترام این ملک بسبب احرام آنشخص زائل نمیشود وہرگاہ چنین شد پس آنکس بسبب رہانیدن آن از دست محرم مذکور ضامن آن خواہد شد چہ او تلف کرد مملوک غیر را بخلاف آنکہ اگر بگیرد محرم صیدی را در حالت احرام چہ درینصورت اگر برہاند آن را کسی از دست او آنکس ضامن آن نمیشود بالاتفاق زیراچہ درینصورت محرم مالک آن صید نمیشود بجہت آنکہ خداے تعالیٰ در قرآن مجید فرمودہ است کہ حرام گردانیدہ شدہ است برشما صید بر را مادامیکہ شما محرم باشید پس صید نیز در حق محرم بمنزلہ خمر است در حق مطلق مسلمانان ومسلمان بسبب خریدن خمر مالک آن نمیشود ہمچنین محرم بسبب گرفتن صید مالک آن نخواہد شد وباید دانست کہ نظیر این اختلاف اختلاف آنہا است در شکستن آلت لہو کہ آنرا معازف میگویند ف چون طنبور وغیرہ اعنی اگر بشکند کسی معازف کسی را پس او ضامن آن میشود نزد ابی حنیفہ رح نہ نزد صاحبین ص مسئلہ ۳۲۳ + اگر بگیرد محرم صیدی را وقتل کناند آنرا در دست محرم دیگر پس بر ہر واحد ازان دو محرم جزا لازم می آید زیراچہ گیرندہ تعرض آن نمودہ است باین طور کہ او بسبب گرفتن امنیت ازان زائل گردانیدہ است وکشندہٗ مذکور تعرض مذکور را ثابت وبرقرار داشتہ است بسبب کشتن آن واین بمنزلہ تعرض نمودن است ابتدأً در حق وجوب ضمان وجزا چنانچہ گواہان طلاق قبل الدخول اگر رجوع نمایند ف ضامن نصف مہر میشوند ص وبعد ازان باید دانست کہ درصورت مذکورہ گیرندہٗ صید آنچہ جزای آن میدہد میگیرد آنرا از کشندہٗ آن وزفر رح گفتہ است کہ او را نمیرسد کہ بگیرد آنرا از کشندہٗ مذکور زیراچہ بر گیرندہٗ مذکور جزا لازم آمدہ است بجہت فعل او کہ گرفتن صید است پس مواخذہٗ آن نخواہد کرد از غیر ودلیل علماے ما انیست کہ گرفتن صید سبب ضمان وجزا نمیشود در حق محرم مگر وقتیکہ آن گرفتن مفضی شود

الهلاك به فهو بالقتل جعل فعل الاخذ علة فيكون فى معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان عليه فان قطع حشيش
الحرم او شجرة ليست بمملوكة وهو مما لا ينبته الناس فعليه قيمته الا فيما جف منه لان حرمتهما تثبت بسبب الحرم
قال عليه السلام لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها ولا يكون للصوم فى هذه القيمة مدخل لان حرمة تناولها بسبب
الحرم لا بسبب الاحرام فكان من ضمان المحال على ما بينا ويتصدق بقيمته على الفقراء واذا اداها ملكه كما فى حقوق العباد
ويكره بيعه بعد القطع لانه ملكه بسبب محظور شرعا فلو اطلق له فى بيعه لتطرق الناس الى مثله الا انه يجوز البيع مع
الكراهة بخلاف الصيد والفرق ما نذكره والذى ينبته الناس عادة عرفناه غير مستحق للامن بالاجماع ولان الحرم المنسوب
الى الحرم والنسبة اليه على الكمال عند عدم النسبة الى غيره بالانبات وما لا ينبت عادة اذا انبته انسان التحق بما
بهلاکت آن پس کشندهٔ مذکور بسبب کشتن آن در دست محرم مذکور فعل ویرا سبب جزا گردانیده است پس کشندهٔ مذکور
در معنی مباشر علت العلت است پس ضمان وجزای آن بر و عائد خواهد شد مسئله ۲۳+ محرم اگر ببرد گیاه حرم را که
سبز است ص یا ببرد درختی را که مملوک کسے نیست وهم خشک نباشد وهم درخت مذکور از جنس آن درخت نباشد که انسان آنرا
می نشاند از روی عادت پس بر وی قیمت آن لازم می آید بالاتفاق زیرا چه حرمت آن گیاه و درخت ثابت است بسبب حرمت
حرم چه پیغمبر صلعم فرموده است در حق حرم که ای دانا آگاه باشید که بریده نمیشود گیاه آن و نه بریده میشود خار آن و باید دانست
که روزه داشتن بجاے قیمت آن گیاه و درخت کفایت نمیکند زیرا چه حرمت آن گیاه و درخت بجهت حرمت حرم
است نه بسبب احرام پس قیمت مذکور ضمان بجاست ف و در ضمان محل روزه را دخل نیست وچنین نیست که روزه
در جزای فعل است ص و باید که قیمت مذکور را تصدق نماید و بدهد بفقرا و بعد از دادن قیمت آن گیاه و درخت او
مالک آن میشود چنانچه همین حکم است در حقوق عباد و باید دانست که فروختن آن گیاه و درخت بعد از بریدن آن ویرا
مکروه است زیرا چه او مالک آن شده است بنا بر سببیکه محظور است از روی شرع پس اگر جائز داشته شود بیع ف
آن بی کراهیت ص هر آئینه مردمان جرات خواهند نمود در بریدن و فروختن آن ولیکن بیع آن جائز است مع کراهیت
بخلاف صید ف چه بیع آن اصلا جائز نیست ص و بیان فرق میان گیاه و درخت و میان صید در حکم بیع خواهد آمد انشاء الله
و درختی که می نشاند آنرا انسان از روی عادت پس آن مستحق امن نیست بنا بر اجماع و بنا بر آنکه بریدن آن گیاه و درخت حرام
است که منسوب بحرم باشد و منسوب بر وجه کمال نمیشود مگر وقتیکه منسوب بسوی غیر نباشد ف و درختی که می نشاند آن را
انسان از روی عادت منسوب ست بسوی غیر حرم که انسان است ص بجهت نشاندن ف او پس درختی که
نشانده است آنرا انسان در زمین حرم منسوب بحرم نیست بر وجه کمال ص و باید دانست
که درختیکه نمی نشاند آنرا انسان از روی عادت اگر نشاند آنرا انسان پس آن بمنزلهٔ آن درخت شمرده میشود

ینبت عادة ولو نبت بنفسه فی ملك رجل فعلی قاطعه قیمة لحرمة الحرم حقا للشرع وقیمة اخری ضمانا لمالكه كالصید المملوك فی الحرم وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیه لانه لیس بنام ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع الا الاذخر وقال ابو یوسف رحمه الله لا بأس بالرعی فیه لان فیه ضرورة فان منع الدواب عنه متعذر ولنا ما روینا والقطع بالمشافر كالقطع بالمناجل وحمل الحشیش من الحل ممكن فلا ضرورة بخلاف الاذخر لانه استثناه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فیجوز قطعه ورعیه وبخلاف الكماة لانها لیست من جملة النبات وكل شیء فعله القارن مما ذكرنا ان فیه علی المفرد دما فعلیه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعی رحمه الله دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عنده وعندنا باحرامین وقد مر من قبل قال الا ان یتجاوز المیقات غیر محرم بالعمرة او الحج فیلزمه دم واحد خلافا لزفر رحمه الله لما ان المستحق علیه عند المیقات احرام واحد وبتاخیره واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد واذا اشترك محرمان فی قتل صید

که مے نشاند آنرا انسان از روے عادت **مسئله ۳۵** + درختیکه نمی نشاند آن را انسان اگر از خود روید در حرم در زمینی که مملوک کسی است پس درینصورت بر قاطع آن دو قیمت لازم می آید یکی برای حرمت حرم و دوم برای مالک چنانچه دو قیمت لازم می آید بر کسی که بکشد در حرم صیدی را که مملوک کسی است **مسئله ۳۶** + اگر ببرد کسی در حرم گیاه خشک یا درخت خشک را پس بر وضمان وجزای آن لازم نیست چه آن نامی نیست **مسئله ۳۷** + روا نیست چرانیدن دواب در گیاه حرم و بریدن آن مگر گیاهیکه آنرا اذخر میگویند واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که در چرانیدن دواب در گیاه حرم باک نیست زیراچه دران ضرورت وحاجت است بجهت آنکه باز داشتن دواب ازان متعذر است ودلیل طرفین رح انیست که مرویست که پیغمبر صلعم فرموده است که بریدن بشفر اعنی بلب شتر مانند بریدن بداس است وجواب از دلیل ابی یوسف رح انیست که برداشتن گیاه برای علف دواب از حل ممکن است پس در چرانیدن آن در گیاه حرم ضرورت نیست بخلاف اذخر چه رسول خدا صلعم آنرا استثنا نموده است پس جائز است بریدن آن وهم چرانیدن آن بخلاف کمات ف اعنی سماروغ ص چه آن از جمله نباتات نیست **مسئله ۳۸** + در هر صورت که از صورتهای جنایت مذکور بر مفرد یک دم لازم می آید پس دران بر قارن دو دم لازم می آید یکی بجهت حج ودیگر بجهت عمره وشافعی رح گفته است که در صورتهای مذکوره بر قارن نیز یک دم لازم می آید بنا بر آنکه قارن محرم است باحرام واحد نزد شافعی رح ونزد علمای ما او محرم است بدو احرام ف پس بر وی دو دم لازم خواهد شد ص مگر در صورتیکه تجاوز نماید از میقات بدون احرام حج وعمره ف اعنی احرام یکی ازان هم نماید از میقات ص پس درینصورت بر او یک دم لازم می آید زیراچه واجب نیست بر او در میقات مگر احرام واحد وهرگاه یک احرام هم نکرد در میقات پس لازم می آید تاخیر واجب واحد وبسبب تاخیر واجب واحد لازم نمی آید مگر جزای واحد ودرین اختلاف زفر رح است **مسئله ۳۹** + اگر شریک شوند دو محرم در کشتن صیدی پس بر هر واحد از آنها لازم می آید جزای کامل زیراچه هر واحد درینصورت جنایتی کرده است که فوق دلالت است پس لازم خواهد شد جزای متعدد بسبب تعدد جنایت **مسئله ۴۰** + اگر شریک شوند دو حلال در کشتن صید حرم

فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما بالشركة يصير جانيا جناية تفوق الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية واذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل من المحل لاجزاء عن الجناية فيتحد باتحاد المحل كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة واذا باع المحرم الصيد او ابتاعه فالبيع باطل لان بيعه حيا تعرض للصيد بتفويت الامن وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة ومن اخرج ظبية من الحرم فولدت اولادا فماتت هي واولادها فعليه جزاءهن لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا ولهذا وجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية فتسرى الى الولد فان ادى جزاءها ثم ولدت ليس عليه جزاء الولد لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنة لان وصول الخلف كوصول الاصل والله اعلم بالصواب

باب مجاوزة الوقت بغير احرام

واذا اتى الكوفي بستان بني عامر فاحرم بعمرة فان رجع الى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت وان رجع اليه ولم يلب حتى دخل مكة وطاف لعمرته فعليه دم وهذا عند ابي حنيفة وقالا ان رجع اليه محرما فليس عليه شيء

پس بر ان هر دو جزای واحد لازم می آید زیرا چه جزا درینصورت عوض محل جنایت است نه بمقابل جنایت و محل درینصورت واحد است پس جزای واحد بعوض آن لازم خواهد شد چنانچه اگر دو کس قتل نمایند کسی را بخطا واجب میشود بر ان دو کس دیت واحد و بر هر واحد از انها کفارہ علیحدہ لازم می آید مسئلہ ۴۱ + اگر بفروشد محرم صید را یا خرید کند آنرا پس بیع درین هر دو صورت باطل است زیرا چه محرم اگر صید را زندہ بفروشد پس این تعرض آن است و اگر بفروشد آن را بعد از کشتن آن پس درینصورت فروختن آن فروختن مردار است ف چه صید یکه بکشد آن را محرم مردار است پس بهر طور بیع آن جائز نیست ص مسئلہ ۴۲ هر که بیرون کند آهوئی را از حرم و بعد از ان بزاید آن آهو بچه ها را و بمیرد آن آهو و بچه های آن پس بر و جزای هر واحد از آنها لازم می آید زیرا چه صید حرم بعد از اخراج آن از حرم مستحق امن است شرعا لهذا رد آن واجب است بسوی مامن آن ف که حرم است ص و این استحقاق صفت شرعیت پس سرایت خواهد کرد بسوی اولاد ف لهذا در صورت مذکورہ برای هر یک از آهو و بچه های آن جزای علیحدہ لازم خواهد شد ص و اگر بعد از اخراج آن ادا نماید اخراج کنندہ و بعد از ان بچه ها بزاید آن آهو پس درینصورت لازم نمی آید بر و جزای بچه آن زیرا چه آهو مذکور بعد از ادای جزای آن مستحق امن باقی نمی ماند ف لهذا درین هنگام رد آن بمامن آن که حرم است بر او واجب نیست ص زیرا چه جزای آن که بدل آن است بمنزلہ عین آنست ف و درینصورت ادای جزای آن نمودہ است پس بعد از ان چیزی دیگر لازم نخواهد شد ص و الله اعلم

باب در بیان احکام تجاوز نمودن از میقات بغیر احرام مسئلہ ۱ + کوفی اگر داخل شود در بستان بنی عامر و بعد از ان احرام نماید برای عمرہ پس اگر بازگشت نماید بسوی ذات عرق ف که میقات اهل کوفہ است ص و در آنجا تلبیہ بگوید پس ساقط می شود از و دم ف که واجب میشود بر انسان بجهت تجاوز نمودن او از میقات خود ص و اگر بعد از بازگشت نمودن او بذات عرق تلبیہ نگوید تا آنکه بمکہ داخل شود و طواف نماید برای عمرہ پس بر او دم لازم می آید و این نزد ابی حنیفہ رح است و صاحبین رح گفته اند که اگر کوفی مذکور بعد از احرام نمودن از بستان مذکور بازگشت نماید بذات عرق در حالیکه محرم است پس بر وی هیچ لازم نمی آید

لبّی او لم یلبّ وقال زفر رحمه الله لا یسقط لبّی او لم یلبّ لان جنایته لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات ثم عاد الیه بعد الغروب ولنا انه تدارک المتروک فی اوانه وذلک قبل الشروع فی الافعال فیسقط الدم بخلاف الافاضة لانه لم یتدارک المتروک علی ما مر غیر ان التدارک عندهما بعوده محرما لانه اظهر حق المیقات کما اذا مر به محرما ساکتا وعنده رحمه الله بعوده محرما ملبیا لان العزیمة حق الاحرام من دویرة اهله فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیه قضاء حقه بانشاء التلبیة وکان التلافی بعوده ملبیا وعلی هذا الخلاف اذا احرم بحجة بعد المجاوزة مکان العمرة فی جمیع ما ذکرنا ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنه الدم بالاتفاق ولو عاد الیه قبل الاحرام یسقط بالاتفاق وهذا الذی ذکرنا اذا کان یرید الحج او العمرة فان دخل البستان لحاجته فله ان یدخل مکة بغیر احرام ووقته البستان

تلبیه بگوید بعد از رسیدن بذات عرق یا نگوید و زفر رح گفته است که دم بر او لازم است خواه بعد از رسیدن بذات عرق تلبیه بگوید یا نگوید زیرا چه جنایت او مرتفع نمیگردد بسبب عود نمودن او بذات عرق چنانچه اگر افاضه نماید کسی از عرفات پیش از ایام و بعد از ان عود نماید بعرفات بعد از غروب آفتاب ف پس بسبب عود نمودن او جنایت او مرتفع نمیگردد همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما انیست که کوفی از میقات تجاوز نموده بود بغیر احرام پس او ترک نموده بود احرام را از میقات و بعد از ان تدارک آن نموده در وقت آن چه پیش از شروع نمودن در افعال عمره یا حج همه وقت آنست پس ساقط خواهد شد دمیکه بسبب تجاوز نمودن از میقات بدون احرام لازم میشود بخلاف آنکس که افاضه نماید از عرفات و بعد از ان عود نماید بعرفات بعد از غروب آفتاب زیرا چه او تدارک متروک نه نموده است در وقت آن بنا بر انچه سابق مذکور شده است ولیکن تدارک متروک درصورت مذکوره نزد صاحبین رح حاصل میشود بسبب عود نمودن کوفی مذکور بذات عرق درحالت احرام چه درین هنگام حق میقات از و فوت نشد چنانچه درصورتیکه بحالت احرام بگذرد از میقات درحالیکه ساکت است و نزد ابی حنیفه رح تدارک آن حاصل میشود بسبب عود نمودن او بذات عرق درحالت احرام بشرطیکه تلبیه بگوید در ذات عرق زیرا چه عزیمت در احرام انیست که از خانهٔ خود احرام کند و هرگاه بطریق رخصت جائز داشته شد تاخیر آن تا بمیقات پس واجب ست بر تاخیر کنندهٔ مذکور که قضا نماید حق آنرا باینطور که بعد از رسیدن بذات عرق تجدید تلبیه نماید و همچنین اختلاف است درصورتیکه احرام حج نماید کوفی بعد از تجاوز نمودن از میقات و بعد از ان بازگشت نماید بسوی میقات که ذات عرق است بطوریکه درصورت عمره بازگشت نموده بود و اگر کوفی مذکور عود نماید بسوی ذات عرق بعد از شروع نمودن او در طواف خانهٔ کعبه و استلام حجر اسود پس درینصورت دم از و ساقط نمی شود بالاتفاق و اگر عود کند از بستان مذکور بسوی ذات عرق پیش از احرام پس درینصورت دم ساقط میشود بالاتفاق و انچه که مذکور شد وقتی است که کوفی مذکور را اراده حج و عمره باشد و اگر او داخل شود در بستان بنی عامر برای حاجتی پس میرسد و یرا که داخل شود در مکه بغیر احرام و درینصورت وی را اگر بعد از رسیدن به بستان مذکور ارادهٔ حج یا عمره شود پس میقات او بستان مذکور است

وهو وصاحب المنزل سواء لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده واذا دخله التحق باهله وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك له والمراد بقوله ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم وقد مر من قبل فكذا وقت الداخل الملحق به فان احرما من الحل ووقفا بعرفة لم يكن عليهما شيء يريد به البستاني والداخل فيه لانهما احرما من ميقاتهما ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت واحرم بحجة عليه اجزاه ذلك من دخوله مكة بغير احرام وقال زفر لا يجزيه وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فصار كما اذا تحولت السنة ولنا انه تلافى المتروك في وقته لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء

واو وصاحب بستان هردو برابر اند زیراچه بستان مذکور واجب التعظیم نیست پس بسبب قصد رفتن به بستان مذکور احرام واجب نیست وهرگاه داخل شد دران ولاحق شد باهل آن بستان بمنزلهٔ یکی از انها گشت وبستانی را جائز است که برای حاجت بمکه رود بغیر احرام پس همچنین کوفی مذکور را نیز جائز خواهد شد رفتن بمکه برای حاجت بدون احرام وباید دانست که انچه مذکور شد که بستان مذکور میقات وی است پس مراد ازان جمیع زمین حل است که واقع است میان آن ومیان حرم چنانچه سابق مذکور شده است پس اگر کوفی مذکور ویکی از اهل بستان احرام نماید از حل ووقوف بعرفات نماید پس بر آنها هیچ لازم نمی آید زیراچه آنها احرام نموده اند از میقات خود ها **مسئله ۲**- آفاقی اگر داخل شود در مکه بدون احرام وبعد ازان خارج شود از مکه دران سال ورود بسوے میقات خود واز میقات احرام حج فرض نماید پس بسبب این احرام جنایتیکه بسبب داخل شدن در مکه بدون احرام بوقوع آمده بود مرتفع میگردد وچنان میشود که گویا او بدون احرام در مکه داخل نشده است وزفر رحمه الله گفته است که آن جنایت مرتفع نمیگردد وهمین موافق قیاس است چنانچه درصورت نذر ف اعنی اگر نذر کند کسی باینطور که بگوید علی ذهاب الی مکة بالاحرام پس او اگر احرام از میقات برای حج فرض نماید وبعد ازان داخل شود در مکه پس نذر مذکور بسبب رفتن باین احرام بسوی مکه ادا نمیشود بلکه ص لازم است ف مر او را ص که باحرام مستقل رود بسوی مکه چنانچه آفاقی مذکور اگر بعد ازگذشتن آن سال در سال دیگر بسوی میقات رفته احرام حج نماید وبمکه رود پس بسبب رفتن بمکه باحرام حج در سال دیگر مرتفع نمیشود جنایتیکه بوقوع آمده بود بسبب داخل شدن در مکه بدون احرام در سال اول و دلیل علمای ما اینست که آفاقی مذکور تلافی متروک ف وتدارک آن ص نمود در وقت آن زیراچه واجب بر او این ست که تعظیم این بقعه نماید باینطور که باحرام داخل شود دران ف ولازم نیست تخصیص برای داخل شدن در مکه که احرام مستقل نماید ودر صورت مذکوره داخل شدن در مکه باحرام یافته شد پس کفایت خواهد کرد ص چنانچه اگر داخل میشد در مکه باحرام حج فرض در ابتدا ف کفایت میکرد

بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا في ذمته فلا يتادى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف

المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني ومن جاوز الوقت فاحرم

بعمرة وافسدها مضى فيها وقضاها لان الاحرام يقع لازما فصار كما اذا افسد الحج وليس عليه دم

لترك الوقت وعلى قياس قول زفرؒ لا يسقط عنه وهو نظير الاختلاف في فائت الحج اذا جاوز الوقت بغير احرام وفيمن

جاوز الوقت بغير احرام واحرم بالحج ثم افسد حجته هو يعتبر المجاوزة هذه بغيرها من المحظورات ولنا انه يصير

قاضيا حق الميقات بالاحرام منه في القضاء وهو يحكي الفائت ولا ينعدم به غيره من المحظورات فوضح الفرق

ص بخلاف آنکه سال دیگر درآید چه درین ہنگام داخل شدن بمکه باحرام برای آن دین واجب میشود بر ذمهٔ او پس آن ادا نمیشود مگر باینطور که باحرام مستقل داخل شود در مکه چنانچه اگر نذر کند کسی باینکه اعتکاف خواہم نمود در ماه رمضان درین سال پس اعتکاف مذکور ادا میشود بروزهٔ رمضان مذکور و برای آن اعتکاف روزه علحده سوای روزهٔ رمضان درکار نمیشود و اگر در رمضان مذکور اعتکاف نماید پس بعد ازان واجب میشود براو که اعتکاف نماید در ماه دیگر سوای رمضان بروزهٔ مستقل و اگر در سال آینده در ماه رمضان آن اعتکاف ادا نماید بروزهٔ رمضان مذکور صحیح نمیشود مسئله ۲۳ + ہر که بعد از گذشتن از میقات احرام عمره نماید و بعد ازان عمرهٔ مذکور را فاسد کند باید که افعال آن عمره را تمام کند و بعد ازان آن را قضا کند زیراچه احرام لازم میشود پس این چنان شد که فاسد کند حج را ف بعد از احرام ص و درینصورت براو واجب نمیشود دم بسبب تجاوز نمودن او از میقات بدون احرام زیراچه براو قضای آن حج و عمره لازم است پس وقت قضا احرام آن از میقات خواہد کرد و بسبب آن این جنایت مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام مرتفع خواہد گشت بجہت آنکه بسبب احرام نمودن از میقات در قضای آن حج و عمره حق میقات که فوت شده است نیز قضا خواہد شد و ہرگاه قضای آن خواہد شد پس سوای آن چیزی دیگر لازم نیست و بنا بر قیاس قول زفرؒ دم مذکور ازو ساقط نمیشود چنانچه ہمین اختلاف است در حق کسیکه حج او فوت شود ف و ایام حج باقیماند ص و آنکس بغیر احرام تجاوز نماید از میقات و در حق کسیکه تجاوز نماید از میقات بغیر احرام ف و بعد ازان ص احرام حج نماید و بعد ازان آن حج را فاسد گرداند ف اعنی درینصورتها نزد زفرؒ دم مجاوزت از میقات بغیر احرام برو لازم می آید و بسبب قضا نمودن آن حج و عمره ساقط نمیشود و نزد علمای ما ساقط میشود ص و زفرؒ این جنایت را قیاس میکند بر محظورات دیگر ف و دران دمیکه واجب میشود بسبب قضا نمودن آن حج و عمره که دران محظورات ص واقع شده بود آن دم ساقط نمیشود و ہمچنین ساقط نمی شود دمیکه واجب میشود بسبب ف مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام ص و علمای ما میگویند که ف قیاس آن بر محظورات دیگر معقول نیست زیراچه ص بسبب احرام نمودن از میقات در وقت قضای حج و عمره حق میقات نیز قضا نموده میشود پس جنایت مجاوزت مرتفع میگردد بخلاف محظورات دیگر ف چه بسبب قضا نمودن آن حج و عمره مرتفع نمیگردد ص پس فرق واضح شد

واذا خرج المكى يريد الحج فاحرم ولم يعد الى الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة لان وقته الحرم وقد جاوزه بغير احرام فان عاد الى الحرم ولبّى او لم يلب فهو على الاختلاف الذى ذكرناه فى الآفاقى والمتمتع اذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم فاحرم ووقف بعرفة فعليه دم لانه لما دخل مكة واتى بافعال العمرة صار بمنزلة المكى واحرام المكى من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتاخيره عنه فان رجع الى الحرم واهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شئ عليه وهو على الخلاف الذى تقدم فى الآفاقى

باب اضافة الاحرام

قال ابو حنيفة رح اذا احرم المكى بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج وعليه لرفضه دم وعليه حجة وعمرة وقال ابو يوسف ومحمد رح رفض العمرة احب الينا وقضاها وعليه دم لرفضها لانه لا بد من رفض احدهما لان الجمع بينهما فى حق المكى غير مشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى حالا واقل عملا وايسر قضاء لكونها غير موقتة وكذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم يات بشئ من افعال العمرة لما قلنا فان طاف للعمرة اربعة اشواط ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل

مسئله ۴ مكى اگر خارج شود از حرم وبعد ازان اراده حج نماید واحرام كند وعود نكند بحرم ووقوف بعرفات نماید پس براو یک گوسفند لازم مے آید زیراچه میقات او حرم ست وازان تجاوز نموده است بغیر احرام پس اگر عود كند بسوی حرم وتلبیه بگوید یا نگوید پس دران اختلافست بروجهی كه مذكور شد درحق آفاقی مسئله ۵ متمتع اگر بعد از فراغت از عمره خارج شود از حرم واحرام حج نماید ووقوف بعرفات كند پس بر و دم لازم می آید زیراچه او هرگاه داخل شد در مكه وافعال عمره را بجا آورده بمنزله مكی گشت ومیقات مكی حرم ست واو تجاوز نموده است از میقات خود بغیر احرام پس دم لازم خواهد شد براو پس اگر باز آید بحرم پیش از آنكه وقوف بعرفات نماید وتلبیه بگوید در حرم پس براو هیچ چیز لازم نیست ودرین صورت نیز اختلاف ست بروجهی كه مذكور شد درحق آفاقی والله اعلم

باب دربیان اضافت احرام بسوی احرام دیگر مسئله ۱ مكی اگر احرام عمره نماید ویک شوط طواف نماید برای آن وبعد ازان احرام حج نماید پس ابوحنیفه رح گفته است كه درین صورت مكی مذكور را لازم ست كه بالفعل ترک كند حج را وبروے دم واجب میشود بسبب ترک نمودن حج وبراو لازم ست كه درصورت ترک نمودن حج حج وعمره نماید وابویوسف ومحمد رح گفته اند كه درصورت مذكوره نزد علمای ما این ست كه ترک كند عمره را وقضا كند آن را وبراو دم واجب میشود بسبب ترک عمره ودلیل ابویوسف ومحمد رح انیست كه مكی را ترک نمودن یكی از حج وعمره لازم ست زیراچه جمع نمودن میان حج وعمره درحق مكی غیر مشروعست وترک عمره اولی ست چه آن ادنی ست از روی رتبه واعمال آن قلیل ست به نسبت اعمال حج وقضای آن آسان ست بجهت آنكه عمره موقت نیست ف بلكه عمره نمودن درهر وقت رواست ص واگر احرام عمره نماید مكی وبعد ازان احرام حج نماید بے آنكه از افعال عمره چیزے بعمل آورده باشد پس درین صورت نیز همان حكم ست كه درصورت اول مذكور شد بنابر وجهی كه مذكور شد پس اگر مكی بعد از احرام چهار شوط طواف نماید وبعد ازان احرام حج نماید پس درینصورت لازم ست ویراكه ترک كند حج را بالاتفاق زیراچه چهار شوط اكثر اجزای طوافست واكثر شی بمنزله كل آن ست

فتعذر رفضها کما اذا فرغ منها ولا کذلک اذا طاف للعمرة اقل من ذلک عند ابیحنیفة رہ وله ان احرام العمرة قد تاکد باداء شیء من اعمالها واحرام الحج لم یتاکد ورفض غیر المتاکد ایسر ولان فی رفض العمرة والحالۃ هذه ابطال العمل وفی رفض الحج امتناع عنه وعلیه دم بالرفض ایهما رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضی فیه فکان فی معنی المحصر الا ان فی رفض العمرة قضاؤها لا غیر وفی رفض الحج قضاءه وعمرة لانه فی معنی فائت الحج وان مضی علیهما اجزاه لانه ادی افعالهما کما التزمهما غیر انه منهی عنه والنهی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا وعلیه دم لجمعه بینهما لانه تمکن النقصان فی عمله لارتکابه المنهی عنه وهذا فی حق المکی دم جبر وفی حق الافاقی دم شکر ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجة اخری فان حلق فی الاولی لزمته الاخری ولا شیء علیه وان لم یحلق فی الاولی لزمته الاخری وعلیه دم قصر او لم یقصر عند ابی حنیفة رہ وقالا ان لم یقصر فلا شیء علیه لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فهو وان کان نسکا فی الاحرام الاول فهو جنایة علی الثانی لانه فی غیر اوانه فلزمه الدم بالاجماع وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل فقد اخر الحلق عن وقته فی الاحرام الاول وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفة رہ

پس درین صورت ترک نمودن عمره متعذرست چنانچه ترک آن متعذرست درصورتی که فراغت نماید از عمره ودلیل ابی حنیفه رح یکی انیست که درصورت مذکوره احرام عمره موکد شده است بسبب ادا نمودن بعضی از افعال آن واحرام حج موکد نشده است وترک نمودن غیر موکد آسان ست ف به نسبت ترک نمودن موکد ص ودوم انیست که در ترک نمودن عمره بعد از شروع دران ابطال عمل لازم می آید ودر ترک نمودن حج ابطال عمل لازم نمی آید وجزین نیست که دران باز ماندن از عمل ست د باید دانست که براو دم لازم می آید هرکدام را که ترک نماید زیراچه او حلال گشت پیش از وقت آن بسبب آنکه متعذر شد تمام نمودن افعال آن پس او در معنے محصر گشت ولیکن درصورت ترک نمودن عمره براو قضای عمره است فقط ودرصورت ترک نمودن حج قضای حج واداے عمره لازم می آید زیراچه او مانند کسی ست که حج او فوت شود ف وبرآنکس حج وعمره لازم می آید ص واگر یکی مذکور ف ترک نماید هیچ یکی از حج وعمره را بلکه ص افعال هردو را بجا آورد اداميشود هردو زیراچه او بجا آورد افعال آن حج وعمره را بطوری که التزام آن نموده بود ولیکن بجا آوردن هردو درحق او منهی ست ومعهذا اگر هردو را بجا آورد صحیح میشود زیراچه نهی مانع تحقق فعل نیست بنابر قاعدهٔ علمای ما که مقررست درموضع خود ودرین صورت براو دم لازم می آید بسبب جمع نمودن او میان حج وعمره زیراچه بسبب نمودن حج وعمره نقصان راه می یابد در عمل بجهت ارتکاب منهی عنه و باید دانست که این دم درحق مکی برای جبر نقصان ست ودرحق آفاقی برای ادای شکر ست ؛ مسئله ۲ + هرکه احرام حج نماید وبعد ازان درروز عید احرام حج دیگر نماید پس اگر پیش از احرام دیگر حلق نموده باشد بجهت احرام اول واجب میشود براو حج وهیچ چیز براو لازم نمی آید واگر پیش از احرام دیگر حلق ننموده باشد بجهت احرام اول حج دیگر براو واجب میشود ودرینصورت اجتماع میان دو احرام حج لازم می آید وآن بدعت ست پس اگر حلق نماید بعد از احرام دوم براو دم لازم می آید بالاجماع زیراچه این حلق نمودن اگرچه منسکی از مناسک احرام اولست ولیکن آن جنایت ست درحق احرام دوم زیراچه این حلق بنسبت احرام دوم درغیر وقت آن واقع شده است واگر حلق نکند تا آنکه حج نماید درسال دیگر پس درین صورت دم لازم می آید نزد ابیحنیفه رح زیراچه او درینصورت تاخیر کرده است حلق را از وقت آن درحق احرام اول وبسبب تاخیر حلق از وقت آن دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح

وعندهما لا يلزمه شئ على ما ذكرنا فلهذا سوى بين التقصير وعدمه عنده وشرط التقصير عندهما ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لانه جمع بين احرامى العمرة وهذا مكروه فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة ومن اهل بالحج ثم احرم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي والمسئلة فيه فيصير بذلك قارنا لكنه اخطأ السنة فيصير مسيئا فلو وقف بعرفات ولم يات بافعال العمرة فهو رافض لعمرته لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية على الحج غير مشروعة فان توجه اليها لم يكن رافضا حتى يقف وقد ذكرناه من قبل فان طاف للحج ثم احرم بعمرة فمضى عليهما لزماه وعليه دم لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع على ما مر فصح الاحرام بهما والمراد بهذا الطواف طواف التحية وانه سنة وليس بركن حتى لا يلزمه بتركه شئ واذا لم يأت بما هو ركن يمكنه ان يأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج فلهذا لو مضى عليهما جاز وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم كفارة وجبر هو الصحيح لانه بان بافعال العمرة على افعال الحج من وجه ويستحب ان يرفض عمرته لان احرام الحج قد تأكد بشئ من اعماله بخلاف ما اذا لم يطف للحج واذا رفض عمرته يقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها

ونزد صاحبين رح درینصورت هیچ چیز براو لازم نمی آید بنا برانچه مذکور شده است ف درباب جنایت در حج ص وهرگاه چنین ست پس بنا بر مذهب ابی حنیفه رح حلق کردن بعد احرام دوم ونکردن آن هردو برابرست وبنا بر مذهب صاحبین رح حلق نمودن بعد از احرام دوم شرط لزوم دم ست۔ مسئله ۳: هرکه فراغت نماید از افعال عمره مگر حلق وپیش از حلق نمودن احرام نماید برای عمره دیگر پس براو دم لازم می آید بجهت احرام نمودن او برای عمره پیش از وقت آن چه او جمع نمود میان دو احرام عمره وآن مکروه است پس دم لازم خواهد شد واین دم برای جبر وکفاره است۔ مسئله ۴: هرکه احرام حج نماید وبعد از ان احرام عمره نماید هردو لازم میشود براو زیراچه جمع نمودن میان حج وعمره مشروعست در حق آفاقی وکلام در حق ویست پس او درینصورت قارن میگردد ولیکن طریق سنت را مرعی نداشت لهذا تارک سنت میشود واگر او وقوف بعرفات نماید درحالی که افعال عمره بجا نیاورده است پس عمره متروک میگردد زیراچه ادا نمودن عمره باینطور که افعال عمره را بعد از حج بعمل آرد غیر مشروعست ولیکن باید دانست که بمجرد متوجه شدن او بسوی عرفات عمره متروک نمی شود بلکه وقتی متروک میشود که او وقوف بعرفات نماید۔ مسئله ۵: هرکه طواف قدوم نماید برای حج وبعد از ان احرام عمره نماید وحج وعمره هردو را بجا آرد پس هردو لازم ست براو دم لازم می آید بجهت جمع نمودن او میان حج وعمره زیراچه جمع نمودن میان حج وعمره مشروعست بنا برانچه سابق مذکور شد پس درصورت مذکوره احرام هردو صحیحست زیراچه طواف قدوم سنت ست ورکن حج نیست لهذا اگر ترک کند آنرا کسی براو هیچ لازم نمی آید پس پیش از بجا آوردن رکن حج ممکن ست وی را که افعال عمره بجا آرد وبعد از ان حج نماید لهذا اگر درصورت مذکوره هردو را ادا نماید جائزست وبراو دم لازم می آید برای جمع نمودن میان حج وعمره وباید دانست که این دم برای جبر نقصان ست وهمین صحیح ست زیراچه او درینصورت بنا نموده است افعال عمره را بر افعال حج من وجه ومستحب ست وی را که درین صورت ترک نماید عمره را زیراچه احرام حج موکد شده است بسبب بجا آوردن بعض اعمال حج ف چه طواف قدوم را او بجا آورده است ص بخلاف آنکه طواف قدوم نموده باشد برای حج پس اگر ترک کند عمره را چنانچه مستحب ست باید که قضا کند آن را چه شروع دران صحیح شده است ودرینصورت براو دم لازم می آید برای ترک نمودن عمره

ومن اهل بعمرة فی یوم النحر اوفی ایام التشریق لزمته لما قلنا ویرفضها ای یلزمه الرفض لانه قد ادی رکن الحج فیصیر بانیا افعال العمرة علی افعال الحج من کل وجه وقد کرهت العمرة فی هذه الایام ایضا علی ما نذکر فلهذا یلزمه رفضها فان رفضها فعلیه دم لرفضها وعمرة مکانها لما بینا فان مضی علیها اجزاه لان الکراهة لمعنی فی غیرها وهو کونه مشغولا فی هذه الایام باداء بقیة اعمال الحج فیجب تخلیص الوقت له تعظیما وعلیه دم لجمعه بینهما اما فی الاحرام او فی الاعمال الباقیة قالوا وهذا دم کفارة ایضا وقیل اذا حلق للحج ثم احرم لا یرفضها علی ظاهر ما ذکر فی الاصل وقیل یرفضها احترازا عن النهی قال الفقیه ابو جعفر ومشائخنا علی هذا فان فاته الحج ثم احرم بعمرة او بحجة فانه یرفضها لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرة من غیر ان ینقلب احرامه احرام العمرة علی ما یاتیک فی باب الفوات ان شاء الله فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال فعلیه ان یرفضها کما لو احرم بعمرتین وان احرم بحجة یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیه ان یرفضها کما لو احرم بحجتین وعلیه قضاءها لصحة الشروع فیها ودم لرفضها بالتحلل قبل اوانه

مسئله ۶ اگر آفاقی احرام عمره نماید در روز عید یا در روزی از ایام تشریق پس آن عمره لازم میشود مر او را زیرا چه جمع نمودن میان حج وعمره مشروع ست در حق آفاقی ولیکن لازم ست وی را که ترک نماید این عمره را زیرا چه او ادا نموده است رکن حج را پس در عمرهٔ مذکوره بنای افعال عمره بر افعال حج لازم می آید من کل وجه ونیز عمره نمودن درین ایام مکروه است بنابر انچه مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی پس لازم ست وی را که ترک نماید این عمره را پس اگر ترک نماید آن را بر او دم لازم می آید بسبب ترک آن وهم واجبست بر او که قضای آن نماید بجهت آنکه جمع نمودن میان حج وعمره در حق او مشروع ست ومع هذا اگر بهر دو را بجا آرد هر دو ادا میشوند زیرا چه کراهیت دران لغیره است وآن اینست که او درین ایام مشغول میباشد باد ای باقی افعال حج پس ضرورست که آن وقت خالص باشد برای باقی افعال بجهت تعظیم حج وبر او دم لازم ست بجهت آنکه او جمع نموده است حج وعمره را در احرام یا در باقی افعال حج وفقها گفته اند که این دم نیز برای جبر نقصان ست زیرا چه جمع نمودن میان حج وعمره بطور مذکور خلاف سنت ست ص وبعضی گفته اند که اگر کسی حلق نماید برای حج وبعد ازان احرام عمره نماید ترک نکند آن عمره را بنا بر انچه فهمیده میشود از ظاهر عبارت مبسوط وبعضی گفته اند که ترک کند عمره را برای احتراز نمودن از چیزی که منهی ست وفقیه ابو جعفر گفته است که مشائخ ما رحمهم الله باین فتوی داده اند ۞ مسئله ۷ اگر فوت شود حج شخصے وبعد ازان احرام حج یا عمره نماید آن شخص پس باید که ترک کند آن را زیرا چه کسی که حج او فوت میشود لازم ست وی را که افعال عمره بجا آورده حلال شود بے آنکه احرام نماید برای عمره بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالے در باب فوائت پس اگر احرام نماید برای عمرهٔ دیگر لازم می آید که او جمع کرد میان دو عمره باعتبار افعال لهذا لازم ست وی را که آن عمره را ترک نماید چنانچه همین حکم ست در صورتی که احرام دو عمره نماید کسے وشخص مذکور اگر احرام حج نموده باشد لازم می آید که جمع کرد میان دو حج باعتبار احرام لهذا لازم ست مر او را که ترک نماید آن حج را چنانچه اگر احرام دو حج نماید کسے ولیکن بر شخص مذکور در صورت مذکوره قضاے آن حج یا عمره که ترک کرده است آن را واجب ست بجهت صحیح شدن شروع دران وهم بر او دم لازم ست بسبب ترک نمودن آن بحلال شدن پیش از وقت والله اعلم

باب الاحصار

واذا احصر المحرم بعدو او اصابہ مرض منعہ من المضی جاز لہ التحلل وقال الشافعی رہ لا یکون الاحصار الا بالعدو لان التحلل بالھدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ وبالاحلال یجو من العدو لا من المرض ولنا ان اٰیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع اھل اللغۃ فانھم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو والتحلل قبل اوانہ لدفع الحرج الاتی من قبل امتداد الاحرام والحرج فی الاصطبار علیہ مع المرض اعظم واذا جاز لہ التحلل یقال لہ اِبْعَثْ شَاۃً تذبح فی الحرم وواعد من تبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ ثم تحلل وانما یُبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان علی ما مر فلا یقع قربۃ دونہ فلا یقع بہ التحلل والیہ الاشارۃ بقولہ تعالی وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَکُمْ حَتّٰی یَبْلُغَ الْھَدْیُ مَحِلَّہٗ فان الھدی اسم لما یھدی الی الحرم وقال الشافعی رہ لا یتوقت بہ لانہ شرع

باب دربیان احصار **ف** وآن عبارت ست ازانکہ محرم را عارضہ از ادای حج درپیش شود کہ بسبب آن برای حج رفتن نتواند چون عدو و بیماری مثلاً و این محرم را محصر میگویند بفتح صاد **ص** **مسئلہ** محرم اگر محصر شود بسبب عدو یا بیمارے کہ مانع ست وی را از ادا نمودن حج پس جائز ست وی را کہ حلال شود و شافعی رح گفتہ است کہ احصار متحقق نمیشود مگر بسبب عدو زیراچہ حلال شدن بفرستادن ہدی مشروع نیست مگر در حق کسیکہ محصر شود برای تحصیل نجات از دست عدو و بسبب حلال شدن نجات می یابد از دست عدو نہ از بیماری **و** دلیل علماے ما این ست کہ لفظ احصار کہ در قرآن مجید آمدہ است اطلاق آن بر احصار بسبب بیماری صحیح ست باجماع چہ اہل لغت میگویند کہ احصار بسبب بیماری گفتہ میشود و بسبب عدو حصر گفتہ میشود و جواب شافعی رح این ست کہ حلال شدن پیش از وقت آن برای دفع حرج ست یعنی اگر محصر را حلال شدن جائز نباشد باید کہ او تا مدت دراز درحالت احرام بماند و این حرج ست **ف** و حلال شدن پیش از وقت آن مشروع شدہ است برای دفع این **ص** و درحالت احرام تا مدت دراز ماندن اشد حرج ست درحق بیمار و ہرگاہ جائز باشد محصر را حلال شدن پس باید او را کہ بفرستد گوسفندے را بدست شخصی برای ذبح کردن درحرم و بگوید آن شخص را کہ درفلان تاریخ این را درحرم ذبح کن و از شخص مذکور وعدہ آن بگیرد و بعد از ان **ف** ہرگاہ آن تاریخ بگذرد **ص** حلال شود و بدانکہ وجہ فرستادن آن گوسفند درحرم این ست کہ ذبح کردن این گوسفند قربت و عبادت ست **ف** و ذبح کردن گوسفند **ص** و ریختن خون آن معلوم نیست کہ عبادت شود مگر در زمان خاص و مکان خاص چنانچہ سابق مذکور شدہ است پس بدون آن زمان و مکان خاص ذبح آن قربت و عبادت واقع نخواہد شد و درصورتی کہ ذبح آن قربت واقع نشود حلال شدن بسبب آن متحقق نخواہد شد چنانچہ قول خدای تعالی در قرآن مجید کہ حلق نکنید سرہاے خود ہارا تا آن زمان کہ برسد ہدی بمحل خود بران دلالت می کند چہ ہدی اسم آن چیز ست کہ فرستادہ شود بسوی حرم و شافعی رح گفتہ است **ف** کہ ذبح آن گوسفند کہ درصورت احصار ست واجب ست **ص** و مقید و مخصوص **ف** بحرم **ص** نیست زیراچہ آن مشروع شدہ است

رخصة والتوقيت يُبطل التخفيف قلنا المراعى اصل التخفيف لا نهايته ويجوز الشاة لان المنصوص عليه الهدي والشاة ادناه وتجزيه البقرة والبدنة كما فى الضحايا وليس المراد بما ذكرنا بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بالقيمة حتى تشترى الشاة هنالك وتذبح عنه وقوله ثم تحلل اشارة الى انه ليس عليه الحلق او التقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف عليه ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه لانه عليه السلام حلق عام الحديبية وكان محصرا بها وامر اصحابه رض بذلك ولهما ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج فلا يكون نسكا قبلها وفعل النبي عليه السلام واصحابه ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصرام قال وان كان قارنا بعث بدمين لاحتياجه الى التحلل عن احرامين فان بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى فى احرام العمرة لم يتحلل عن احد منهما لان التحلل منهما شرع فى حالة واحدة ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا فى الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا فى يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء اعتبارا بهدي المتعة والقران وربما يعتبرانه بالحلق

بطريق رخصت براى تخفيف واگر مقيد شود ذبح كردن آن بحرم تخفيف حاصل نشود وعلماى ما در جواب اين ميگويند كه مقصود از ان مطلق تخفيف ست نه نهايت تخفيف ف وبسبب حلال شدن بفرستادن هدي مطلق تخفيف حاصل ست ص وبدانكه محصر را فرستادن هدي لازم ست خواه آن هدي گوسفند باشد يا شتر يا گاو وحاصل آنكه فرستادن گوسفند نيز جائز ست زيراچه در نص قرآن ذكر هدي آمده است وآن شامل ست مر گوسفند را نيز وبدانكه مراد از فرستادن گوسفند اين نيست كه گوسفند معين را بفرستد چه اين گاهے متعذر ميشود بلكه جائز ست وى را كه قيمت آن را بفرستد تا بآن قيمت گوسفندى را خريده در حرم ذبح كند شخص مذكور وبايد دانست كه بر محصر واجب نيست كه حلق يا قصر نمايد براى حلال شدن واين قول ابي حنيفه ومحمد رح است وابو يوسف رح ميگويد كه واجب ست بر او زيراچه پيغمبر صلى الله عليه وآله وسلم حلق نموده است ور سال حديبيه وامر كرد اصحاب خود را بآن ودران سال پيغمبر صلى الله عليه وسلم مع اصحاب خود محصر بودند ومعهذا اگر او حلق يا قصر نكند چيزى لازم نمى شود بر او نزد ابي يوسف رح ودليل طرفين رح اين ست كه قربت وعبادت شدن حلق معلوم نشده است مگر در صورتى كه مرتب بر افعال حج باشد پس بدون اداى حج قربت نخواهد شد وفعل نبے صلى الله عليه وسلم واصحاب وے براى آن بود كه تا ظاهر شود بر مردمان كه عزم آنها درست ومحكم ست براى برگشتن مسئله ۲ قارن اگر محصر شود پس لازم ست بر او كه دو هدي فرستد زيراچه او محتاج ست بانيكه حلال شود از دو احرام پس اگر يك هدي فرستد قارن تا كه حلال شود از احرام حج وباقى ماند در حالت احرام عمره حلال نمى شود از هيچ يكے از دو احرام زيراچه حلال شدن از هر دو احرام درين حالت مشروع ست مسئله ۳ جائز نيست ذبح كردن هدي احصار مگر در حرم وجائز ست ذبح نمودن آن پيش از روز عيد نزد ابي حنيفه رح وصاحبين رح گفته اند كه جائز نيست ذبح نمودن دم احصار مر محصر را مگر در روز عيد ف در صورتيكه احصار او از حج باشد ص واگر احصار او از عمره باشد پس جائز ست وى را ذبح نمودن آن هر وقتيكه خواهد ودليل صاحبين رح اين ست كه دم احصار حج مانند دم تمتع وقران ست ف وذبح نمودن دم تمتع وقران جائز نيست پيش از روز عيد ص ونيز ذبح نمودن دم احصار مذكور

اذ كل واحد منهما محلل ولابی حنيفة رہ انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات بخلاف
دم المتعة والقران لانه دم نسك وبخلاف الحلق لانه فی اوانه لان معظم افعال الحج وهو الوقوف ينتهی به قال والمحصر
بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة هكذا روى عن ابن عباس وابن عمر رض ولان الحجة تجب قضاءها لصحة الشروع والعمرة لما انه فی معنی
فائت الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء والاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك رہ لا يتحقق لانها لا تتوقت ولنا ان النبی عليه
السلام واصحابه رض احصروا بالحديبية وكانوا عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود فی احرام العمرة واذا تحقق الاحصار
فعليه القضاء اذا تحلل كما فی الحج وعلى القارن حج وعمرتان اما الحج واحداهما فلما بينا والثانية لانه خرج منها بعد صحة الشروع
فان بعث القارن هديا وواعدهم ان يذبحوه فی يوم بعينه ثم زال الاحصار فان كان لا يدرك الحج والهدی لا يلزمه
ان يتوجه بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدی لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الافعال وان توجه ليتحلل بافعال العمرة

سبب حلال شدن ست مانند حلق وحلق جائز نیست پیش از روز عید ودلیل ابی حنیفه رح انیست که دم احصار واجبست
بطریق کفاره ف وجبر نقصان لهذا ص خوردن گوشت جائز نیست محصر را پس ذبح نمودن آن مختص خواهد شد بمکان نه
بزمان مانند جمله دمهاے کفاره بخلاف دم تمتع وقران چه آن دم کفاره نیست وبخلاف حلق چه حلال شدن بسبب آن در
وقت خود ست ومعظم افعال حج که وقوف بعرفات ست منتهی میشود بآن ف ودرین حال حلال شدن بسبب ذبح نمودن دم احصار
پیش از وقت آنست پس قیاس این بر حلق مع الفارق ست ص مسئله ۴ محصر از حج اگر حلال شود پس براو لازم میشود
حج وعمره بجهت آنکه چنین مرویست از ابن عباس وابن عمر رض وبجهت آنکه حج واجب می شود بطریق قضا وبرای صحت شروع دران
عمره واجب میشود براو بجهت آنکه او مانند کسی ست که حج او فوت شده باشد مسئله ۵ بر محصر از عمره واجب نیست مگر قضای آن
وبدانکه احصار از عمره متحقق میشود نزد علمای ما وامام مالک رح میگوید که متحقق نمیشود زیراچه عمره موقت نیست ودلیل علمای ما انیست
که پیغمبر صلی الله علیه وسلم واصحاب وی محصر شده بودند در حدیبیه وآنها احرام عمره نموده بودند فقط ودوم انیست که در صورت احصار
از حج حلال شدن مشروع شده است بسبب دفع حرج واین سبب موجود است در احرام عمره وهرگاه ثابت شد که احصار از عمره متحقق
میشود پس در صورتیکه احصار از ان متحقق شود در حق کسی قضای آن براو واجب خواهد شد وقتیکه حلال شود چنانچه در صورت احصار از حج
قضای حج واجب میشود مسئله ۶ قارن اگر محصر گردد پس براو یک حج ودو عمره لازم می آید اما لزوم یک حج ویک عمره پس آن
بنابر وجهی ست که سابق مذکور شد واما لزوم عمره دیگر پس آن بجهت آنست که او از حج وعمره بیرون شده است بعد از انکه شروع نمودن
او دران صحیح شده بود مسئله ۷ قارن اگر فرستد هدی را بدست شخصی ووعده بگیرد از و باینکه در فلان روز ذبح خواهد کرد آن را
بعد از ان زائل شود احصار پس اگر زائل شود احصار در وقتیکه دران انقدر فرصت نباشد که ادا نماید حج را ودریابد هدی را پس درینصورت
لازم نیست براو که متوجه شود برای ادای حج زیراچه انچه مقصود از انست درینصورت حاصل نمیشود بلکه باید که صبر کند تا آن زمان که
حلال گردد بسبب ذبح نمودن هدی که فرستاده است آن را ومعهذا اگر متوجه شود باراده اینکه افعال عمره بجا آورده حلال خواهد شد

له ذلك لانه فائت الحج وان كان يدرك الحج والهدى لزمه التوجه لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف واذا ادرك هديه صنع به
ما شاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه وان كان يدرك الهدى دون الحج يتحلل لعجزه عن الاصل وان كان يدرك الحج
دون الهدى جاز له التحلل استحسانا وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن
يدرك الحج يدرك الهدى وانما يستقيم على قول ابي حنيفة رح وفي المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر وجه القياس
وهو قول زفر رح انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى ووجه الاستحسان انا لو
الزمناه التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يديه الهدى ليذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة المال
كحرمة النفس وله الخيار ان شاء صبر في ذلك المكان او في غيره ليذبح عنه فيتحلل وان شاء
توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل لانه اقرب الى الوفاء بما وعد ومن

پس این جائزست وی را زیراچه حج او فوت شده است ف وکسیکه حج او فوت میشود افعال عمره بجا آورده حلال میشود ص واگر احصار او
زائل گردد در وقتیکه دران ادای حج و ادراک هدی تواند کرد لازم میشود براو که متوجه شود برای ادای حج زیراچه عجزی که بسبب مانع از ادای
حج عارض شده بود زائل گشت پیش از انکه خلف وعوض آنرا بعمل آورده باشد پس درینصورت هرگاه روانه شود و هدی خود را سلامت یابد
پس آن را هرچه خواهد کند زیراچه آن هدی ملک اوست وآنرا برای مقصودی معین نموده بود که استغنا از ان حاصل گشت واگر
احصار او زائل گردد در وقتیکه دران ادراک هدی تواند کرد نه ادای حج پس درینصورت حلال خواهد شد بسبب عجز او از ادای
اصل واگر احصار او زائل گردد در وقتیکه دران ادای حج تواند کرد نه ادراک هدی باین طور که وعده گرفته باشد از برندهٔ هدی که
ذبح کند آنرا بتاریخ هفتم شهر ذی حجه پس درینصورت نیز جائزست وی را که حلال شود بنابر استحسان وزفر رح گفته است که درینصورت
وی را جائز نیست که حلال شود وهمین موافق قیاس ست زیراچه او درینصورت قادرست بر اصل که حج ست پیش از
حاصل کردن مقصود از بدل که هدی ست وباید دانست که این تقسیم وترویدیکه مذکور شد بنابر قول صاحبین رح درست
نمی شود در حق کسیکه محصر باشد از حج زیراچه ذبح نمودن دم احصار حج نزد او شان جائز نیست مگر در روز عید پس هرکه خواهد یافت
حج را خواهد یافت هدی را نیز وجز این نیست که تقسیم مذکور درست میشود در حق محصر مذکور بنابر قول ابی حنیفه رح و در حق محصر از عمره
درست ست بالاتفاق چه ذبح نمودن دم احصار از عمره موقت نیست بروز عید بالاتفاق وباید دانست که وجه استحسان اینست که درصورت
مذکور اگر لازم گردانیده شود براو که متوجه شود برای ادای حج هر آئینه مال او ضائع خواهد شد زیراچه شخصی که بدست او هدی فرستاده است
ذبح خواهد کرد آنرا بیفائده چه مقصود از ان حاصل نخواهد شد وحرمت مال مانند حرمت ذات انسانست وباید دانست که درصورت
مذکوره محصر مذکور مختارست اگر خواهد صبر کند در مکانیکه محصر شده است دران یا در غیر آن تا آن زمان که هدی ذبح کرده شود
از جانب او پس او درین هنگام حلال گردد واگر خواهد متوجه شود بسوی ادا نمودن عبادتی که التزام آن نموده بود بسبب
احرام وادا نماید آن را واین افضل ست چه درین وفا نمودن چیزیست که وعدهٔ آن نموده بود مسئله ۸ هرکه بعد از

وقف بعرفة ثم احصر لا یکون محصرا لوقوع الامن عن الفوات ومن احصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل وان قدر على احدهما فليس بمحصر اما على الطواف فلان فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل واما على الوقوف فلما بينا وقد قيل في هذه المسئلة خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف رح والصحيح ما اعلمتك من التفصيل

باب الفوات

ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج لما ذكرنا ان وقت الوقوف يمتد اليه وعليه ان يطوف ويسعى ويتحلل ويقضي الحج من قابل ولا دم عليه لقوله عليه السلام من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليتحلل بعمرة وعليه الحج من قابل والعمرة ليست الا الطواف والسعي ولان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا باداء احد النسكين كما في الاحرام المبهم وههنا عجز عن الحج فتعين عليه العمرة

وقوف بعرفات محصر گردد پس او در حقیقت محصر نیست زیراچه درین هنگام بسبب احصار حج او فوت نمی شود **مسئله ۹** هرکه محصر شود در مکه بسبب احصار طواف خانهٔ کعبه و وقوف بعرفات نتواند کرد پس او محصرست زیراچه در حق او متعذرست اتمام حج پس او مانند کسی ست که محصر شود در زمین حل و اگر او قادر باشد بر یکی از طواف و وقوف بعرفات پس درین دو صورت او محصر نیست اما در صورت اول پس بجهت آنکه فائت الحج حلال میشود بسبب طواف و در صورتی که قادر نباشد بر طواف پس دم قائم مقام آن میشود و درین صورت بسبب دم حلال میشود ف واصل همان طواف ست در حق او و هرگاه او بر طواف قادر باشد محصر نخواهد شد **ص** و امادر صورت دوم پس بنا بر وجهی ست که در مسئله اول مذکور شد و بعضے گفته اند که درین مسئله اختلاف ست میان ابی حنیفه و میان ابی یوسف رح **ف** باین طور که امام ابو حنیفه رح میگوید که محرم محصر نمیشود در حرم و ابو یوسف رح میگوید که اگر عدو غالب شود بر مکه حتے که حائل شود عدو میان محرم و میان خانهٔ کعبه پس درینصورت احصار متحقق میشود و لیکن این بیان اختلاف صحیح نیست **ص** و صحیح همانست که اول مذکور شد والله اعلم

باب در بیان فوت شدن حج **مسئله ۱** هرکه احرام حج نماید و بعد از ان اتفاق وقوف بعرفات نیافتد تا فجر روز عید پس حج او فوت میشود بجهت آنکه سابق مذکور شده است که وقت وقوف بعرفات تا فجر روز عیدست و درین هنگام برو واجب ست که طواف خانهٔ کعبه و سعی میان صفا و مروه نموده حلال شود و در سال آینده قضای حج نماید و برا و دم لازم نیست بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرکرا وقوف بعرفات اتفاق نشود و در شب عید نیز وقوف بعرفات اتفاق نیافتد پس حج او فوت میشود و لازم ست وی را که عمره نموده حلال شود و در سال آینده حج نماید و عمره عبارتست از طواف و سعی و بجهت آنکه هرگاه احرام صحیح و منعقد گردد پس خروج ازان متصور نیست مگر باداى حج یا عمره چنانکه اگر کسی احرام مبهم کند **ف** و در تلبیه گوید اللهم لبیک و تعیین حج و عمره ننماید و در دل هم نیت یکی ازان دو نکند پس خروج او از احرام متصور نمی شود مگر باداى یکی از دو نسک **ص** و در صورت مذکوره اداى حج متصور نیست پس اداى عمره براو لازم ست

ولادم علیه لان التحلل وقع بافعال العمرة فکانت فی حق فائت الحج بمنزلة الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینهما والعمرة لاتفوت وهی جائزة فی جمیع السنة الا خمسة ایام یکره فیها فعلها وهی یوم عرفة ویوم النحر وایام التشریق لما روی عن عائشة رض انها کانت تکره العمرة فی هذه الایام الخمسة ولان هذه ایام الحج فکانت متعینة له وعن ابی یوسف رہ انه لا تکره فی یوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لا قبله والاظهر من المذهب ما ذکرناه ولکن مع هذا لو اداها فی هذه الایام صح ویبقی محرما بها فیها لان الکراهة لغیرها وهو تعظیم امر الحج وتخلیص وقته له فیصح الشروع والعمرة سنة وقال الشافعی رہ فریضة لقوله علیه السلام العمرة فریضة کفریضة الحج ولنا قوله علیه السلام الحج فریضة والعمرة تطوع ولانها غیر موقتة بوقت وتتادی بنیة غیرها کما فی فائت الحج وهذه امارة النفلیة وتاویل ما رواه انها مقدرة باعمال کالحج اذ لا تثبت الفرضیة مع التعارض فی الآثار قال وهی الطواف والسعی وقد ذکرناه فی باب التمتع والله اعلم بالصواب

باب الحج عن الغیر

الاصل فی هذا الباب ان الانسان له ان یجعل ثواب عمله لغیره صلوة او صوما او صدقة او غیرها عند اهل السنة والجماعة لما روی عن النبی علیه السلام

دم لازم نیست زیراچه او حلال شد بسبب افعال عمره وافعال عمره در حق او که فائت الحج ست بمنزله دم ست در حق محصر پس جمع نموده نمیشود میان آن هر دو ف اعنی افعال عمره ودم ص **مسئله ۲** عمره فوت نمیشود چه آن جائزست در جمیع ایام سال مگر پنج روز از ایام سال وآن پنج روز روز عرفه وعید اضحی وسه روز ایام تشریق ست چه درین روزها عمره مکروه است بجهت آنکه مرویست که عائشه رض مکروه داشته است عمره را درین روزهای پنجگانه وبجهت آنکه این روزها ایام حج ست پس این روزها برای حج متعین ست وازابی یوسف رح مرویست که او مکروه نمی داشت عمره را در روز عرفه پیش از وقت زوال زیراچه وقت رکن حج میرسد بعد از وقت زوال در روز عرفه نه قبل از ان ومذهب ظاهر همانست که اول مذکور شد ولیکن معهذا اگر عمره کند کسی درین روزها صحیح میشود واو محرم میماند برای عمره درین روزها زیراچه کراهت آن درین روزها لغیره است بجهت تعظیم امر حج وهم بجهت آنست که این ایام وقت حج ست پس باید که خالصا برای حج باشد پس شروع او با کراهیت صحیح خواهد بود **مسئله ۳** عمره سنت ست وشافعی رح گفته است که فرض ست زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که عمره فرض ست مانند حج ودلیل علمای ما انیست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که حج فرض است وعمره نفل ست ودوم انیست که عمره موقت نیست وبه نیت غیر او اکرده میشود چنانچه در صورتی که فوت شود هیچکس را حج ف چه او درین صورت عمره می نماید بنا برانچه مذکور شد حال آنکه وی را نیت حج بود نه نیت عمره ص واین احکام دلالت میکند برانکه عمره نفل ست وحدیثی که شافعی رح آورده است که عمره فرض ست مانند حج پس جواب آن انیست که میان این حدیث ومیان حدیثی که علمای ما آورده اند تعارض ست وباوجود این تعارض فرضیت ثابت نخواهد شد پس تاویل آن ضرورست وتاویل آن این ست که فرض بمعنی تقدیرست در حدیث مذکور یعنے اعمال عمره مقدرست مانند اعمال حج **مسئله ۴** عمره عبارت ست از طواف خانه کعبه وسعی نمودن میان صفا ومروه چنانچه مذکور شد در باب تمتع والله اعلم

باب دربیان حج نمودن انسان از جانب غیر **مسئله ۱** قاعده ف نزد اهل سنت وجماعت ص انیست که جائزست مرانسان راکه بگرداند ثواب عمل خود را برای غیر خواه آن عمل روزه باشد یا نماز یا صدقه باشد یا غیر آن ووجه جواز آن انیست که پیغمبر صلعم

بیغ

انه ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ جعل تضحية احد الشاتين لامته والعبادات انواع مالية محضة كالزكوة وبدنية محضة كالصلوة ومركبة منهما كالحج والنيابة تجرى فى النوع الاول فى حالتى الاختيار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب ولا تجرى فى النوع الثانى بحال لان المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل به وتجرى فى النوع الثالث عند العجز للمعنى الثانى وهو المشقة بتنقيص المال ولا تجرى عند القدرة لعدم اتعاب النفس والشرط العجز الدائم الى وقت الموت لان الحج فرض العمر وفى الحج النفل تجوز الانابة حالة القدرة لان باب النفل اوسع ثم ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الاخبار الواردة فى الباب كحديث الخثعمية فانه عليه السلام قال فيه حجى عن ابيك واعتمرى وعن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللأمر ثواب النفقة لانه عبادة بدنية وعند العجز اقيم الانفاق مقامه كالفدية فى باب الصوم **قال** ومن امره رجلان

قربانی نمود دو قچقار املح یکی را برای ذات خود و دیگری را برای امت خود که ایمان آورده باشند بوحدانیت خدای تعالی و برسالت پیغمبر او صلی الله علیه وسلم پس ازین معلوم شد که انسان را گردانیدن ثواب عمل خود برای غیر جائز ست چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بامت خود بخشید ثواب قربانی نمودن قچقار را که عمل وی ست و باید دانست که عبادات بر چند نوع ست یکی عبادت مالی فقط چون اداء زکوة مال دوم عبادت بدنی فقط چون نماز سوم عبادتی ست که ببدن و بمال هر دو تعلق دارد چون حج و در نوع اول نیابت جاری ست در هر دو حال یعنی در حالت صحت و اختیار و در حالت ضرورت و بیماری زیرا چه مقصود از عبادت مالی دادن مال ست و آن حاصل میشود از فعل نائب نیز و در نوع دوم نیابت جاری نیست در هیچ حال زیرا چه مقصود از ان رنج و مشقت دادن ست بر نفس و آن حاصل نمیشود از فعل نائب و در نوع سوم نیابت جاری میشود در وقت عجز و ضرورت و جاری نمیشود در وقت قدرت زیرا چه در ان جهت مالی و جهت بدنی هر دو متحقق ست پس در ان در حالت عجز نیابت جاری خواهد شد بنا بر جهت اول و جاری نخواهد شد در حالت قدرت بنا بر جهت دوم و باید دانست که شرط جواز حج نمودن انسان از جانب غیر اینست که آن غیر همیشه عاجز باشد تا دم مرگ زیرا چه حج نمودن در تمامی عمر یکبار فرض ست پس وقت آن تمام عمر ست **ف** پس عجز از ان متحقق نمیشود مگر وقتیکه حالت عجز ممتد شود تا دم مرگ **ص مسئله ۲** در حج نفل نیابت جائز ست در حالت قدرت نیز زیرا چه در باب نفل وسعت ست و بعد از ان باید دانست که محمد رح میگوید که در صورتی که حج نماید انسان از جانب غیر حج واقع میشود از حج کننده و ثواب نفقه آن میشود مر آن غیر را که امر کرده است آن انسان را بحج نمودن از جانب او و عین حج از جانب آن غیر واقع نمیشود زیرا چه حج عبادت بدنی ست و در صورت عجز انفاق یعنی خرج دادن قائم مقام حج نموده میشود مانند فدیه در باب روزه **ف** پس ساقط میشود حج از ذمهٔ امر کننده **ص** و ظاهر روایت اینست که در صورت مذکوره حج واقع میشود از جانب آن غیر زیرا چه برین دلالت میکند احادیثی که درین باب وارد شده است چون حدیث خثعمیه چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است خثعمیه را که حج بکن از جانب پدر خود و عمره بکن از جانب او **مسئله ۳** اگر شخصی را امر کنند دو کس

ان یحج عن کل واحد منهما حجة فاهل بحجة عنهما فهی عن الحاج ویضمن النفقة لان الحج یقع عن الآمر حتی لا یخرج الحاج عن حجة الاسلام وکل واحد منهما امره ان یخلص الحج له من غیر اشتراك ولا یمکن ایقاعه عن احدهما لعدم الاولویة فیقع عن المأمور ولا یمکنه ان یجعله عن احدهما بعد ذلك بخلاف ما اذا حج عن ابویه فان له ان یجعله عن احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما اولهما فیبقی علی خیاره بعد وقوعه سببا لثوابه وهنا یفعل بحکم الامر وقد خالف امرهما فیقع عنه ویضمن النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة الامر الی حج نفسه وان ابهم الاحرام بان نوی عن احدهما غیر عین فان مضی علی ذلك صار مخالفا لعدم الاولویة وان عین احدهما قبل المضی فکذلك عند ابی یوسف وهو القیاس لانه مامور بالتعیین والابهام یخالفه فیقع عن نفسه بخلاف ما اذا لم یعین حجة او عمرة حیث کان له ان یعین ما شاء لان الملتزم هناك مجهول

بانیکه از جانب هر واحد از انها حج فرض نماید و از جانب هر دو کس احرام حج نماید پس درینصورت آن حج واقع میشود از جانب آن حج کننده ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص زیراچه هر واحد از آنها امر کرده بود مر آن شخص را بانیکه حج نماید از جانب او ف فقط و بگرداند آن حج را برای وی ص خالصا بغیر اشتراک ف و شخص مذکور مخالفت آن نمود ص و ممکن نیست که آن حج واقع شود از جانب یکی ازان دو کس چه یکی اولی نیست از دیگر ف پس بالضرورة ص از جانب مامور واقع خواهد شد و بعد ازان اگر خواهد آن شخص که بگرداند آن حج را برای یکی ازان دو کس پس آن نیز ممکن نیست بخلاف آنکه اگر شخصی حج نماید از جانب پدر و مادر هر دو چه آن شخص را میرسد که بگرداند آن حج را برای یکی از مادر و پدر زیراچه این شخص تبرع کننده است در حق مادر و پدر بسبب گردانیدن ثواب عمل خود برای مادر و پدر ف پس او مختار است درینکه بخشد ثواب عمل خود را بهر کدام که خواهد از مادر و پدر ص پس اختیار او باقی خواهد ماند بعد از تحقق عمل که سبب ثواب ست و درصورتی که کلام دران ست شخص مذکور حج نموده است بحکم آن دو کس ف و بامر آنها ص و هرگه مخالفت امر آنها کرد پس آن حج ازو واقع خواهد شد ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص و درینصورت شخص مذکور ضامن نفقه میشود برای هر واحد از انها اگر خرج نموده باشد ف در راه حج ص مال آنها را زیراچه او خرج کرده است مال امر کننده را در حج خود و اگر شخص مذکور احرام مبهم نماید بانیطور که احرام حج نماید از جانب یکی ازان دو کس بغیر تعیین ف یعنی احرام حج از جانب یک کس مبهم نماید ص پس درینصورت اگر باین احرام مبهم حج نماید آن حج از جانب او واقع میشود ف نه از جانب هیچ کس از آنها ص چه یکی اولی نیست از دیگری و اگر پیش از تمام حج معین نماید حج را برای یکی پس این جائز ست بنا بر استحسان نزد طرفین رحمهما الله و نزد ابی یوسف درینصورت نیز حج او واقع میشود از جانب آن شخص ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص و همین موافق قیاس ست زیراچه شخص مذکور مامور بود بحج نمودن برای معین و مبهم مخالف معین ست ف و هرگاه شخص مذکور مخالف امر آنها کرد ص پس آن حج از جانب او واقع خواهد شد ف نه از جانب آنها ص بخلاف آنکه اگر شخصی احرام مبهم نماید بانیطور که در احرام خود تعیین حج یا عمره ننماید چه درینصورت آن شخص را میرسد که آن احرام را معین نماید برای هر کدام که خواهد ف از حج و عمره ص زیراچه درینصورت امری که التزام آن نموده است آن شخص مجهول ست

وههنا المجهول من له الحق وجه الاستحسان ان الاحرام شرع وسيلة الى الافعال لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطا بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام لان المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا قال فان امره غيره ان يقرن عنه فالدم على من احرم لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمأمور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه وهذه المسئلة تشهد بصحة المروى عن محمد رح ان الحج يقع عن المأمور وكذلك ان امره واحد بان يحج عنه والأخر بان يعتمر عنه واذنا له بالقران فالدم عليه لما قلنا ودم الاحصار على الامر وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف على الحاج لانه وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه فيكون الدم عليه ولهما ان الأمر هو الذى ادخله فى هذه العهدة فعليه خلاصه فان كان يحج عن ميت فاحصر فالدم فى مال الميت عندهما خلافا لابى يوسف رح ثم قيل هو

ودر صورتے که کلام در ان ست صاحب حق مجهول ست ووجه استحسان اینست که احرام مشروع ست براین وجه که وسیله افعال حج ست ومقصود بنفسه نیست واحرام مبهم وسیله آن میتواند شد بواسطه تعیین پس احرام مبهم معتبر خواهد شد در صورت مذکوره بخلاف آنکه اگر تمام نماید افعال حج را با حرام مبهم ف وبرای یک کس معین نکند وبعد ازان بخواهد که معین نماید آنرا برای یک کس ازان دو کس چه این جائز نیست ص زیرا چه حجی که ادا نموده شد ف با حرام مبهم ص صلاحیت این ندارد که ف بعد ازان ص معین نموده شود ف برای یکی ازان دو کس ص پس ثابت شد که درینصورت حج شخص مذکور مخالف امر آن کسانست ف لهذا آن حج از جانب شخص مذکور واقع خواهد شد نه از جانب آن کس ص مسئله ۴ اگر کسے امر کند به شخصی بانیکه قران نماید از جانب او پس درینصورت دم قران واجب میشود بر شخص مذکور که مامور ست زیرا چه دم قران واجب شده است بطریق شکرانه بر توفیق جمع نمودن میان دو نسک واین جمع نمودن میان دو نسک فعل مامور ست فقط چه او جمع مینماید میان آن هر دو ف نه آمر ص وباید دانست که این مسئله دلالت میکند بر صحت آنچه از محمد رح مرویست که حج از مامور واقع میشود ف چنانچه سابق مذکور شده است ص مسئله ۵ اگر امر کند انسانی را دو کس برین وجه که یکی امر کند وی را بانیکه حج نماید از جانب او ودیگر امر کند وی را بانیکه عمره نماید از جانب او وهر دو اذن قران بدهند وی را پس درینصورت دم واجب میشود بر انسان مذکور ف زیرا چه او درینصورت قران مینماید پس قران بر او واجب خواهد شد ص بنابر آنچه در مسئله سابق مذکور شد مسئله ۶ اگر امر کند کسی بکسی بحج نمودن از جانب خود پس درینصورت اگر محصر شود مامور پس دم احصار بر آمر ست واین نزد طرفین رح ست وابو یوسف رح گفته است که این دم بر محصر مذکور ست زیرا چه وجوب دم احصار برای دفع ضرر ست واین ضرر عبارتست از امتداد احرام واین ضرر راست در حق محرم محصر پس دم احصار بر او واجب خواهد شد ودلیل طرفین رح اینست که درصورت مذکوره آمر مذکور آن مامور را درین ضرر انداخته است پس بر آمر ست که خلاص کند وی را ازین ضرر مسئله ۷ اگر کسی احرام حج نماید از جانب میت وبعد ازان محصر گردد پس دم احصار درینصورت واجب میشود در مال میت نزد طرفین رح بر خلاف قول ابی یوسف رح وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که در صورت مذکوره دم مذکور

من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرھا وقیل من جمیع المال لانہ وجب حقاً للمامور فصار دیناً ودم الجماع علی الحاج لانہ دم جنایۃ وھو الجانی عن اختیار ویضمن النفقۃ معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ لان الصحیح ھو المامور بہ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ باختیارہ اما اذا جامع بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ لحصول مقصود الامر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا

ومن اوصی بان یحج عنہ فاحجوا عنہ رجلا فلما بلغ الکوفۃ مات او سرقت نفقتہ وقد انفق النصف یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی وھذا عند ابی حنیفۃ رہ وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول فالکلام ھھنا فی اعتبار الثلث وفی مکان الحج اما الاول فالمذکور قول ابیحنیفۃ رہ اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شیئ والا بطلت الوصیۃ اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ وعند ابی یوسف رہ یحج عنہ بما

از ثلث مال میت دادہ میشود زیراچہ آن صلہ است مانند زکاۃ وغیرہ ف چہ صلہ عبارت ست از دادن مال بغیر عوض مال چون نذر وکفارہ ص وبعضی گفتہ اند کہ آن دادہ میشود از جمیع مال میت زیراچہ دادن آن واجب شدہ است در مال میت بجہت حق مامور پس آن دین شد ف ودین میت از جمیع مال او ادا نمودہ میشود ص مسئلہ ۸ اگر مامور بحج از جانب غیر بعد از احرام جماع نماید پس دم بر مامور مذکور واجب میشود زیراچہ این دم بسبب جنایت ست و مامور مذکور باختیار خود جنایت کردہ است و مامور مذکور ضامن نفقہ میشود برای آمر اگر او جماع نمودہ باشد پیش از وقوف بعرفات زیراچہ او بسبب جماع نمودن پیش از وقوف بعرفات فاسد کرد حج را او مامور نبود مگر بحج صحیح بخلاف آنکہ اگر فوت شود حج بغیر اختیار او چہ درینصورت او ضامن نفقہ نمیشود بجہت آنکہ باختیار او حج فوت نشدہ است واگر جماع نماید بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نمیشود ف ولہذا درینصورت ص او ضامن نفقہ نمیشود برای آمر چہ مقصود آمر درنصورت حاصل ست ولیکن دم لازم می آید بر مامور مذکور بنا بر وجہی کہ مذکور شد وہمچنین واجبست بر مامور جمیع دمہا کہ واجب میشود بطریق کفارہ جنایت بنا بر آنچہ مذکور شد مسئلہ ۹ ہر کہ وصیت کرد باینکہ حج نمودہ شود از جانب او پس وارثان او مقرر نمودہ اند شخصے را برای آنکہ حج نماید از جانب او وبعد ازان ہرگاہ رسید آن شخص بکوفہ مرد یا مالی کہ بوی دادہ بود برای حج دزد برد آنرا حال آنکہ آن شخص نصف آن مال را خرچ نمودہ بود پس درین صورت باید کہ شخص دیگر را مقرر نماید کہ او برای حج رود واز جانب میت از خانۂ میت و خرچ او دادہ شود از ثلث مال میت کہ باقی ست واینکہ مذکور شد نزد ابی حنیفہ رہ ست وصاحبین رح گفتہ اند کہ درصورت مذکورہ وارثان میت مذکور را لازم ست کہ بفرستند شخصے را برای حج نمودن از جانب میت مذکور بر نوعیکہ آن شخص برای حج رود از مکانی کہ مامور اول در انجا مردہ است ولیکن نزد محمد رح خرچ آن دادہ میشود از مالیکہ باقی ماندہ است از مالی کہ بمامور اول دادہ شدہ بود اگر ازان مال چیزی باقی ماندہ باشد واگر چیزی ازان باقی نماندہ باشد پس درین صورت وصیت مذکورہ باطل میشود بنا بر قیاس این برصورتیکہ موصی معین نماید مقدار مال را برای حج وآن مال خرچ شود باقی نماند ف چہ درینصورت وصیت او باطل میگردد پس ہمچنین در اینجا نیز ص چہ تعیین نمودن وصی مقدار مال را برای حج مانند معین نمودن موصی ست ونزد ابی یوسف رح خرچ آن دادہ میشود از مالی کہ

بقی من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ الوصیة ولابی حنیفة ان قسمة الوصی وعزله المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجه الذی سماه الموصی لانه لاخصم له لیقبض ولم یوجد فصار کما اذا هلک قبل الافراز والعزل فیحج بثلث ما بقی واما الثانی فوجه قول ابی حنیفة رح وهو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا قال علیه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلث الحدیث وتنفیذ الوصیة من احکام الدنیا فبقیت الوصیة من وطنه کان لم یوجد الخروج وجه قولهما وهو الاستحسان ان سفره لم یبطل لقوله تعالی ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله ورسوله الایة وقال علیه السلام من مات فی طریق الحج کتب له حجة مبرورة فی کل سنة واذا لم یبطل سفره اعتبرت الوصیة من ذلک المکان واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسه ویبتنی علی ذلک المامور بالحج

باقی مانده است از ثلث جمیع مال میت ف که از ان خرج داده شده بود بمامور اول ص زیرا چه ثلث جمیع مال محل نفاذ وصیت ست و دلیل ابی حنیفه رح انیست که قسمت نمودن وصی مال میت را و علحده نمودن مقداری را از ان برای حج نمودن از جانب او صحیح نیست مگر وقتیکه خرج نماید آنرا در وجهی که مقرر نموده بود آنرا موصی زیرا چه کسی خصم نیست در ان مال تا قبض کند آنرا و در صورت مذکوره آنمقدار مال که آن را بمامور اول داده بود وصی خرج نشد در وجهی که موصی آنرا مقرر نموده بود پس چنان شد که مال هلاک شود پیش از انکه علحده نماید آنرا وصی برای خرج حج در نصورت حج نموده میشود از جانب میت از ثلث مالیکه باقی ست همچنین در ینجا نیز خرج داده خواهد شد از ثلث مال میت که باقی ست ف بعد از مردن مامور اول وبعد از خرج نمودن او مقداری را که خرج کرد آن را مامور اول ص باید دانست که اختلاف میان علمای ما در دو مقام ست یکی در اعتبار ثلث مال و دوم در مکانی که از انجا برای حج رود مامور دوم و اختلاف آنها در مقام اول مع دلیل هریک بیان نموده شد واما دلیل قول ابی حنیفه رح در مقام دوم پس آن این ست که هر قدر سفر که مامور اول نموده بود در صورت مذکوره بسبب مردن او باطل گشت در حق احکام دنیا زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگاه می میرد انسان منقطع میگردد عمل او مگر سه چیز باقی میماند الی آخر الحدیث ویکی از ان سه چیز وصیت است پس وصیت میت مذکور در صورت مذکوره باقیست و او وصیت کرده بود بانیکه حج نماید ف از جانب او بانیطور که شخصے را برای ص حج از وطن او ف فرستند ص پس چنان شد که در صورت مذکوره کسی برای حج نمودن از جانب او اصلا نرفته است و همین موافق قیاس ست و وجه قول صاحبین رح ف در مقام دوم ص انیست که آنمقدار سفر که مامور اول نموده بود باطل نگشته ست بجهت آنکه خدا تعالی فرموده است که هر که بیرون شود از خانهٔ خود بنیت آنکه هجرت نماید بسوی خدا و رسول خدا صلی الله علیه وسلم ف وبعد از ان بمیرد پس اجر او بر خداست ص وبجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که بمیرد در راه حج نوشته میشود برای او ثواب حج مقبول در هر سال و هرگاه باطل نشد مقدار سفر مذکور پس اعتبار نموده خواهد شد وصیت مذکوره از مکانیکه رسیده بود دران مامور اول و این استحسانست و باید دانست که این خلاف و صورت مذکوره مبنی ست بر اختلاف آنها در صورتیکه انسان احرام حج نماید برای خود وبعد از ان در مکانی رسیده بمیرد ف پس درین صورت ابو حنیفه رح میگوید که از جانب او حج نموده شود از خانهٔ او بنطور که شخصی را فرستاده میشود از خانهٔ او تا حج نماید از جانب او و صاحبین رح میگویند که فرستاده میشود شخصی را از مکانیکه دران مرده است تا آن شخص حج نماید از جانب او

قال ومن اهل بحجة عن ابويه يجزيه ان يجعل عن احدهما لان من حج عن غيره بغير اذنه فانما يجعل ثواب حجه له وذلك بعد اداء الحج فلغت نيته قبل ادائه وصح جعله ثوابه لاحدهما بعد الاداء بخلاف المامور على ما فرقنا من قبل والله اعلم بالصواب

باب الهدى

الهدى ادناه شاة لما روى انه عليه السلام سئل عن الهدى فقال ادناه شاة قال وهو من ثلثة انواع الابل والبقر والغنم لانه عليه السلام لما جعل الشاة ادنى لابد ان يكون له اعلى وهو البقر والجزور ولان الهدى ما يهدى الى الحرم ليتقرب به فيه والاصناف الثلثة سواء فى هذا المعنى ولا يجوز فى الهدايا الا ما جاز فى الضحايا لانه قربة تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيتخصصان بمحل واحد والشاة جائزة فى كل شئ الا فى موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف فانه لا يجوز فيهما الا البدنة وقد بينا المعنى فيما سبق ويجوز الاكل من هدى التطوع والمتعة والقران لانه دم نسك فيجوز الاكل منها بمنزلة الاضحية وقد صح ان النبى عليه السلام اكل من لحم هديه وحسا من المرقة ويستحب له ان يأكل منها لما روينا وكذا يستحب ان يتصدق على الوجه الذى عرف فى الضحايا ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا لانها دماء كفارات وقد صح ان النبى عليه السلام لما احصر بالحديبية وبعث الهدايا على يدى ناجية الاسلمى قال له لا تأكل انت

ص مسئله ۱ هر که احرام حج نماید از جانب پدر و مادر خود پس جائزست وی را که بگرداند آنرا برای یکی از پدر و مادر زیرا چه هر که حج مینماید از جانب غیر بغیر امر وے پس جز این نیست که او میگرداند ثواب حج خود را برای آن غیر و ثواب متحقق میشود بعد از ادای حج پس نیت هر دو پدر و مادر که پیش از ادای حج نموده بود لغوست و بعد از ادای آن ثواب آنرا بهر کدام که بخشد صحیحست بخلاف مامور بنا بر انچه سابق مذکور شد والله اعلم

باب در بیان هدی مسئله ۱ ادنی هدی گوسفندست بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ادنی هدی گوسفندست و بدانکه هدی بر سه نوعست یکی شتر دوم گاو سوم گوسفند بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه گوسفند را ادنی هدی گردانیده پس معلوم شد که چیزی اعلی از ان خواهد بود و اعلی از ان گاو و شترست و بجهت آنکه هدی آنرا می گویند که برده شود بحرم برای ذبح بطریق عبادت و این معنی یافته میشود در هر سه نوع مذکور مسئله ۲ جائز نیست هدی نمودن چیزی ازین سه نوع مذکور مگر چیزیکه اضحیه نمودن آن جائزست زیرا چه ذبح نمودن هدی عبادت ست که تعلق دارد بریختن خون مانند اضحیه پس مختص خواهد شد هدے بچیزی که مختص ست باضحیه مسئله ۳ ذبح نمودن گوسفند جائزست در هر صورتی که دم لازم می آید در حج مگر در دو صورت ف یکی ص اینکه طواف زیارت نماید در حالت جنابت ف دوم ص اینکه جماع نماید بعد از وقوف بعرفات پس درینصورت جائز نیست مگر شتر یا گاو بنا بر انچه سابق بیان نموده شده است مسئله ۴ کسی که ذبح کند هدی را پس جائزست وی را خوردن گوشت آن هدے اگر آن هدی نفل باشد یا هدی تمتع یا هدی قران زیرا چه این هدیها هدی نسک ست پس جائزست وی را خوردن گوشت آن چنانچه اگر قربانی نماید کسی جائزست وی را خوردن گوشت آن نیز بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم خورده است گوشت و شوربای هدی خود را بلکه مستحب ست انسان را که از گوشت هدی خود چیزی بخورد بجهت انچه مذکور شد از عمل ف پیغمبر صلی الله علیه وسلم ص و همچنین مستحب ست وی را که تصدق نماید گوشت هدی خود را بر وجهی که بیان نموده شده است در تصدق نمودن گوشت قربانی و جائز نیست وی را خوردن گوشت هدی سوای هدیها که مذکور شد زیرا چه هدیهای دیگر برای کفاره جنایت ست و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه محصر شده بود در حدیبیه و هدیها فرستاده بود بدست ناجیه اسلمی رض فرموده بود وی را که ترا

ورفقتك منها شيئا ولا يجوز ذبح هدى التطوع والمتعة والقران الا فى يوم النحر قال وفى الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر افضل وهذا هو الصحيح لان القربة فى التطوعات باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها فى غير يوم النحر وفى ايام النحر افضل لان معنى القربة فى اراقة الدم فيها اظهر اما دم المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وقضاء التفث يختص بيوم النحر ولانه دم نسك فيختص بيوم النحر كالاضحية ويجوز ذبح بقية الهدايا فى اى وقت شاء وقال الشافعى رح لا يجوز الا فى يوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران فان كل واحد دم جبر عنده ولنا ان هذه دماء كفارات فلا يختص بيوم النحر لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان به من غير تاخير بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك قال ولا يجوز ذبح الهدايا الا فى الحرم لقوله تعالى فى جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فصار اصلا فى كل دم هو كفارة ولان الهدى اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر ويجوز ان يتصدق بها على مساكين الحرم وغيرهم خلافا للشافعى رح لان الصدقة قربة معقولة والصدقة على كل فقير قربة قال ولا يجب التعريف بالهدايا لان الهدى يلبئ

ورفیقان ترا چیزی از گوشت آن نباید خورد **مسئله ۵** ذبح کردن هدی نفل وهدی تمتع وقران جائز نیست مگر در روز عید اضحے ودر مبسوط مذکورست که ذبح نمودن هدی نفل پیش از روز عید نیز جائزست وذبح کردن آن در روز عید افضل ست وهمین صحیح ست زیرا چه معنی عبادت در هدی نفل باعتبار آنست که آن هدی ست واینمعنی متحقق میشود برسانیدن آن در حرم وهرگاه یافته شود اینمعنے پس جائزست ذبح کردن آن در غیر روز عید ولیکن ذبح کردن آن در ایام نحر افضلست زیرا چه معنی عبادت در ذبح کردن آن درین روزها ظاهر ترست وذبح نمودن هدی تمتع وقران جائز نیست مگر در روز عید بجهت آنکه از قرآن مجید چنین فهمیده میشود زیرا چه او تعالے فرموده است که بخورید ازان وبخورانید فقیر را وبعد ازان ادا کنید تفث خود هارا ف یعنی شرائط حج را مانند حلق ورمی وغیره ص وادای تفث مختص ست بروز نحر ف وهدی تمتع وقران در تفث داخل ست ص وبجهت آنکه این هردو هدی هدے نسکست پس ذبح کردن آن مختص بروز عید خواهد شد مانند اضحیه وذبح نمودن هدیهاے دیگر در هر وقت جائزست وشافعی رح گفته است که ذبح نمودن هدیهاے دیگر نیز جائز نیست مگر در روز عید بنا بر قیاس آن بر هدی تمتع وقران زیرا چه هدی تمتع وقران نیز در جبر نقصان ست نزد شافعی رح ودلیل علمای ما آنست که هدیهای دیگر سوای تمتع وقران برای کفارهٔ جنایت ست پس ذبح کردن آن مختص بروز عید نخواهد شد زیرا چه آن هرگاه واجب شده است برای جبر نقصان پس تعجیل آن بهترست تا بسبب آن نقصان از و مرتفع شود بلا تاخیر بخلاف هدی تمتع وقران چه آن دم نسک ست نه برای کفارهٔ جنایت **مسئله ۶** جائز نیست ذبح نمودن هدیها مگر در حرم بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است در بیان جزای صید باید که هدی برسد بکعبه واین اصلست وازین معلوم شد که هر هدیها بلکه واجب شود برای کفاره جنایت آنرا تا بحرم باید برد وبجهت آنکه هدی نام چیزیست که برده شود بسوی مکانی ومکان آن حرم ست چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که منا تمامه مکان نحرست وراههای مکه همه مکان نحرست **مسئله ۷** جائزست صاحب هدی را که تصدق نماید گوشت آنرا بمساکین حرم وغیر حرم زیرا چه تصدق نمودن عبادت معقولست ف یعنی موافق عقلست ص وصدقه دادن بهر فقیر عبادت معقولست وشافعی رح برخلاف این میگوید **مسئله ۸** تعریف هدیها واجب نیست زیرا چه هدی آگاهی میدهد

عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دم فیه لا عن التعریف فلا یجب فان عرف بهدی المتعة فحسن لانه یتوقت بیوم النحر فعسی لا یجد من یمسکه فیحتاج الی ان یعرف به ولانه دم نسك فیکون مبناه علی التشهیر بخلاف دماء الکفارات لانه یجوز ذبحها قبل یوم النحر علی ما ذکرنا وسببه الجنایة فیلیق به الستر قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح لقوله تعالی فصل لربك وانحر قیل فی تاویله الجزور وقال الله تعالی ان تذبحوا بقرة وقال الله تعالی وفدیناه بذبح عظیم والذبح ما اعد للذبح وقد صح ان النبی علیه السلام نحر الابل وذبح البقر والغنم ثم ان شاء نحر الابل فی الهدایا قیاما او اضجعها وای ذلك فعل فهو حسن والافضل ان ینحرها قیاما لما روی انه علیه السلام نحر الهدایا قیاما واصحابه رض کانوا ینحرونها قیاما معقولة الید الیسری ولا یذبح البقر والغنم قیاما لان فی حالة الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر والذبح هو السنة فیهما والاولی ان یتولی ذبحها بنفسه اذا کان یحسن ذلك لما روی ان النبی علیه السلام ساق مائة بدنة فی حجة الوداع فنحر نیفا وستین بنفسه وولی الباقی علیا رض ولانه قربة والتولی فی القربات اولی لما فیه من زیادة الخشوع الا ان الانسان قد لا یهتدی لذلك ولا یحسنه فجوزناه تولیة غیره

از بردن آن در حرم تا که عبادت حاصل شود بریختن خون دران نه آگاهی میدہانند تعریف آن پس تعریف آن واجب نخواهد شد ف حاصل آنکه دلیل وجوب آن یافته نشده است ص ومع هذا اگر تعریف نماید هدی تمتع را پس این حسن ست بجهت آنکه ذبح کردن آن مختص بروز عید ست پس شاید که محرم نیابد کسی را که نگاه دارد آنرا ف تا روز عید ص پس او بتعریف نمودن آن محتاج ست وبجهت آنکه هدی تمتع هدی نسک ست پس بنای آن بر تشهیر ف واشتهار ص است بخلاف هدیهای که برای کفارهٔ جنایت ست زیرا چه ذبح نمودن آن پیش از روز عید جائز ست چنانچه سابق مذکور شد ونیز سبب آن جنایت است پس ستر واخفاے آن سزاوار ست **مسئله ۹** شتر را نحر کردن افضل است وگوسفند وگاو را ذبح کردن زیرا چه چنین فهمیده میشود از قرآن مجید چه او تعالی فرموده است فصل لربک وانحر اعنی نماز بخوان برای پروردگار خود ونحر بکن ودر تاویل آن گفته شده است که مراد شتر انست ونیز فرموده است او تعالی که ذبح کنید گاوی را ونیز فرموده است او تعالی که عوض دادم ابراهیم علیه السلام را بذبح عظیم وذبح بالکسر چیزیست که آماده باشد براے ذبح ف بالفتح ص ونیز بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم نحر نموده است شتر را وذبح نموده است گاو وگوسفند را وبعد از این باید دانست که اگر خواهد صاحب هدی نحر کند شتر را باین طور که استاده دارد شتر را وبه بند دوست چپ آنرا ونحر نماید آنرا واگر خواهد نحر نماید آنرا باینطور که بغلطاند آنرا ونحر نماید واین هردو طور حسن ست ولیکن همان طور اول افضل ست بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بطور اول نحر نموده است وهمچنین اصحاب رض بطور اول نحر نموده اند ونباید که گاو وگوسفند را ذبح نماید درحالیکه استاده باشند زیرا چه درحالت غلطانیدن گلوی آن که موضع ذبح ست واضح وروشن میشود وهم ذبح کردن درحالت غلطانیدن آسان تر ست بنسبت حالت قیام وذبح نمودن گاو وگوسفند سنت ست **مسئله** اولی انیست که صاحب هدی خود ذبح یا نحر کند آن را بشرطے که ذبح نمودن داند بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم درحجة الوداع صد هدی روان کرده بود واز انجمله شصت وچند هدی را بدست مبارک خود نحر نموده بود ودر باقی علی رض را فرمود وبجهت آنکه ذبح نمودن هدی عبادت ست وعبادت را بذات خود بجا آوردن اولیست چه دران زیاده خشوع متحقق میشود ولیکن گاه باشد که انسان نداند آنرا لهذا جائز داشته شد که امر کند غیر را بذبح نمودن آن

قال ويتصدق بجلالها وخطامها ولا يعطى اجرة الجزار منها لقوله عليه السلام لعلى رضى تصدق بجلالها وبخطمها ولا تعطى اجرة الجزار منها ومن ساق بدنة فاضطر الى ركوبها ركبها وان استغنى عن ذلك لم يركبها لانه جعلها خالصا لله تعالى فلا ينبغى ان يصرف شيئا من عينها او منافعها الى نفسه الى ان يبلغ محله الا ان يحتاج الى ركوبها لما روى انه عليه السلام رأى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها ويلك وتاويله انه كان عاجزا محتاجا ولو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك وان كان لها لبن لم يحلبها لان اللبن متولد منها فلا يصرفه الى حاجة نفسه وينضح ضرعها بالماء البارد حتى ينقطع اللبن ولكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فان كان بعيدا منه يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضر ذلك بها وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته لانه مضمون عليه ومن ساق هديا فعطب فان كان تطوعا فليس عليه غيره لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات وان كان عن واجب فعليه ان يقيم غيره مقامه لان الواجب باق فى ذمته وان اصابه عيب كثير يقام غيره مقامه لان المعيب بمثله لا يتادى به الواجب فلا بد من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر املاكه واذا عطبت البدنة فى الطريق فان كان تطوعا نحرها وصبغ نعلها بدمها وضرب بها صفحة سنامها ولا ياكل هو ولا غيره من الاغنياء بذلك امر رسول الله عليه السلام ناجية الاسلمى رضى والمراد بالنعل قلادتها وفائدة ذلك ان يعلم الناس انه هدى

مسئله ۱۱ باید که تصدق نماید جل ومهار آنرا و باید که جزوی از اجزای هدی را در اجرت پاک کنندهٔ آن ندهد زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعلی رض فرمود که جل ومهار آنرا تصدق نما و اجرت جزار از ان مده مسئله ۱۲ هر که هدی نماید شتری را و در اثنای راه محتاج و مضطر شود بسوی سوار شدن بران جائز ست ویرا که سوار شود بران و اگر محتاج نباشد بآن باید که سوار نشود بران زیراچه او آن هدی را خالص برای خدا گردانیده است پس سزاوار نیست ویرا که جزوی از اجزا یا از منافع آن صرف نماید برای ذات خود تا آن زمان که برسد بمحل خود مگر آنکه محتاج شود بسوی سوار شدن بران بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم دید شخصی را که در پس هدی خود میرود و میراند آنرا پس فرموده بوی که سوار شو بران وتاویل اینست که شخص مذکور محتاج بود بسوار شدن بران پس اگر سوار شود کسے بر هدی خود و بسبب آن نقصان شود چیزی از هدی مذکور پس بر او ضمان نقصان آن لازم می آید مسئله ۱۳ هدی اگر شیردار باشد باید که ندوشد آنرا زیراچه شیر متولدست از ان پس باید که صرف نکند آنرا برای ذات خود و باید که آب سرد بپاشد بپستان آن حتی که شیر آن منقطع گردد و این عمل کفایت میکند وقتیکه زمانه ذبح نمودن قریب باشد پس اگر بعید باشد آنوقت جائزست که شیر آنرا دوشیده تصدق نماید تا بسبب جمع شدن شیر در پستان آن ضرر نرسد بآن و اگر صرف نماید آنرا در حاجت خود باید که تصدق نماید آن مقدار شیر را یا قیمت آنرا زیراچه ضمان آن شیر براو واجبست مسئله ۱۴ اگر هدی روان کند کسی و آن هدی در اثنای راه هلاک گردد پس اگر آن هدی هدی نفل باشد براو لازم نیست که بجای آن هدی دیگر را هدی نماید زیراچه قربت وعبادت او متعلق شده بود بهدیکه هلاک شد ومحل قربت در حق او همان بوده است و آن فوت شد و اگر آن هدی هدی واجب باشد باید که بجای آن هدی دیگر نماید زیراچه واجب بر ذمهٔ او باقی ست و همچنین اگر یافته شود در ان عیب کثیره بجای آن هدی دیگر نماید زیراچه بسبب یکے معیوب بعیب کثیر واجب ادا نمیشود پس ضرورست که دیگری را قائم مقام آن نماید و آن معیوب را هرچه خواهد بکند چه آن از جمله مملوکات ویست مسئله ۱۵ هدی نفل اگر در اثنای راه قریب بهلاکت رسد پس اگر آن هدی شتر باشد باید که نحر کند آنرا و رنگ کند قلادهٔ آن را بخون آن و ملوث گرداند بخون آن کوهان آنرا و باید که نخورد آنرا صاحب هدی و نه غیر او از اغنیا چه باین امر کرده بود پیغمبر صلی الله علیه وسلم ناجیه اسلمی رض را و باید دانست که فائده رنگ کردن قلادهٔ آن اینست که بدانند مردمان که آن هدی ست

فیأکل منه الفقراء دون الاغنیاء وهذا لان الاذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا الا ان التصدق علی الفقراء
افضل من ان یترکه جزرا للسباع وفیه نوع تقرب والتقرب هو المقصود فان کانت واجبة اقام غیرها مقامها وصنع بها ما شاء لانه لم یبق
صالحا لما عینه وهو ملکه کسائر املاکه ویقلد هدی التطوع والمتعة والقران لانه دم نسک وفی التقلید اظهاره وتشهیره فیلیق به ولا یقلد دم
الاحصار ولا دم الجنایات لان سببها الجنایة والستر الیق بها ودم الاحصار جابر فیلحق بجنسها ثم ذکر الهدی ومراده البدنة لانه لا یقلد الشاة
عادة ولا یسن تقلیدها عندنا لعدم فائدة التقلید علی ما تقدم والله اعلم **مسائل منثورة** اهل عرفة اذا وقفوا فی یوم وشهد قوم
انهم وقفوا یوم النحر اجزاهم والقیاس ان لا یجزیهم اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویة وهذا لانه عبادة تختص بزمان ومکان فلا یقع
عبادة دونهما وجه الاستحسان ان هذه شهادة قامت علی النفی وعلی امر لا یدخل تحت الحکم لان المقصود منها نفی حجهم والحج لا یدخل تحت
الحکم فلا تقبل ولان فیه بلوی عاما لتعذر الاحتراز عنه والتدارک غیر ممکن وفی الامر بالاعادة حرج بین فوجب ان یکتفی به

پس بخورند گوشت آن را فقرا نه اغنیا و سر آن اینست که اذن خوردن گوشت هدی معلق ست بشرط رسیدن آن بمحل آن که حرم ست پس سزاوار ست
که حلال نشود خوردن آن پیش از رسیدن بمحل آن اصلا مگر اینکه تصدق بر فقیران افضل ست ازینکه ضائع گذاشته شود آنرا برای ددان
و دران نوعی از عبادتست وهمان مقصود است و اگر آن هدی هدی واجب باشد بجای آن دیگری را نماید و آن مذبوح را هرچه خواهد بکند
چه آن از جملهٔ مملوکات ویست **مسئله ۱۶** باید که قلاده ببندد در گردن هدی نفل وهدی تمتع وقران زیرا چه این هدی ها هدی نسک ست
و بسبب قلاده بستن در گردن آن اشتهار آن میشود پس قلاده بستن لائق آنست و باید که قلاده نه بندد در گردن هدیکه بسبب احصار واجب
می شود یا بسبب جنایت زیرا چه سبب وجوب آن جنایت ست پس ستر و اخفای آن لائقست و دم احصار برای جبر نقصان ست
پس ملحق خواهد شد بدمهائیکه برای جبر نقصانست **ف** یعنی دمهائیکه برای جبر نقصان جنایت واجب می شود **ص** باید دانست که
مراد از هدی درین مسئله شتر ست زیرا چه در گردن گوسفند قلاده بسته نمی شود باعتبار عادت و نه قلاده بستن در گردن آن سنت ست
نزد علمای ما چه دربستن قلاده در گردن آن فائده نیست چنانچه سابق مذکور شده است والله اعلم۔

مسائل متفرقه **مسئله** اهل عرفه اگر وقوف بعرفات نمایند در روزی بگمان آنکه آن روز روز عرفه است و بعد ازان گواهی دهند
قومی باینکه روزی که وقوف بعرفات نموده اند آن نهار روز عرفه نبود بلکه آن روز روز عید بود پس درین صورت وقوف نمودن آنها جائز و
معتبر ست و گواهی قوم مذکور مقبول نیست و این بنا بر استحسانست و مقتضای قیاس اینست که وقوف مذکور صحیح نباشد چنانچه اگر وقوف
بعرفات نمایند بتاریخ هشتم ذیحجه که آن را یوم ترویه میگویند **ف** و بعد ازان معلوم شود که آن روز روز عرفه نبود پس این وقوف بعرفات جائز نیست
ص زیرا چه وقوف بعرفات عبادتی ست مختص بمکان خاص و زمان خاص پس بدون آن مکان و زمان عبادت نخواهد شد و وجه استحسان یکی
نیست که گواهی قوم مذکور درصورت مذکوره قائم شده است بر نفی و بر چیزی که تحت حکم قاضی داخل نمیشود زیرا چه مقصود آن قوم از گواهی
مذکور نفی حج ست و حج چیزیست که داخل نمیشود تحت حکم قاضی پس این گواهی مقبول نخواهد شد و دوم اینست که درصورت مذکوره عموم بلوی ست
بجهت آنکه احتراز نمودن ازان متعذر ست و تدارک آن درصورت مذکوره ممکن نیست پس ضرور ست که اکتفا نموده شود بوقوف عرفات مذکور

عند الاشتباہ بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویۃ لان التدارک ممکن فی الجملۃ بان یزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ ولان جواز المؤخر لہ نظیر ولا کذلک جواز المقدم قالوا وینبغی للحاکم ان لا یسمع ھذہ الشھادۃ ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا لانہ لیس فیھا الا ایقاع الفتنۃ وکذا اذا شھدوا عشیۃ عرفۃ برؤیۃ الھلال ولا یمکنہ الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرھم لم یعمل بتلک الشھادۃ **قال** ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولی فان رمی الاولی ثم الباقیتین فحسن لانہ راعی الترتیب المسنون ولو رمی الاولی وحدھا اجزاہ لانہ تدارک المتروک فی وقتہ وانما ترک الترتیب وقال الشافعیؒ لا یجزیہ ما لم یعد الکل لانہ شرع مرتبا فصار کما اذا سعی قبل الطواف او بدأ بالمروۃ قبل الصفا ولنا ان کل جمرۃ قربۃ مقصودۃ بنفسھا فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض بخلاف السعی لانہ تابع للطواف لانہ دونہ والمروۃ عرف منتھی السعی بالنص فلا تتعلق بہ البدایۃ **قال** ومن جعل علی نفسہ ان یحج ماشیا فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی وھذا اشارۃ الی الوجوب وھو الاصل لانہ التزم القربۃ بصفۃ الکمال

در صورت اشتباہ بخلاف آنکہ اگر وقوف بعرفات نمایند بتاریخ ہشتم زیراچہ تدارک آن درین صورت ممکن ست فی الجملہ باینطور کہ اشتباہ زائل گردد در روز عرفہ ونیز جواز چیزی کہ موخر شود از وقت خود نظیر آن موجود است در شرع وجواز تقدیم چیزی بر وقت آن چنین نیست **ف** یعنی نظیر آن در شرع یافتہ نشدہ است لہذا در صورتیکہ گواہی دہند گواہان کہ وقوف بعرفات واقع شدہ است در روز عید گواہی مقبول داشتہ نمی شود چہ این موخر ست از وقت بخلاف وقتیکہ گواہی دہند باینکہ وقوف بعرفات واقع شدہ است بتاریخ ہشتم چہ این مقدم واقع شدہ است از وقت **ص** وباید دانست کہ فقہا گفتہ اند کہ در صورت مذکورہ سزاوار ست مر حاکم را کہ بسوی گواہی قوم مذکور گوش نکند ومتوجہ نشود وبگوید بقوم مذکور کہ حج مردمان تمام شد وشما بروید زیراچہ در شنیدن این گواہی جز فتنہ نیست وہمچنین اگر وقت شام در روزی کہ تاریخ ہشتم ست برعم امام گواہی دہند قومی برویت ہلال عید در روزی کہ بحساب آن روز تاریخ مذکور روز عرفہ میشود پس درینصورت نیز باید کہ گواہی آنہا را قبول نکند حاکم زیراچہ درینصورت ممکن نیست امام را کہ در بقیہ شب وقوف نماید بعرفات مع اکثر مردمان پس در شنیدن گواہی مذکور فتنہ برپا میشود **مسئلہ** ہر کہ رمی نماید در روز دوم جمرۂ وسطی وثالث را وجمرۂ اول را رمے نماید پس اگر او رمی نماید جمرہ اول را واعادہ نماید رمی جمرہ دوم وسوم را پس این حسن ست زیراچہ او رعایت کرد ترتیب را کہ سنت ست واگر جمرہ اول را رمی نماید فقط کفایت میکند زیراچہ او تدارک کرد متروک را در وقت آن وجز این نیست کہ ترک کرد ترتیب را **ف** کہ مسنون ست واز ترک مسنون چیزی لازم نمی آید **ص** وشافعی رح گفتہ است کہ این جائز نیست بلکہ ضرور ست کہ اعادۂ کل نماید زیراچہ رمی نمودن آن جمرہ ہا بترتیب مذکور مشروع ست پس این چنانست کہ سعی نماید میان صفا ومروہ پیش از طواف نمودن **ف** خانہ کعبہ **ص** یا ابتدا نماید در سعی نمودن از مروہ نہ از صفا ودلیل علمای ما آنست کہ رمی نمودن ہر جمرہ عبادت علحدہ است پس جواز آن متعلق نیست بتقدیم بعض از ان بر بعض دیگر بخلاف سعی نمودن **ف** میان صفا ومروہ **ص** زیراچہ آن تابع طواف ست چہ سعی مذکور کمتر ست از طواف خانہ کعبہ ومعلوم شدہ است از نص کہ مروہ منتہای سعی ست پس ابتدائے سعی بآن متعلق نخواہد شد **مسئلہ** ہر کہ بطریق نذر واجب گرداند بر خود حج را باینطور کہ حج خواہد کرد پیادہ پس لازم ست وی را کہ سوار نشود تا آنزمان کہ فراغت نماید از طواف زیارت زیراچہ او التزام نمودہ است عبادتی را بصفت کمال

فیلزمه بتلك الصفة كما اذا نذر الصوم متتابعا وافعال الحج تنتهي بطواف الزيارة فيمشي الى ان يطوفه ثم قيل يبتدئ المشي من حين يحرم وقيل من بيته لان الظاهر انه هو المراد ولو ركب اراق دما لانه ادخل نقصا فيه قالوا انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي واذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب ومن باع جارية محرمة قد اذن لها في ذلك فللمشتري ان يحللها ويجامعها وقال زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما اذا اشترى جارية منكوحة ولنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع ان يحللها فكذا المشتري الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه اذا باشر باذنه فكذا لا يكون ذلك للمشتري واذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن لانه ممنوع عن غشيانها وذكر في بعض النسخ او يجامعها والاول يدل على انه يحللها بغير الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم يجامع والثاني يدل على انه يحللها بالمجامعة لانه لا يخلو عن تقديم مس يقع به التحليل والاولى ان يحللها بغير المجامعة تعظيما لامر الحج والله اعلم

پس بهمان صفت لازم خواهد شد چنانچه اگر نذر کند روزه را بطریق تتابع پس بصفت تتابع لازم میشود و افعال حج منتهی وتمام میشود بطواف زیارت پس آن شخص تا آنزمان که طواف زیارت نماید پیاده خواهد رفت ف واینکه مذکور شد کلام در انتهای پیاده رفتن بود واما کلام در ابتدای آن پس آن اینست ص که بعضی گفته اند که از وقت احرام پیاده رود وبعضی گفته اند که از خانهٔ خود پیاده رود زیراچه ظاهر امراد همین ست واگر سوار شود دم لازم می آید زیراچه بسبب سوار شدن نقصان واقع میشود دران وفقها گفته اند که سوار نشود مگر وقتیکه مسافت بعید باشد و پیاده رفتن شاق باشد براو واگر مسافت قریب باشد و پیاده رفتن شاق نباشد براو بلکه عادت او باشد پس سزاوار اینست که سوار نشود مسئله و در بعضی نسخهٔ جامع صغیر مذکورست که هرکه بفروشد کنیزرا که احرام نموده است باذن او پس میرسد مشتری را که حلال گرداند آن کنیزرا وجماع کند آنرا وزفر رحمه الله گفته است که این نمیرسد او را زیراچه کنیز مذکوره عقد احرام نموده است پیش ازانکه مشتری مذکور مالک آن شود پس او را نمیرسد که احرام آنرا فسخ نماید چنانچه اگر خرید کند کسی کنیزرا که منکوحهٔ کسی ست ف نمیرسد او را که فسخ نماید عقد نکاح آنرا ص ودلیل علمای ما اینست که مشتری قائم مقام بائع ست وبائع را جائز بود که حلال میگرداند آنرا پس همچنین میرسد مشتری را نیز ولیکن بائع را حلال گردانیدن آن مکروه است زیراچه دران خلاف وعده لازم می آید واین معنی یافته نمیشود در حق مشتری بخلاف نکاح چه بائع را نمیرسد که فسخ آن نماید وقتی که آن نکاح متحقق شده باشد باذن او پس همچنین مشتری را نیز نخواهد رسید که فسخ نماید آنرا وبعد ازان بدانکه هرگاه در صورت مذکوره مشتری را میرسد که حلال بگرداند آن کنیزرا پس نمیرسد ویرا که رد کند آن کنیزرا بسبب عیب احرام نزد علمای ما ونزد زفر رحمه الله میرسد او را که رد نماید آنرا بسبب عیب مذکور زیراچه نزد زفر رحمه الله نمیرسد او را که حلال گرداند آن را وجماع کند وبدانکه در بعض نسخهٔ آن مذکورست که میرسد مشتری را که حلال گرداند آن کنیزرا یا جماع کند آنرا واین نسخه دلالت میکند براینکه حلال گرداند آنرا بمجامعت چه مجامعت خالی نمی باشد ازاینکه مقدم ازان مس یا بوسه یافته شود وبدان تحلل متحقق میشود ونسخهٔ اول دلالت میکند براینکه اول آنرا حلال گرداند بغیر مجامعت چون بریدن موی وتراشیدن ناخن وبعد ازان جماع کند ویرا واولی همین ست چه درین تعظیم امر حج ست والله اعلم

فهرس المجلد الثاني للهداية

فهرست جلد دوم ترجمه فارسی هدایه

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْم

بیمن توفیقات یزدان وفیض مفیض الاحسان گلدستہ دین متین اعنی

جلد ثانی

ہدایہ کامل المشتہر بہ

مع ترجمہ و شرح فارسی

منقول از مطبوع کلکتہ

حسب اہتمام کارپردازان والافطرت مشعر تمتع طلبا علوم و وکلا و مفتیان عدالت

در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور لکھنؤ بطبع مزین مطبوع جہان شد



بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النكاح

قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالآخر عن المستقبل مثل ان يقول زوجني فيقول زوجتك لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح على ما نبينه ان شاء الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والتمليك والصدقة وقال الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لان التمليك ليس حقيقة فيه ولا مجازا عنه

كتاب النكاح ف وآن در لغت عبارت ست از وطی وبعضی گفته اند که عبارت ست از ضم ودر شرع عبارت ست از عقد خاص که موضوع ست برای حلت وطی ص **مسئله ۱**۔ نکاح منعقد میشود ف یعنی حاصل ومتحقق میگردد ص بسبب ایجاب وقبول بدو لفظ ماضی بجهت آنکه وضع صیغهٔ ماضی اگرچه برای اخبارست ولیکن مقرر گردانیده شده است در شرع برای انشا تا حاجت مندفع گردد ف باید دانست که ایجاب در شرع عبارت ست از لفظیکه اول صادر گردد از یکی از دو عاقد وآنرا ایجاب بجهت آن میگویند که واجب میشود جواب دیگر بلا یا نعم وقبول عبارت ست از لفظیکه صادر شود از دیگر مقابل ایجاب ص **مسئله ۲**۔ نکاح منعقد میشود بدو لفظ که یکی از ان ماضی ست ودیگر مستقبل ف یعنی امر ص باینطور که بگوید شخصے بکسی که تزویج بکن دختر خود را از من وآن کس بگوید که تزویج کردم بجهت آنکه قول وی تزویج بکن دختر خود را از من توکیل است بنکاح وشخص واحد ولی هر دو طرف نکاح میشود چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی ف پس قول وی تزویج کردم بمنزلهٔ ایجاب وقبول هر دوست یعنی تزویج کردم وقبول نمودم ص **مسئله ۳**۔ منعقد میشود عقد نکاح بلفظ نکاح وبلفظ تزویج وبلفظ هبه وبلفظ تملیک وبلفظ صدقه وگفته است شافعی رح که منعقد نمی شود مگر بلفظ نکاح یا تزویج بجهت آنکه نکاح نه معنی حقیقی تملیک ست ونه مجازی ف اما نبودن آن حقیقی ظاهرست چه لفظ تملیک موضوع برای نکاح نیست ص واما نبودن آن مجازی بجهت آنکه مجاز یافته نمی شود مگر بسبب مناسبت از ضم ودر معنے خاص آن یافته نمی شود بسبب

لان التزویج للتلفیق والنکاح للضم ولا ضم ولا ازدواج بین المالک والمملوک اصلا ولنا ان التملیک سبب لملک المتعۃ فی محلها بواسطۃ ملک الرقبۃ وهو الثابت بالنکاح والسببیۃ طریق المجاز وینعقد بلفظۃ البیع هو الصحیح لوجود طریق المجاز ولا ینعقد بلفظۃ الاجارۃ فی الصحیح لانه لیس بسبب لملک المتعۃ ولا بلفظۃ الاباحۃ والاحلال والاعارۃ لما قلنا ولا بلفظۃ الوصیۃ لانها توجب الملک مضافا الی ما بعد الموت **قال** ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شاهدین حرین عاقلین بالغین مسلمین رجلین او رجل وامرأتین عدولا کانوا او غیر عدول او محدودین فی القذف قال رضی الله عنه اعلم ان الشهادۃ شرط فی باب النکاح لقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود وهو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشهادۃ ولا بد من اعتبار الحریۃ فیها لان العبد لا شهادۃ له لعدم الولایۃ ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولایۃ بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام فی انکحۃ المسلمین لانه لا شهادۃ للکافر علی المسلم ولا یشترط وصف الذکورۃ حتی ینعقد بحضور رجل وامرأتین وفیه خلاف الشافعی وستعرف فی الشهادات ان شاء الله ولا تشترط العدالۃ حتی ینعقد بحضرۃ الفاسقین عندنا خلافا للشافعی له ان الشهادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اهل الاهانۃ ولنا انه من اهل الولایۃ فیکون من اهل الشهادۃ وهذا لانه لما لم یحرم الولایۃ علی نفسه لاسلامه لا یحرم علی غیره لانه من جنسه ولانه صلح مقلدا فیصلح مقلدا وکذا شاهدا

آنکه تزویج ونکاح در لغت عبارت ست از ضم و میان مالک و مملوک ضم و ازدواج نیست اصلا و دلیل علمای ما اینست که تملیک سبب ملک وطی ست در محل وطی بواسطۂ ملک رقبه و ملک وطی ثابت می شود بنکاح پس علاقۂ سببیت میان هر دو یافته می شود و آن مصحح مجاز ست **مسئله ۴** منعقد می شود نکاح بلفظ بیع و همین صحیح ست زیراچه **ف** بیع سبب ملک رقبه است و ملک رقبه سبب ملک وطی ست پس **ص** علاقۂ مجاز دران یافته می شود **مسئله ۵** بنابر روایت صحیح منعقد نمی شود نکاح بلفظ اجاره و نه بلفظ اباحت و نه بلفظ احلال و نه بلفظ عاریت بجهت آنکه این همه الفاظ سبب ملک وطی نیست و نه بلفظ وصیت بجهت آنکه از وصیت ثابت می شود ملکیکه منسوب ست بسوی مابعد موت **مسئله ۶** منعقد نمی شود نکاح دو مسلمان مگر بحضور دو گواه آزاد که هر دو عاقل و بالغ و مسلمان باشند یا یک مرد و دو زن عادل باشند آنها یا غیر عادل یا محدود بحد قذف و باید دانست که شهادت شرط نکاح ست چه پیغمبر صلعم فرموده ست که نیست نکاح مگر بشهود و این حجت ست بر مالک رح زیراچه او میگوید که اعلان شرط ست در نکاح نه شهادت و باید دانست که ضرورست که گواهان آزاد باشند زیراچه شهادت بنده جائز نیست بجهت آنکه او را ولایت نیست **ف** بر ذات خود **ص** و نیز ضرورست که آنها عاقل و بالغ باشند چه غیر عاقل و بالغ را ولایت نیست بر ذات خود و نیز ضرورست که آنها مسلمان باشند در صورت نکاح مسلمانان زیراچه جائز نیست گواهی کافران بر مسلمانان و باید دانست که وصف ذکورت شرط نیست در گواهان حتی که نکاح منعقد میشود بحضور یکمرد و دو زن و دران خلاف شافعی رح ست و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الشهادات و باید دانست که عدالت گواهان شرط نیست حتی که منعقد می شود بحضور دو فاسق نزد علمای ما رح و شافعی رح میگوید که عدالت شرط ست بجهت آنکه شهادت از باب کرامت و تعظیم ست **ف** یعنی تکریم و تعظیم گواهان باید نمود چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که تکریم و تعظیم گواهان نمائید **ص** و فاسق **ف** قابل تکریم نیست **ص** بلکه اهانت او باید نمود و دلیل علمای ما رح این ست که فاسق اهلیت ولایت بر ذات خود دارد پس اهلیت شهادت نیز خواهد بود مر او را بجهت آنکه بسبب فسق هرگاه او محروم نگشت از ولایت بر ذات خود **ف** و بر مال خود **ص** بسبب اسلام پس محروم نخواهد گشت از ولایت بر غیر چه ولایت بر غیر از جنس ولایت بر ذات خود ست و بجهت آنکه فاسق اهلیت این دارد که سلطان و امام شود پس صلاحیت این خواهد بود مر او را که قاضی گردد و گواه شود

والمحدود فی القذف من اهل الولایة فیکون من اهل الشهادة تحملا وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهی لجریمته ولا یبالی
بفواته کما فی شهادة العمیان وابنی العاقدین **قال** وان تزوج مسلم ذمیة بشهادة ذمیین جاز عند ابی حنیفة و
ابی یوسف وقال محمد وزفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شهادة ولا شهادة للکافر علی المسلم فکانهما لم یسمعا کلام المسلم ولهما ان الشهادة
شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لوروده علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط
فی لزوم المال وهما شاهدان علیها بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج لان العقد ینعقد بکلامیهما والشهادة
شرطت علی العقد ومن امر رجلا بان یزوج ابنته الصغیرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سواهما جاز النکاح لان
الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا فیبقی المزوج شاهدا وان کان الاب غائبا لم یجز لان المجلس مختلف فلا یمکن
ان یجعل الاب مباشرا وعلی هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان کانت حاضرة جاز وان کانت غائبة لا یجوز

و باید دانست که محدود و بجد قذف از اهل ولایت ست پس او اهلیت تحمل شهادت دارد باینطور که بشنود ایجاب و قبول را و جز این نیست
که مقبول نیست گواهی آن اگر ادای شهادت نماید بسبب نهی که وارد ست و در ان باک نیست چنانچه در صورتیکه دو کور شاهد باشند و یا
دو پسر هر دو عاقد **ف** چه مقبول نیست گواهی آنها و معهذا منعقد می شود نکاح بگواهی آنها پس همچنین در اینجا نیز **ص** **مسئله ۷**
اگر نکاح کند مسلمانی ذمیه **ف** کتابیه را **ص** بشهادت دو ذمی **ف** کتابی **ص** جائز ست نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح
و گفته اند محمد و زفر رح که جائز نیست بجهت آنکه شنیدن ایجاب و قبول در باب نکاح شهادت ست و جائز نیست شهادت کافر بر
مسلمان پس گویا آنها نشنیدند کلام مسلمان را و دلیل شیخین رح آنست که شهادت شرط ست در نکاح بجهت آنکه ثابت میشود ملک متعه
یعنی ملک وطی زن مر زوج را چه آن محل شریف ست و عظیم **ف** پس شرط شهادت برای تعظیم متعه ست **ص** نه برای وجوب
مهر زیرا چه شهادت بجهت لزوم مال شرط نیست و هرگاه چنین شد پس آن هر دو ذمیان شاهد اند **ف** برای زوج مذکور **ص** بر زن ذمیه
ف سوال هرگاه گواهان مذکوران گواه اند برای مرد بر زن مذکوره پس باید که کفایت کند شنیدن کلام زن مذکوره و حاجت شنیدن کلام زوج
نباشد و حالانکه چنین نیست زیرا چه اگر نشنوند آنها کلام هر دو نکاح منعقد نمیشود **جواب ص** شنیدن کلام زوج ضرور ست بجهت آنکه عقد
منعقد نمی شود مگر بکلام هر دو و شهادت بر عقد شرط انعقاد آنست **مسئله ۸** - اگر شخصی امر نمود مردی را که تزویج کند دختر شخص مذکور را
که صغیره است و او تزویج نمود دختر مذکوره را از کسی بحضور شخص مذکور بشهادت مرد واحد سوای آمر و مامور پس این نکاح جائز ست زیرا چه
پدر مذکور را اعتبار نموده میشود عقد کننده نکاح بسبب اتحاد مجلس پس وکیل مذکور خواهد بود سفیر و تعبیر کننده محض **ف** مانند پیام بر **ص**
پس او شاهد دیگر خواهد شد و اگر پدر صغیره مذکوره در مجلس عقد حاضر نباشد پس نکاح مذکور جائز نیست بجهت آنکه ممکن نیست که پدر مذکور
اعتبار نموده شود عاقد بسبب اختلاف مجلس **ف** پس عاقد نکاح وکیل مذکور خواهد بود و گواه همان مرد واحد خواهد شد فقط و گواهی
یک کس کفایت نمیکند **ص** و همین حکم ست وقتیکه تزویج کند پدر دختر خود را که بالغه است **ف** بامر آن **ص** بحضور شاهد واحد
یعنی اگر حاضر باشد دختر مذکوره در وقت نکاح پس جائز ست نکاح آن و اگر حاضر نباشد جائز نیست والله اعلم ٭

فصل فی بیان المحرمات **قال** لایحل للرجل ان یتزوج بامہ ولا بجداتہ من قبل الرجال والنساء لقولہ تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ والجدات امھات اذ الام ھو الاصل لغۃ او ثبتت حرمتھن بالاجماع **قال**

ولا ببنتہ لما تلونا ولا ببنت ولدہ وان سفلت للاجماع ولا باختہ ولا ببنات اختہ ولا ببنات اخیہ ولا بعمتہ

ولا بخالتہ لان حرمتھن منصوص علیھا فی ھذہ الایۃ وتدخل فیھا العمات المتفرقات والخالات المتفرقات

وبنات الاخوۃ المتفرقین لان جھۃ الاسم عامۃ **قال** ولا بام امرأتہ التی دخل بابنتھا اولم یدخل

لقولہ تعالی وَاُمَّھَاتُ نِسَائِکُمْ من غیر قید الدخول ولا ببنت امرأتہ التی دخل بھا لثبوت قید الدخول بالنص سواء

کانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ لان ذکر الحجر خرج مخرج العادۃ لا مخرج الشرط ولھذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول

فصل دربیان محرمات **ف** یعنے بیان زنہائیکہ نکاح از آنہا حرام ست **ص** **مسئلہ ۱**۔ حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر خود را وجدات خود را مادری باشند خواہ پدری بجہت آنکہ حق تعالے در قرآن مجید فرمودہ است که حرام ست بر شما امہات شما یعنے مادران شما و دختران شما وجدہ ام ست چہ ام در لغت بمعنی اصل ست یا بجہت آنکہ حرمت جدہ ثابت ست باجماع **مسئلہ ۲**۔ حلال نیست کہ نکاح کند دختر خود را بسبب آیت مذکورہ وہمچنین حلال نیست که نکاح کند دختر فرزند خود را اگرچہ پائین باشد باجماع ونہ خواہر خود را ونہ دختران خواہر خود را ونہ دختران برادر خود را ونہ عمہ خود را ونہ خالہ خود را زیراچہ حرمت آنہا منصوص ست در آیت مذکورہ وداخل ست دران عمات متفرقات **ف** یعنی عمہ مادری وپدری وعمہ پدری وعمہ مادری **ص** وخالات متفرقات **ف** یعنی خالہ مادری وپدری وخالہ پدری وخالہ مادری **ص** وہمچنین دختران ہمہ برادران **ف** یعنی برادر مادری وپدری وبرادر پدری وبرادر مادری **ص** وہمچنین دختران ہمہ خواہران **ف** یعنی خواہر مادری وپدری وخواہر پدری وخواہر مادری **ص** بجہت آنکہ اسم **ف** عمہ وخالہ داخ واخت کہ مذکورست در آیت مذکورہ **ص** عام وشامل ست **ف** مر جمیع اینہارا **ص** **مسئلہ ۳**۔ حلال نیست کہ نکاح کند از مادر زن خود وطی کردہ باشد زن مذکورہ را یانکردہ باشد چہ حق تعالے فرمودہ است کہ حرام ست بر شما مادرہاے زنان شما وحرمت آنہارا مقید بوطی نکردہ است وہمچنین حلال نیست کہ نکاح کند دختر زن خود را کہ وطی کردہ است آنرا بجہت آنکہ در نص حرمت آن مقیدست بوطی زن مذکورہ **ف** پس نکاح دختر آن حرام ست وقتیکہ وطی کردہ باشد بازن مذکورہ خواہ دختر مذکورہ **ص** درکنار وے باشد یانباشد بدانکہ **ف** انچہ در قرآن مجید آمدہ ست کہ حرام ست بر شمار بیبہ ہاے شماکہ درکنار شما اند ومتولد اند آنہا از زنہاے شماکہ وطی کردہ اید آنہارا پس **ص** این ذکر **ف** قید **ص** کنار بنابر عادت ست **ف** یعنی عادت ست کہ فرستادہ میشود زن با دختر خود بخانہ شوہر پس دختر وے درکنار شوہرش میباشد **ص** نہ بنابر شرط ست وبرین دلالت میکند انچہ خداے تعالی فرمودہ است در اباحت آن چہ اباحت آن را مقید نکردہ است مگر بنفی وطی **ف** واگر ذکر کنار بطریق شرط می بود مقید میکرد آنرا بہ نفی کنار نیز

قال ولا بامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا بامرأة ابنه وبني اولاده لقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبني لا لاحلال حليلة الابن من الرضاعة ولا بامه من الرضاعة ولا باخته من الرضاعة لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجمع بين اختين نكاحا ولا بملك يمين وطيا لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين فان تزوج اخت امة له قد وطيها صح النكاح لصدوره من اهله مضافا الى محله واذا جاز لا يطأ الامة وان كان لم يطأ المنكوحة لان المنكوحة موطوءة حكما ولا يطأ المنكوحة للجمع الا اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحة لعدم الجمع وطيا ويطأ المنكوحة ان لم يكن وطئ المملوكة لعدم الجمع وطيا اذ المرقوقة ليست موطوءة حكما فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدري ايتهما اولى فرق بينه وبينهما لان نكاح احدهما

ص مسئله ۴ - حلال نیست کسی را که نکاح کند زن پدر خود را و زن جد خود را چه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زن را که نکاح کرده اند آنرا آبای شما یعنی پدر و جد شما مسئله ۵ - حلال نیست که نکاح کند زن پسر خود را و زن پسر فرزند خود بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زنان پسران خود را که از صلب شما اند و باید دانست که ذکر صلب در قرآن مجید برای آنست که اعتبار متبنی نیست نه برای آنکه حلال ست زن پسر رضاعی ف چه آن حرام ست بدلیلیکه ذکر آن خواهد آمد در مسئله آینده ص مسئله ۶ - حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر رضاعی خود را یا خواهر رضاعی خود را بجهت آن که حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید مادران خود را که شیر داده اند شما را و خواهران خود را که رضاعی اند و بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب مسئله ۷ - جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در نکاح ف باینطور که نکاح کند دو خواهر را ص و نیز جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در وطی بملک رقبه ف یعنی وطی کند هر دو خواهر را بملک رقبه ص بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که حرام ست اینکه جمع کنید میان دو خواهر و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که شخصیکه ایمان آورده است بخدا و بروز آخرت باید که جمع نکند آب منی خود را در رحم دو خواهر پس اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که وطی کرده است آنرا صحیح ست نکاح آن چه عقد مذکور صادر شده است از کسیکه اهلیت نکاح دارد و مضاف و منسوب ست بسوی محل نکاح و هرگاه نکاح مذکور جائز گشت پس کنیز مذکوره را وطی نخواهد کرد و اگر چه وطی نکرده باشد منکوحه مذکوره را بجهت آنکه منکوحه در حکم موطوءه است و منکوحه مذکوره را نیز وطی نخواهد کرد تا جمع میان دو خواهر در وطی لازم نیاید مگر وقتیکه حرام گرداند کنیز مذکوره را بر ذات خود بسببی از اسباب ف باینطور که آزاد کند او را یا تزویج کند او را بغیر و جز آن ص پس درین هنگام وطی خواهد کرد منکوحه را چه جمع میان دو خواهر در وطی درین هنگام لازم نمی آید و اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که وطی نکرده است آنرا جائز ست که وطی کند منکوحه را چه جمع میان دو خواهر در وطی لازم نمی آید بجهت آنکه کنیز در حکم موطوءه نیست مسئله ۸ - اگر شخصی نکاح کند دو خواهر را در دو عقد و معلوم نشود که نکاح کدام از آنها اول ست تفریق نموده میشود میان او و میان هر دو بجهت آنکه نکاح یکی از آنها

باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التجهيل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفريق

ولهما نصف المهر لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية للجهل بالاولية فينصرف اليهما

وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انها الاولى او الاصطلاح لجهالة المستحقة ولا يجمع بين المرأة وعمتها او خالتها او ابنة

اخيها او ابنة اختها لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور

يجوز الزيادة على الكتاب بمثله ولا يجمع بين امرأتين لو كانت احداهما رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة

والقرابة المحرمة للنكاح محرمة للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم لما روينا من قبل ولا بأس بان يجمع بين امرأة وبنت

زوج كان لها من قبل لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع وقال زفر لا يجوز لان ابنة الزوج لو قدرتها ذكرا لا يجوز له التزوج بامرأة ابيه قلنا

باطل ست یقیناً و تعیین آن متصور نیست بسبب عدم اولویت و نیز متصور نیست که حکم نموده شود بجواز نکاح یکی غیر معین چه هرگاه مجهول ماند و متعین نگشت نکاح یکی از آنها پس حکم بجواز آن جائز نیست بجهت آنکه فائده ندارد ف چه مقصود از نکاح توالد و تناسل ست و آن بدون وطی متصور نیست و ممکن نیست که وطی کند غیر معین را زیراچه آنها درین صورت معلق خواهند ماند نه صاحب شوهر و نه مطلقه ص پس ضرورست که تفریق نموده شود و خواهد رسید بهر دو نصف مهر بجهت آنکه واجب میشود نصف مهر برای آنکه نکاح آن اول ست و چون آن مجهول ست و کسی از آنها اولویت ندارد بر دیگری پس نصف مهر مذکور مقسوم خواهد شد میان هر دو و بعضی گفته اند که این وقتی ست که هر واحد از آنها دعوی نماید که نکاح من اول شده است و حجتی نباشد مر کسی را و یا هر دو متفق شوند بر گرفتن نصف مهر بجهت آنکه نصف مهر واجب شده است برای مجهول **مسئله ۹** ـ جائز نیست که جمع کند در نکاح میان دو زن که یکی از آنها عمه دیگرست یا خاله دیگر یا دختر برادر دیگر یا دختر خواهر دیگر بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح نموده نمیشود زنی بر عمه وی و نه بر خاله وی و نه بر دختر برادر وی و نه بر دختر خواهر وی و این حدیث مشهورست و جائز ست بامثال این حدیث زیاده کردن بر کتاب الله تعالی **مسئله ۱۰** ـ جائز نیست که جمع کند در نکاح میان دو زنی که اگر هر کدام از آن مرد بودی جائز نمی شد وی را نکاح آن زن دیگر بجهت آنکه جمع در نکاح میان آن هر دو موجب قطع رحم ست ف چه عداوت میان دو زن یک کس معتاد ست و قطع رحم میان آنها حرام ست ص بجهت آنکه قرابتی که موجب حرمت نکاح ست ف میان آنها یافته میشود و این قرابت ص موجب حرمت قطع رحم ست ف لهذا حرام ست نکاح محارم چه اگر جائز می بود قطع رحم لازم می آمد زیراچه نکاح مشتمل ست بر معنی اذلال و مملوک نمودن ص همچنین حلال نیست جمع در نکاح میان هر دو زن که باشد میان آنها محرمیت بسبب رضاعت چه ف پیغمبر صلعم فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاعت انچه حرام میگردد بسبب نسب ص چنانچه سابق مذکور شد **مسئله ۱۱** ـ باک نیست اگر جمع کند در نکاح میان زنی و دختر شوهر زن مذکوره که از زن دیگرست بجهت آنکه میان زن و دختر مذکوره هیچ قرابت نیست و نه رضاعت و گفته است زفر رح که جائز نیست بجهت آنکه دختر مذکوره را اگر مرد فرض نمایند جائز نیست مر او را که نکاح کند زن پدر خود را و علمای ما میگویند که حرمت جمع میان دو زن که بجهت قرابت مذکوره ست

امراءة الاب لو صورتها ذكرا جاز له التزوج بهذه والشرط ان يصور ذلك من كل

جانب ومن زنا بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وقال الشافعي الزنا لا يوجب

حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ولنا ان الوطي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى

يضاف الى كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذلك

على العكس والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطي محرم

یافته طی شود دیگر وقتیکه حرمت از هر دو جانب متحقق شود ف باینطور که هرکدام را که ازان دو زن مرد فرض کنند حرام باشد بر وے نکاح دیگر ص در صورت مذکوره ف چنین نیست زیراچه ص زن مذکوره را اگر مرد فرض نمایند جائز ست مراورا که نکاح کند دختر مذکوره ف وا دنیز بنقل صحیح آمده ست که عبد الله بن جعفر رض جمع نموده بود میان زن علی رض و دختر وے ص مسئله ۱۲ اگر شخصے زنا کند از زنی حرام میگردد بران شخص مادر زن مذکوره و دختر آن و شافعی رح گفته است که حرام نیست زیراچه زنا موجب حرمت مصاهرت نیست چه حرمت مذکوره نعمت ست ف بجهت آنکه حق تعالی منت نهاده ست بآن بر بندگان خود ص پس زانی بسبب زنا که حرام ست نخواهد یافت حرمت مصاهرت را که نعمت ست و دلیل علمای ما رح نیست که وطی سبب جزئیت ست ف میان وطی کننده وزن موطوءه ص بواسطهٔ ولد زیراچه ولد ف جزو مادر و پدر هر دو ست چه ولد ص منسوب میشود بسوے هر واحد از مادر و پدر بتمامه ف و گفته میشود که این ولد فلان ست و ولد فلان زن ست و هرگاه ثابت شد جزئیت میان ولد و میان هر واحد از مادر و پدر ثابت شد جزئیت میان وطی کننده و موطوءه بواسطه ولد حکما بجهت آنکه بعض فرزند جزو مادر ست و منسوب شده است بتمامه بسوی پدر پس جزو مادر منسوب شده ست بسوی پدر و همچنین عکس آن و هرگاه ثابت شده جزئیت میان وطی کنند و موطوءه ص پس ثابت شد که مادر موطوءه و دختر آن در حکم مادر و دختر وطی کننده است ف از یک وجه بجهت آنکه مادر موطوءه مذکوره جده ولد مذکوره است پس آن اصل اصل ولد ست و ولد مذکور بتمامه فرع فرع وے و متصور نیست که ولد مذکور بتمامه فرع فرع وی شود مگر وقتیکه باشد وطی کننده فرع وے و جده مذکوره اصل وطی کننده ص و همچنین ست اعتبار مذکور در دختر ف پس مادر موطوءه مذکوره و دختر آن در حکم مادر و دختر وطی کننده خواهد بود پس حرام خواهد شد بر وی سوال هرگاه جزئیت میان وطی کننده و موطوءه ثابت شد و وطی نمودن بجزو حرام ست پس باید که حرام شود وطی موطوءه نیز اگرچه منکوحه باشد جواب ص وطی از جزو حرام ست مگر در موضع ضرورت و آن ضرورت یافته شود در موطوءه ف پس آن حرام نخواهد گشت ص و جواب شافعی رح این ست که ف در وطی مذکور دو جهت ست یکی آنکه سبب ولد ست باین اعتبار حرام نیست چه باین جهت سبب بقاست و دوم آنکه وطی مذکور زناست و باین اعتبار حرام ست پس ص حرمت مصاهرت یافته

من حیث انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا ومن مسته امرأة بشهوة حرمت علیه امها وابنتها وقال الشافعی لا تحرم وعلی هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الی فرجها ونظرها الی ذکره عن شهوة له ان المس والنظر لیسا فی معنی الدخول ولهذا لا یتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا یلحقان به ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی فیقام مقامه فی موضع الاحتیاط ثم المس بشهوة ان ینتشر الآلة او تزداد انتشارا هو الصحیح والمعتبر النظر الی الفرج الداخل ولا یتحقق ذلک الا عند اتکائها ولو مس فانزل فقد قیل انه یوجب الحرمة والصحیح انه لا یوجبها لانه بالانزال تبین انه غیر مفض الی الوطی وعلی هذا اتیان المرأة فی الدبر واذا طلق امرأته طلاقا بائنا او رجعیا لم یجز له ان یتزوج باختها حتی تنقضی عدتها وقال الشافعی رح ان کانت العدة عن طلاق بائن او ثلث یجوز لانقطاع النکاح بالکلیة اعمالا للقاطع ولهذا لو وطیها مع العلم بالحرمة یجب الحد ولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامه کالنفقة والمنع والفراش

میشود بجہت اول کہ مشروع ست نہ بجہت زنا ف کہ حرام ست پس لازم نیاید کہ حصول نعمت شود بسببے کہ حرام ست ص مسئلہ ۱۳۔ اگر زنی مس کند شخصے را بشہوت حرام میگردد برآن شخص مادر آن زن و دختر آن وگفتہ است شافعی رح کہ حرام نشود و بر ہمین اختلاف ست اگر مس کند مردی زنی را بشہوت یا ببیند بسوی فرج آن یا ببیند زنی ذکر مرد را بشہوت پس نزد شافعی رح حرام نمیشود مادر و دختر زن مذکورہ درینصورتہا بجہت آنکہ مس و دیدن در معنی دخول نیست وبنابرآن فاسد نمیشود بسبب آن روزہ واحرام حج و واجب نمیشود بسبب آن غسل ف پس مس و دیدن در حکم دخول نخواہد بود ص و دلیل علمای ما رح اینست کہ مس و دیدن سبب و باعث وطی ست پس قائم مقام وطی خواہد بود در موضع احتیاط و بعد ازان باید دانست کہ مس بشہوت عبارت ست ازاینکہ منتشر گردد آلت مرد یا انتشار زیادہ گردد ف اگر منتشر بود ص وہمین صحیح ست و باید دانست کہ مراد از دیدن بسوی فرج دیدن داخل فرج ست وآن حاصل نمیگردد مگر وقتیکہ تکیہ زدہ نشستہ باشد زن مسئلہ ۱۴۔ اگر شخصے مس نمود زنی را وانزال کرد پس بعضی گفتہ اند کہ موجب حرمت مصاہرت ست وصحیح اینست کہ آن موجب حرمت مذکورہ نیست زیراچہ بسبب انزال ظاہر گشت کہ آن مفضے بوطی نیست پس قائم مقام آن نخواہد شد و برہمین اختلاف ست اگر کسے دخول کند در دبر زنی ف پس بعضے گفتہ اند کہ آن موجب حرمت مصاہرت ست چہ آن خالی از مس بشہوت نیست وصحیح این ست کہ آن موجب حرمت مصاہرت نیست بجہت آنکہ وطی قائم مقام ولد نیست مگر باین جہت کہ سبب ولد ست و دخول در دبر سبب ولد نیست پس قائم مقام آن نخواہد شد ص مسئلہ ۱۵۔ اگر شخصے طلاق بائن دہد زن خود را یا طلاق رجعی پس جائز نیست او را کہ نکاح کند خواہر آنرا تا کہ نگذرد عدت آن وگفتہ است شافعی رح کہ اگر در عدت نشستہ باشد از طلاق بائن یا از سہ طلاق پس جائز ست مر او را کہ نکاح کند خواہر آنرا بجہت آنکہ نکاح منقطع گردید بالکلیہ بسبب قاطع نکاح کہ طلاق بائن ست یا سہ طلاق وبنابرآن اگر وطی کند زن مذکورہ را در ایام عدت باوجودیکہ مطلع باشد بر حرمت آن واجب میشود بروی حد ف زنا ص و دلیل علمای ما رح اینست کہ نکاح خواہر اول ہنوز باقی ست بسبب باقی ماندن بعضے احکام آن چون نفقہ وممانعت از بیرون شدن واز نکاح نمودن با شوہر دیگر وعدا اثر

والقاطع تاخّر عملہٗ ولہذا ابقی القید والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارۃ کتاب الحدود یجب لان الملک قد زال فی حق الحل فیتحقق الزنا ولم یرتفع فی حق ما ذکرنا فیصیر جامعا ولا یتزوج المولی امتہ ولا المرأۃ عبدہا لان النکاح ماشرع الا مثمرا بثمرات مشترکۃ بین المتناکحین والمملوکیۃ تنافی المالکیۃ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشرکۃ ویجوز تزوج الکتابیات لقولہ تعالی والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب ای العفائف ولا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ والامۃ علی ما نبین ان شاء اللہ ولا یجوز تزوج المجوسیات لقولہ علیہ السلام سنّوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا آکلی ذبائحہم **قال** ولا الوثنیات لقولہ تعالی ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یؤمنون بدین ویقرون بکتاب لانہم من اہل الکتاب وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لہم لم تجز مناکحتہم لانہم مشرکون والخلاف المنقول فیہ محمول علی اشتباہ مذہبہم فکل اجاب علی ما وقع عندہ وعلی ہذا حال ذبیحتہم **قال** ویجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام وقال الشافعی رح لا یجوز وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ہذا الخلاف لہ قولہ علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح ولنا ما روی انہ علیہ السلام تزوج بمیمونۃ وہو محرم

قاطع نکاح تاخیرست بنابرآن جائز نیست نکاح زن مذکورہ از شوہر دیگر وحد واجب نمیشود بر شخصیکہ وطی کند در ایام عدت **ف** باوجود علم بحرمت آن **ص** بنابر اشارت کتاب الطلاق وبنابر عبارت کتاب الحدود حد واجب میشود بجہت آنکہ ملک شوہر زائل گشتہ است درحق حلت وطی پس زنا متحقق خواہد شد وملک آن زائل نشدہ است درحق نفقہ وجز آن کہ مذکور شد پس شخص مذکور بسبب نکاح خواہر زن مذکورہ خواہد شد جمع کنندہ در نکاح میان دو خواہر **مسئلہ ۱۶**۔ نکاح نکند خواجہ از کنیز خود ونہ زن از بندۂ خود بجہت آنکہ نکاح مشروع ست برای آنکہ ثمرۂ آن مشترک باشد میان زن وشوہر ومملوکیت منافی مالکیت ست پس ممتنع ست کہ ثمرۂ آن مشترک باشد **ف** میان مالک ومملوک **ص** **مسئلہ ۱۷**۔ جائز ست نکاح از زن کتابیہ چہ حق تعالی فرمودہ است کہ حلال گردانیدہ شدہ است بر شما زنان محصنہ کہ از اہل کتاب اند ومراد از محصنہ عفیفہ است **ف** نہ مسلمہ **ص** وباید دانست کہ زن کتابیہ آزاد وکنیز ہر دو برابر ست **ف** درحق جواز نکاح **ص** چنانچہ بیان آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالی **مسئلہ ۱۸**۔ جائز نیست نکاح از زن مجوسیہ بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ سلوک کنید با مجوسیان مانند سلوک اہل کتاب ولیکن نکاح نکنید زنان آنہا را ونخورید ذبیحہ آنہا **مسئلہ ۱۹**۔ جائز نیست نکاح از زن وثنیہ **ف** یعنی بت پرست **ص** بجہت آنکہ در قرآن مجید آمدہ است کہ نکاح نکنید از زن مشرکہ تا کہ ایمان نیارد **مسئلہ ۲۰**۔ جائز ست نکاح از زنان صابیہ اگر آنہا مقر باشند بکتاب آسمانی وایمان آوردہ باشند بدین پیغمبری چہ آنہا از اہل کتاب اند **ف** اگر آنہا پرستندۂ کواکب باشند ونباشد مر آنہا را کتاب آسمانی جائز نیست نکاح نمودن از آنہا چہ آنہا مشرکہ اند واختلافی کہ منقول ست میان ابی حنیفہ رح وصاحبین رح محمول ست بر اشتباہ مذہب آنہا پس ہر یکے حکم کردہ ست موافق تفسیر خود **ف** پس ابوحنیفہ رح میگوید کہ آنہا از اہل کتاب اند وصاحبین رح میگویند کہ آنہا پرستندۂ کواکب اند **ص** وبرہمین اختلاف ست حال ذبیحہ آنہا **مسئلہ ۲۱** جائز ست مر شخصی را کہ احرام حج نمودہ ست اینکہ نکاح کند در حالت احرام مرد باشد آن احرام کنندہ یا زن وگفتہ است شافعی رح کہ جائز نیست وبرہمین اختلاف ست اگر تزویج کند ولی محرم زنی را کہ او ولی آنست دلیل شافعی رح قول پیغمبر صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ست کہ لا ینکح المحرم ولا ینکح یعنی نکاح نکند محرم زن را ونہ تزویج کند ودلیل علمای ما رح این ست کہ پیغمبر صلے اللہ وآلہ وسلم نکاح کردہ بود از میمونہ رض در حالیکہ او علیہ السلام محرم بود

وما رواه محمول على الوطي ويجوز تزوج الامة مسلمة كانت او كتابية وقال الشافعي رح لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرة مانعا منه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضي وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه وله ان لا يحصّل الاصل فيكون له ان لا يحصّل الوصف ولا يتزوج امة على حرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه ذلك للعبد وعلى مالك في تجويزه برضاء الحرة ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام ويجوز تزوج الحرة عليها لقوله عليه السلام وتنكح الحرة على الامة ولانها من المحللات في جميع الحالات

وانچه روایت نموده ست شافعی رح محمول ست بر وطی ف یعنی نکاح بمعنی وطی ست ای وطی نکند محرم و تمکین نکند زن محرمه مرد را بر وطی خود ص مسئله ۲۲ - جائز ست مسلمان آزاد را که نکاح کند کنیز مسلمه یا کتابیه را ف اگرچه طول حره داشته باشد یعنی قدرت ادای مهر و دادن نفقه وی ص و گفته است شافعی رح که جائز نیست ویرا که نکاح کند کنیز کتابیه را بجهت آنکه نکاح نمودن از کنیز جائز نیست نزد شافعی رح مگر بضرورت زیرا چه اگر نکاح کند کنیز را لازم می آید که جزو خود را رقیق و مملوک گرداند ف یعنی آب منی که جزو او ست بسبب ادخال آن در رحم کنیز ولد رقیق و مملوک خواهد شد پس نکاح نمودن کنیز وی را بضرورت خواهد بود ص و ضرورت مندفع ست بکنیز مسلمه و لهذا نزد شافعی رح طول حره مانع نکاح کنیز ست و نزد علمای ما رح نکاح کنیز مطلقا جائز ست بجهت آنکه آیت قرآن که دلیل حلت نکاح آنهاست مطلق ست و مقید نیست بزنان آزاد ف وانچه شافعی رح میگوید که اگر نکاح کند کنیز را لازم می آید که جزو خود را رقیق و مملوک گرداند پس جواب آن اینست که ص در نکاح نمودن کنیز باز ماندن ست از حاصل نمودن فرزند آزاد نه رقیق نمودن جزو ست ف چه جزو آن که آب منی ست موصوف برقیت و حریت نیست ص و میرسد او را که از تحصیل اصل فرزند باز ماند ف بایطور که نکاح کند از زن عقیمه مثلا ص و هرگاه چنین شد پس جائز ست او را که باز ماند از تحصیل صفت آن ف که آزادگی ست ص مسئله ۲۳ جائز نیست که نکاح کند کنیز را بر زن آزاد ف یعنی کسیکه در نکاح وی ست زن آزاد جائز نیست او را که نکاح کند کنیز را ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مکن کنیز را بر حره و گفته است شافعی رح که نکاح کنیز بر زن آزاد جائز ست مر بنده را و مالک رح گفته است که جائز ست نکاح کنیز بر زن آزاد برضای وی و حدیث مذکور حجت ست بر هر دو زیرا چه آن مطلق ست و بجهت آنکه ف حلت نکاح نعمت ست در حق مردان و زنان هر دو ص و بسبب رقیت نصف میگردد نعمت مذکوره ف حتی که بنده نکاح میکند دو زن را و آزاد چهار زن را چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی پس همچنین تنصیف نعمت مذکوره خواهد شد در حالت دیگر ص پس ثابت خواهد شد حلت او در حالیکه حره نباشد در نکاح مرد نه در حالیکه باشد حره زیر نکاح او مسئله ۲۴ - جائز ست نکاح نمودن حره بر کنیز بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده ست که نکاح نموده میشود زن آزاد بر کنیز و بجهت آنکه زن آزاد حلال ست در جمیع حالات

اذ لا منصف فی حقها فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجز عند ابی حنیفة رح ویجوز عندهما لان هذا
لیس بتزوج علیها وهو المحرم ولهذا لو حلف لا یتزوج علیها لم یحنث بهذا ولابی حنیفة رح ان نکاح الحرة باق من وجه
لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرها فی قسمها وللحر ان یتزوج اربعا
من الحرائر والاماء ولیس له ان یتزوج اکثر من ذلک لقوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع
والتنصیص علی العدد یمنع الزیادة علیه وقال الشافعی رح لا یتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه
ما تلونا اذ الامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنتین وقال مالک یجوز لانه
فی حق النکاح بمنزلة الحر عنده حتی ملکه بغیر اذن المولی ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین
والحر اربعا اظهارا لشرف الحریة فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز له ان یتزوج رابعة حتی تنقضی
عدتها وفیه خلاف الشافعی وهو نظیر نکاح الاخت فی عدة الاخت **قال** وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح
ولا یطأها حتی تضع حملها وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف رح النکاح فاسد وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع

چه سبب تنصیف نعمت مذکوره یافته نشده است در حق وی **مسئله ۲۵**- اگر شخصے نکاح کند کنیز برابر زن آزاد که در عدت نشسته است
از طلاق بائن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح جائز است بجهت آنکه نیست این نکاح کنیز بر زن آزاد و حرام نیست مگر همان
و لهذا اگر حلف کند کسیکه نکاح نخواهد کرد بر زن خود نکاح کند بر زن مذکوره در حالیکه در عدت نشسته است از طلاق بائن حانث نمی شود
و دلیل ابی حنیفه این ست که نکاح زن مذکوره **ف** که در عدت نشسته است **ص** باقی ست من وجه بسبب باقی ماندن بعض احکام
پس جائز نخواهد بود نکاح کنیز بر زن مذکوره برای احتیاط بخلاف صورت حلف مذکور زیراچه مقصود دران این ست که داخل کند غیر را
در قسم وی **ف** یعنی نوبت وی باقی نماند **ص** **مسئله ۲۶**- جائز است آزاد را که نکاح کند چهار زن آزاد و باشند آنها یا کنیز
و نمیرسد او را که نکاح کند زیاده از چهار زن بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که نکاح کنید انچه خوش آید مر شما را از نسای
یعنی از زنان دو دو و سه سه و چهار چهار و هرگاه تصریح نمود بر عدد مذکور زیاده بر آن جائز نخواهد شد و گفته است شافعی رح
جائز نیست مر او را که نکاح کند زیاده از یک کنیز زیراچه نکاح کنیز بنا بر ضرورت ست نزد وے رح **ف** چنانچه گذشت
ص و آیت مذکوره حجت ست بر وی چه اسم نساء شامل ست مر کنیز منکوحه را چنانچه شامل ست آزاد را در آیت ظهار **مسئله**
۲۷- جائز نیست بنده را که نکاح کند زیاده از دو زن و گفته است مالک رح که جائز ست چه بنده در حق نکاح مانند آزاد ست
نزد او رح حتی که بنده مالک نکاح ست بغیر اذن خواجه خود نزد وے و دلیل علماے ما رح این ست که رقیت سبب تنصیف
نعمت ست و حلت نکاح چهار زن منجمله نعمت ست پس بنده نکاح خواهد کرد دو زن را و آزاد چهار زن را تا شرافت حریت ظاهر
گردد **مسئله ۲۸**- اگر طلاق بائن دهد آزاد یکے از چهار زن خود را جائز نیست مر او را که نکاح کند زنی را تا آن زمان که بگذرد
عدت آن و در آن خلاف شافعی رح ست و این مسئله نظیر مسئله نکاح خواهر ست در عدت خواهر **مسئله ۲۹**-
جائز ست نکاح نمودن از زنیکه حامله است بزنا و وطی نکند آن را تا آن زمان که وضع شود حمل آن و این نزد ابی حنیفه رح و محمد رح ست
و گفته است ابو یوسف رح که نکاح مذکور فاسد ست و اما اگر نسب حمل ثابت باشد پس نکاح باطل ست باجماع

لابی یوسف رہ ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل وهذا الحمل محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص وحرمة الوطي كيلا يسقى ماءه زرع غيره والامتناع في ثابت النسب لحق صاحب الماء ولا حرمة للزاني فان تزوج حاملا من السبي فالنكاح فاسد لانه ثابت النسب وان زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى يثبت نسب ولدها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين الا انه غير متأكد حتى ينتفي الولد بالنفي من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل **قال** ومن وطي جاريته ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة الا ان عليه ان يستبرئها صيانة لمائه واذا جاز النكاح فللزوج ان يطأها قبل الاستبراء عند ابي حنيفة وابي يوسف رہ وقال محمد رہ لا احب له ان يطأها قبل ان يستبرئها لانه احتمل الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء

ودلیل ابو یوسف رہ اینست کہ عدم جواز نکاح درصورتیکہ نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست اگرچہ از زنا باشد چہ از ان جنایتی سرزد نشدہ است لہذا جائز نیست اسقاط آن **ف** پس نکاح حاملہ از زنا نیز جائز نخواہد شد بجہت احترام حمل **ص** و دلیل ابی حنیفہ و محمد رہ اینست کہ زن مذکورہ حلال ست بنص **ف** چہ در قرآن مجید آمدہ است کہ حلال ست مرشما را سوای محرمات **ص** و وطی آن حرام نشدہ است مگر بجہت آنکہ سیراب نمودن زراعت غیر از آب منی خود منع ست **ف** چنانچہ در حدیث آمدہ است و آنچہ ابو یوسف رہ گفتہ است کہ عدم جواز نکاح درصورتیکہ نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست مسلم نیست بلکہ **ص** عدم جواز نکاح درصورت مذکورہ برای احترام حق صاحب ماء ست یعنی صاحب آب منی و زانی محترم نیست و نہ صاحب حق ست **مسئلہ ۱۲** اگر خواجہ تزویج کند ام ولد خود را کہ حاملہ است از وی پس نکاح مذکور باطل ست بجہت آنکہ ام ولد مذکورہ فراش خواجہ خود ست حتی کہ ثابت میشود نسب فرزند آن از خواجہ مذکور بے اینکہ دعوت آن نماید **ف** باینطور کہ بگوید آن فرزند من ست **ص** پس اگر صحیح باشد نکاح وی لازم آید جمع میان دو فراش **ف** یکی **ص** فراش خواجہ **ف** دوم **ص** فراش شوہر وی **ف** و آن باطل ست بجہت آنکہ موجب اشتباہ نسب ست **سوال** اگر ام ولد فراش خواجہ خود باشد لازم می آید کہ صحیح نباشد نکاح آن درصورتیکہ غیر حاملہ باشد و تزویج کند آنرا خواجہ وی از کسی **جواب ص** فراش خواجہ وی ضعیف ست لہذا اگر نفی کند خواجہ نسب فرزند وی را منتفی میگردد بمجرد نفی بغیر لعان پس فراش مذکور معتبر نیست بدون حمل **ف** پس آن مانع نکاح بدون حمل نخواہد بود **ص** **مسئلہ ۱۳** - اگر شخصی وطی کرد کنیز خود را و بعد از ان تزویج کرد آنرا با کسی پس نکاح مذکور جائز ست بجہت آنکہ کنیز مذکورہ فراش خواجہ خود نیست زیرا چہ کنیز مذکورہ اگر ولد آرد ثابت نمیشود نسب آن از خواجہ مذکور بغیر دعوت آن ولیکن مستحب ست مرخواجہ را کہ استبرا نماید **ف** بیک حیض **ص** تا آب منی وی محفوظ ماند **ف** از آمیزش با آب منی غیر **ص** و بعد از ان باید دانست کہ ہرگاہ جائز گشت نکاح کنیز مذکورہ پس جائز ست شوہر وی را کہ وطی کند آنرا پیش از استبرا نزد ابی حنیفہ و ابی یوسف رہ و گفتہ است محمد رہ کہ مستحب اینست کہ وطی نکند شوہر مذکور پیش از استبرا بجہت آنکہ احتمال دارد کہ در رحم وے آب منی خواجہ وی باشد پس استبرای رحم از آب منی ضرور ست چنانچہ درصورت شرای کنیز

ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ فلا يؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا بخلاف الشراء لانه يجوز مع الشغل وكذا اذا راى امرأة تزني فتزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرئها عندهما وقال محمد لا احب له ان يطأها ما لم يستبرئها والمعنى ما ذكرنا ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال وقال مالك رح هو جائز لانه كان مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخه قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة رض وابن عباس رض صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع والنكاح الموقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام وقال زفر رح هو صحيح لازم لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد ومن تزوج امرأتين في عقدة واحدة احديهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى لان المبطل في احديهما بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد في الحر شرط فيه ثم جميع المسمى

و دلیل شیخین رح این ست که حکم شارع بجواز نکاح آن دلالت میکند براینکه رحم وی خالی ست ف چه شارع مشروع نکرده است نکاح را مگر در صورتیکه رحم آن خالی باشد ص پس حکم باستبراء نموده نخواهد شد نه بطریق استحباب و نه بطریق وجوب بخلاف صورت ص شراء چه شراء جائز ست باوجودیکه رحم وی خالی نباشد و همچنین اگر به بیند شخصی زنی را که زنا کرده است و بعد ازان نکاح کند آنرا حلال ست مر او را که وطی کند آنرا پیش از استبراء نزد شیخین رح و گفته است محمد رح مستحب ست نزد من که وطی نکند آنرا پیش از استبراء و وجه هر یک مذکور شد مسئله ۳۲۔ نکاح متعه باطل ست و صورت آن این ست که بگوید شخصی بزنی که متعه میکنم با تو تا این مدت بانیقدر مال و گفته است مالک رح که نکاح متعه جائز ست زیرا چه آن مباح بود پس تا ظاهر شدن ناسخ آن بر اباحت خود باقی خواهد ماند و جواب علمای ما رح اینست که نسخ آن باجماع صحابه رض ثابت ست و ابن عباس رجوع نمود از قول خود بسوی صحابه دیگر ف یعنی اول ابن عباس میگفت که متعه مباح ست و بعد ازان علی رض گفت مر او را که رسول علیه السلام حرام کرده است متعه را در روز خیبر ص پس ف ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت متعه و هر گاه ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت آن ص اجماع صحابه ثابت گشت مسئله ۳۳۔ نکاح موقت باطل ست و صورتش اینست که نکاح کند کسی زنی را بمیعاد ده روز مثلاً بشهادت دو گواه و گفته است زفر رح که نکاح مذکور صحیح لازم ست ف و شرط تعیین میعاد صحیح نیست ص بجهت آنکه نکاح باطل نمیگردد بسبب شروط فاسده و دلیل علمای ما رح اینست که نکاح موقت در معنی نکاح متعه است و معتبر در عقود معانی ست ف نه الفاظ پس باطل خواهد شد نکاح موقت مانند نکاح متعه ص دراز باشد مدت آن یا کوتاه بجهت آنکه سبب متعه شدن نکاح موقت تعیین مدت ست و آن یافته میشود در صورت موقت مسئله ۳۴۔ اگر شخصی نکاح کرد در عقد واحد دو زن را که یکی ازانها حلال نیست مر او را پس صحیح ست نکاح زنیکه حلال ست نکاح آن مر او را و باطل ست نکاح دیگر زیرا چه موجب بطلان یافته نشده است مگر در حق آن بخلاف وقتیکه جمع کند میان بنده و آزاد و بفروشد آن هر دو را ف بیک صفقه ص چه این بیع باطل ست در هر دو بجهت آنکه بیع باطل میگردد بسبب شرط فاسد و قبول نمودن عقد بیع در آزاد شرط گردانیده است برای قبول نمودن عقد بیع در بنده و بعد ازان باید دانست که جمیع مهر مسمی میرسد

للتي حل نكاحها عند ابي حنيفة رح وعندهما يقسم على مهر مثليهما وهي مسئلة الاصل ومن ادعت عليه امرأة انه تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضي امرأته ولم يكن تزوجها وسعها المقام معه وان تدعه يجامعها وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قول ابي يوسف رح اولا وفي قوله الآخر وهو قول محمد رح لا يسعه ان يطأها وهو قول الشافعي رح لان القاضي اخطأ الحجة اذ الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار ولابي حنيفة ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان والله اعلم

باب في الاولياء والاكفاء

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاءها وان لم يعقد عليها

بزنیکه نکاح آن صحیح ست نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح مهر مذکور مقسوم میشود بر مهر مثل هردو پس ف خواهد رسید بانکه صحیح ست نکاح آن رسد مهر مثل آن و باقی ساقط خواهد شد از ذمه شوهر ص واین مسئله مذکور ست در مبسوط مسئله ۳۵- اگر دعوے نمود زنی بر شخصی که او نکاح کرده است مرا و را و اقامت بینه نمود ف بر دعوے خود ص پس گردانید قاضی آن را زن شخص مذکور و حالانکه او نکاح نکرده بود مر آن را ف در واقع ص پس جائز ست شخص مذکور را که اقامت نماید ف با وے واین عبارت ست از نفاذ قضا ای نفاذ حکم قاضی باعتبار ظاهر ص واگر زن مذکوره درخواست جماع نماید جائز ست وی را که وطی کند آنرا ف واین عبارت ست از نفاذ قضا در باطن و نفاذ قضا در ظاهر و باطن ص نزد ابی حنیفه رح و در قول اول ابی یوسف رحمت و در قول اخیر وی و نزد محمد و شافعی رح جائز نیست او را که وطی کند زن مذکوره را زیراچه قاضی خطا نموده است در حجت چه گواهان کاذب بودند و خطاف در حجت مانع نفاذ قضاست در باطن ص پس چنان شد که ظاهر گردد که گواهان بنده اند یا کافر ف چه درانجا نافذ نمیگردد قضا نه در ظاهر و نه در باطن ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که گواهان صادق اند نزد قاضی و همین حجت است زیراچه متعذر ست اطلاع بر اینکه در واقع آنها صادق اند بخلاف کفر و رقیت گواهان چه اطلاع برین آسان ست ف پس شهادت آنها حجت نماند اصلا ص و هرگاه بنای قضا بر حجت ست و ممکن ست نفاذ قضا در باطن در صورت مذکور باینطور که مقدم اعتبار نموده شود نکاح ف بطریق اقتضا ص پس قضا مذکور نافذ خواهد شد ف در باطن ص تا منازعت میان هردو منقطع گردد ف بوجه جمیع وجوه ص بخلاف املاک مرسله ف یعنی مطلق از ذکر سبب ملک چنانچه اگر شخصی دعوی کنیزی کند بملک مطلق و اقامت گواهان دروغ نماید و حکم کند قاضی بکنیز مذکوره برای مدعی و بعد از ان ظاهر گردد که گواهان کاذب اند پس این قضا نافذ می شود در ظاهر نه در باطن ص بجهت آنکه اسباب ملک آن بسیار ست ف چون شرا و هبه و صدقه و وارث ص و مقدم اعتبار نمودن یکی از ان جائز نیست بسبب عدم اولویت یکی بر دیگر ف و مقدم اعتبار نمودن جمیع محال است پس ممکن نیست درانجا نفاذ قضا والله اعلم

باب در بیان ولی و کفو مسئله ا- منعقد میشود نکاح زن آزاد که عاقله و بالغه باشد برضاے وے اگرچه عقد آن نکرده باشد

ولی بکرا کانت او ثیبا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح فی ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف رح انہ لاینعقد الا بولی وعند محمد ینعقد موقوفا وقال مالک والشافعی رح لاینعقد النکاح بعبارۃ النساء اصلا لان النکاح یراد لمقاصدہ والتفویض الیہن مخل بہا الا ان محمدا رح یقول یرتفع الخلل باجازۃ الولی ووجہ الجواز انہا تصرفت فی خالص حقہا وہی من اہلہ لکونہا عاقلۃ ممیزۃ ولہذا کان لہا التصرف فی المال ولہا اختیار الازواج وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحۃ ثم فی ظاہر الروایۃ لافرق بین الکفو وغیر الکفو لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ لایجوز فی غیر الکفو لانہ کم من واقع لایرفع ویروی رجوع محمد الی قولہما ولایجوز للولی اجبار البکر البالغۃ علی النکاح خلافا للشافعی رح لہ الاعتبار بالصغیرۃ وہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقبض الاب صداقہا بغیر امرہا ولنا انہا حرۃ فلایکون للغیر علیہ ولایۃ الاجبار والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب فصار کالغلام وکالتصرف فی المال وانما یملک الاب قبض الصداق برضاءہا

ولی آن باکرہ باشد آن زن یا ثیبہ واین نزد ابی حنیفہ وابی یوسف رح ست در ظاہر روایت ومرویست از ابی یوسف رح کہ منعقد نمیشود نکاح آن مگر بولی ونزد محمد رح منعقد میشود نکاح آن ولیکن موقوف ست ف بر اجازت ولی آن ص وگفتہ اند مالک وشافعی رح کہ منعقد نمی شود نکاح اصلا بعبارت زنان ف خواہ تزویج کند ذات خودرا باذن ولی خود یا بغیر اذن آن یا تزویج کند دختر خودرا یا کنیز خودرا یا وکیل بہ نکاح گردد از جانب کسی وتزویج کند موکل خودرا ص بجہت آنکہ مقصود از نکاح منافع آنست ف چون توالد وتناسل وجز آن ص واگر تفویض نمودہ شود نکاح بزنان اختلال در منافع راہ خواہد یافت ف چہ آنہا ناقص العقل اند وزود فریب میخورند ص ولیکن محمد رح میگوید کہ خلل مرتفع میگردد بسبب اجازت ولی ووجہ ظاہر روایت اینست کہ زن مذکورہ تصرف نمودہ است در حق خود واو اہلیت آن دارد چہ بالغہ وعاقلہ است وتمیز میکند میان نفع وضرر لہذا جائز ست او را کہ تصرف نماید در مال خود وجائز ست او را کہ اختیار کند شوہر را ودرخواست تزویج از ولی نمیکند مگر برای اینکہ مردمان نسبت بیحیائی نکنند بوی پس منعقد میشود نکاح زن مذکورہ بدون ولی اگرچہ او غیر کفو باشد در ظاہر روایت ولیکن میرسد بولی کہ فسخ کند نکاح مذکور را در صورت غیر کفو ومرویست از ابی حنیفہ وابی یوسف رح کہ جائز نیست نکاح مذکور در صورت غیر کفو زیراچہ بسیار ست کہ رفع ممکن نمیشود بعد از تحقق آن ف بسبب عوارض ص ومرویست کہ محمد رح رجوع نمودہ است ف از قول خود ص بسوی قول شیخین رح مسئلہ ۲۔ جائز نیست ولی را کہ بجبر تزویج کند باکرہ بالغہ را بخلاف شافعی رح چہ او قیاس میکند آن را بر باکرہ صغیرہ زیراچہ باکرہ بالغہ جاہل ست بامر نکاح بسبب عدم تجربہ ف مانند باکرہ صغیرہ ص لہذا قبض میکند پدر مہر وے را بے امر او ودلیل علمای ما رح اینست کہ زن مذکورہ آزادست ف ومکلف ست بتکلیفات شرعی چون صوم وصلوۃ ص پس نخواہد بود غیر را ولایت بروی بخلاف صغیرہ زیراچہ غیر را ولایت ست بر صغیرہ بجہت آنکہ عقل او قاصر ست وعقل بالغہ کامل ست بسبب بلوغ چہ اگر کامل نمی بود خطاب ف بعموم وصلوۃ ص متوجہ نمیگردید بسوی وی پس زن مذکورہ مانند پسر بالغ خواہد بود وتصرف وی کہ در نکاح ست صحیح خواہد بود مانند تصرف وی در مال وی وپدر مالک قبض مہر وی نمی شود مگر برضای وے

دلالة ولهذا لا یملك مع نهیها قال فاذا استاذنها الولی فسکتت او ضحکت فهو اذن لقوله علیه السلام البکر تستامر
فی نفسها فان سکتت فقد رضیت ولان جهة الرضاء فیه راجحة لانها تستحیی عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك
ادل علی الرضاء من السکوت بخلاف ما اذا بکت لانه دلیل السخط والکراهة وقیل اذا ضحکت کالمستهزیة بما سمعت
لا یکون رضاء واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا قال وان فعل هذا غیر الولی یعنی استامر غیر الولی او ولی غیره
اولی منه لم یکن رضا حتی تتکلم به لان هذا السکوت لقلة الالتفات الی کلامه فلم یقع دلالة علی الرضاء
ولو وقع فهو محتمل والاکتفاء بمثله للحاجة ولا حاجة فی حق غیر الاولیاء بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی
لانه قائم مقامه وتعتبر فی الاستیمار تسمیة الزوج علی وجه تقع به المعرفة لتظهر رغبتها فیه من
رغبتها عنه ولا تشترط تسمیة المهر هو الصحیح لان النکاح صحیح بدونه ولو زوجها فبلغها الخبر فسکتت
فهو علی ما ذکرنا لان وجه الدلالة فی السکوت لا یختلف ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط العدد او العدالة
عند ابی حنیفة رح خلافا لهما ولو کان رسولا لا یشترط اجماعا وله نظائر ولو استاذن الثیب

بدلالت حال لهذا نمیرسد پدر را که قبض کند مهر وی را وقتیکه منع کند پدر را از قبض آن مسئله ٣- هرگاه استیذان نکاح ف یعنی طلب اذن نکاح ص نماید از باکره بالغه ولی وی ف که مالک عقد نکاح ست ص و او ساکت ماند یا بخندد پس این اذن ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که از باکره مشورت پرسیده میشود در حق وی پس اگر ساکت ماند راضی گشت و بجهت آنکه احتمال رضا درین صورت ترجیح دارد زیرا حیا و شرم میدارد از اظهار رغبت خود و دلالت خنده بر رضا زیاده است از دلالت سکوت بخلاف گریه چه آن دلالت میکند بر کراهیت ف زیرا چه گریه در اکثر اوقات بسبب حزن ست نه بسبب خوشی و گریه بسبب خوشی نادرست ص و بعضی گفته اند که اگر بخندد بطریق استهزا دلالت نمیکند بر رضا و اگر گریه نماید بغیر آواز فریاد پس آن رد نیست ف بلکه رضاست ص مسئله ٤- اگر استیذان نماید غیر ولی یا ولی که غیر آن اولی ست از وی پس درین صورت سکوت و خنده اذن نیست تاکه صریح اذن ندهد بزبان بجهت آنکه این سکوت بسبب عدم التفات ست بسوی کلام وی پس دلالت نمیکند بر رضای وی و اگر دلالت هم کند پس این محتمل ست و اکتفا نموده نمی شود بمثل این دلیل مگر بجهت حاجت و حاجت نیست در حق غیر اولیا بخلاف وقتیکه استیذان نماید پیامبر ولی چه او قائم مقام ولی ست و باید دانست که معتبر در استیذان تسمیه شوهر ست بوجهیکه معرفت آن حاصل گردد تا ظاهر شود رغبت و عدم رغبت او و تسمیه مهر شرط نیست و همین صحیح ست چه نکاح صحیح میشود بدون مهر مسئله ٥ اگر تزویج کند باکره بالغه را کسی و بعد از آن خبر نکاح مذکور رسد باو پس او ساکت ماند ف یا بخندد ص پس این موافق تفصیل مذکورست در مسئله اول یعنی ف در صورت سکوت و خنده راضی ست و در صورت گریه راضی نیست وقتیکه نکاح کرده باشد ولی وی که مالک عقدست و اگر عقد کرده باشد غیر ولی مذکور پس رضای وی نیست تاکه اذن صریح ندهد بزبان خود و تسمیه شوهر بر وجهیکه معرفت آن حاصل گردد شرط ست نه تسمیه مهر ص بجهت آنکه وجه دلالت سکوت ف که آن اعراض ست از نطق بسبب شرم و حیا در هر دو حالت ص مختلف نیست و بعد از آن باید دانست که مخبر نکاح مذکور اگر فضولی باشد ف یعنی نه وکیل باشد نه ولی ص پس عدد گواهان یا عدالت شرط ست ف یعنی باید که مخبر دو کس باشند یا شخصی عادل ص نزد ابی حنیفه رح و اگر مخبر پیامبر ولی باشد پس عدد و شرط نیست و نه عدالت نزد همه و این را نظائرها ست ف چون عزل وکیل و حجر ماذون و جز آن ص مسئله ٦ اگر استیذان نماید ولی مذکور از ثیبه ف یعنی از زنیکه مرد رسیده

فلابد من رضاها بالقول لقوله علیه السلام الثیب تُشاور ولان النطق لایُعدّ عیبا منها وقلّ الحیاءُ
بالممارسة فلامانع من النطق فی حقها واذا زالت بکارتها بوثبة او حیضة او جراحة او تعنیس فهی
فی حکم الابکار لانها بکرٌ حقیقة لان مصیبها اول مصیب لها ومنه الباکورة والبکرة ولانها تستحی لعدم
الممارسة ولو زالت بکارتها بزنا فهی کذلک عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رح لایکتفی
بسکوتها لانها ثیبٌ حقیقة لان مصیبها عائدٌ الیها ومنه المثوبة والمثابة والتثویب ولابی حنیفة رح ان
الناس عرفوها بکرا فیعیبونها بالنطق فتمتنع عنه فیکتفی بسکوتها کیلا تتعطل علیها مصالحها بخلاف
ما اذا وطئت بشبهة او نکاح فاسد لان الشرع اظهره حیث علق به احکاما اما الزنا فقد
نُدِب الی ستره حتی لو اشتهر حالها لایکتفی بسکوتها واذا قال الزوج بلغک النکاح فسکتّ
وقالت رددتُ فالقول قولها وقال زفر رح القول قوله لان السکوت اصل والرد عارض فصار
کالمشروط له الخیار اذا ادعی الرد بعد مضی المدة ونحن نقول انه یدعی لزوم العقد وتملک البضع

ص پس ضرورست رضای وی بقول ف بایطور که بگوید من بآن راضی ام ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مشورت نموده میشود از ثیبه و بجهت آنکه عیب شمرده نمیشود گویائی وی و شرم وی کم شده است بسبب صحبت وی با مرد پس مانع گویائی در حق وی یافته نشده است مسئله ۷۔ اگر زائل شود بکارت زنی بسبب جستن ف وی از بالا به پائین یا از پائین به بالا ص یا بسبب جراحت یا بسبب دیر ماندن آن بی شوهر یا بسبب حیض پس آن در حکم باکره است ف یعنی سکوت وی رضاست ص بجهت آنکه او باکره است حقیقة زیراچه باکره آنرا میگویند که بمرد نرسیده باشد و وطی کننده او اول وطی کننده وی باشد و از همین لفظ بکر باکوره و بکره که بمعنی اول میوه و اول روز ست مشتق ست و بجهت آنکه زن مذکوره شرم میدارد از گویائی بسبب عدم صحبت و آمیزش آن با مرد مسئله ۸۔ اگر زائل گردد بکارت آن بسبب زنا پس آن نیز در حکم باکره است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند ابو یوسف و محمد و شافعی رح که سکوت وی کفایت نمیکند بجهت آنکه او ثیبه است حقیقة چه او بمرد رسیده است و ازین لفظ ست مثوبة و مثابة و تثویب ف بمعنی پاداش و جای گرد آمدن آب و پاداش دادن ص و دلیل ابی حنیفه رح آنست که مردمان او را باکره میدانند و معیوب میدانند گویائی وی ف بنابر زعم خودها ص بنابر آن او باز میماند از گویائی لهذا اکتفا نموده میشود بسکوت وی تا مصالح وی فوت نشود بخلاف وقتیکه وطی نموده شود بشبهه یا بنکاح فاسد ف چه آن در حکم باکره نیست ص زیراچه شرع ظاهر کرده است وطی آنرا باین جهت که متعلق نموده است بآن احکام ف چون عدت و مهر و ثبوت نسب ص و اما زنا پس ستر آن را مستحب گردانیده است شارع و این وقتیست که او مشهور نشده باشد بزنا حتی اگر مشهور شود حال وی باینطور ف که زنا عادت وی گردد ص پس سکوت وی کفایت نمیکند مسئله ۹۔ اگر بگوید مردی بزنی که رسید بتو خبر نکاح ص پس ساکت و خاموش ماندی و او گوید که نه بلکه رد نمودم پس معتبر قول زن مذکوره است و گفته است زفر رح که معتبر قول شوهر ست بجهت آنکه سکوت اصل ست ف پس شخصیکه متمسک است بآن منکر ست ص در نکاح عارض ست ف پس کسیکه متمسک ست بآن مدعی ص پس شد مانند صاحب خیار شرط در عقد بیع وقتیکه دعوی رد بیع نماید بعد از گذشتن مدت خیار ف و منکر شود دیگر پس معتبر قول منکر ست بجهت آنکه او متمسک ست باصل که آن سکوت ست ص و علمای ما رح میگویند که شوهر مذکور ف بسبب دعوی سکوت ص دعوی لزوم عقد نکاح و مالک شدن بضع

والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضى المدة وان اقام
الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نوّر دعواه بالحجة وان لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند ابى حنيفة رح وهى
مسئلة الاستحلاف فى الاشياء الستة وسيأتيك فى الدعوى ان شاء الله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما
الولى بكرا كانت الصغيرة اوثيبا والولى هو العصبة ومالك رح يخالفنا فى غير الاب والشافعى رح فى غير الاب والجد وفى
الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان
ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس والجد ليس فى معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس لان النكاح
يتضمن المصالح ولا تتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفو فى كل زمان فاثبتنا الولاية فى حالة الصغر
احرازا للكفو وجه قول الشافعى رح ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب والجد لقصور شفقته وبعد قرابته
ولهذا لا يملك التصرف فى المال مع انه ادنى رتبة فلان لا يملك التصرف فى النفس وانه اعلى اولى ولنا ان القرابة داعية
الى النظر كما فى الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه فى سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف فى المال لانه يتكرر

می نماید و زن مذکوره ف بدعوی رد ص دفع دعوی شوهر مینماید پس او منکرست مانند مودع وقتیکه دعوی رد ودیعت نماید ف وصاحب ودیعت بگوید که تو ندادۀ آن را بمن زیراچه درینصورت معتبر قول مودع ست چه او منکرست در معنی اگرچه مدعی ست باعتبار صورت بجهت آنکه دفع میکند ضمان را از ذات خود و اصل عدم ضمان ست چه اصل در ذمه این ست که بری باشد ص بخلاف مسئله شرط خیار بجهت آنکه لزوم بیع ظاهر میگردد بعد از گذشتن میعاد ف پس شخصیکه دعوی رد میکند مدعی ست باعتبار صورت و معنی هر دو ص واگر شوهر مذکور اقامت بینه نماید بر سکوت وی ثابت میشود نکاح زیراچه او دعوی خود را به بینه روشن کرد واگر بینه نباشد مراد را پس سوگند واجب نمیشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح واین مسئله یکی از شش مسئله است که دران سوگند واجب نمیشود بر منکر نزد ابی حنیفه رح ف برخلاف قول صاحبین رح ص و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الدعوی **مسئله** جائزست نکاح صغیر و صغیره وقتیکه تزویج کند آنها را ولی آن ف یعنی عصبه آن ص باکره باشد آن صغیره یا ثیبه چه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مفوض ست بعصبه و مالک رح گفته است که غیر پدر را نمیرسد که تزویج کند صغیر و صغیره را و شافعی رح گفته است که غیر پدر و جد را نمیرسد که تزویج کند صغیر و صغیره را و نیز میگوید که نمیرسد هیچ ولی را که تزویج نماید ثیبه صغیره را اگرچه پدر و جد باشد و دلیل مالک رح اینست که ولایت بر آزاد بجهت حاجت ست و درینجا حاجت نیست بسبب آنکه شهوت معدوم ست در صغیر و صغیره ولیکن ولایت پدر ثابت شده است بنص بخلاف قیاس و نیست جد مانند پدر پس ملحق نخواهد شد به پدر و علمای ما رح میگویند که ولایت پدر ف مخالف قیاس نیست ص بلکه موافق قیاس ست زیراچه در نکاح مصالح ف دینی و دنیوی ص ست و آن کامل نمیشود مگر میان دو کس که باهم کفو اند از روی عادت و کفو میسر نمیشود در زمانه لهذا ثابت خواهد شد ولایت در حالت صغر نیز تا کفو از دست نرود و دلیل شافعی رح این ست که در تفویض امر نکاح بغیر پدر و جد قصور شفقت ست چه غیر آنها قاصرست و قرابت بعید لهذا غیر آنها را جائز نیست تصرف در مال باوجودیکه رتبه مال کمترست به نسبت ذات پس تصرف دران که در مرتبه اعلی ست بطریق اولی جائز نخواهد بود و دلیل علمای ما رح این ست که قرابت موجب شفقت ست چنانچه در پدر و جد و آنچه در شفقت آنها قصورست رعایت آن نموده شده است باینطور که تزویج آنها در حق صغیران لازم نمیگردد بلکه صغیران را خیار بلوغ ست بخلاف تصرف در مال زیراچه آن مکرر میباشد ف چه آن برای حصول بیع ست ص و آن حاصل میگردد تکرار

فلا یمکن تدارک الخلل فلا تفید الولایة الا ملزمة ومع القصور لا یثبت ولایة الالزام وجه قوله فی المسئلة الثانیة ان الثیابة سبب لحدوث الرای لوجود الممارسة فادرنا الحکم علیها تیسیرا ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولا ممارسة تحدث الرای بدون الشهوة فیدار الحکم علی الصغر ثم الذی یؤید کلامنا فیما تقدم قوله علیه السلام النکاح الی العصبات من غیر فصل والترتیب فی العصبات فی ولایة النکاح کالترتیب فی الارث والابعد محجوب بالاقرب فان زوجهما الاب او الجد یعنی الصغیر والصغیرة فلا خیار لهما بعد بلوغهما لانهما کاملا الرای وافرا الشفقة فیلزم العقد بمباشرتهما کما اذا باشراه برضاءهما بعد البلوغ وان زوجهما غیر الاب والجد فلکل واحد منهما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا خیار لهما اعتبارا بالاب والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان یشعر بقصور الشفقة فیتطرق الخلل الی المقاصد عسی والتدارک ممکن بخیار الادراک واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی وهو الصحیح من الروایة لقصور الرای فی احدهما ونقصان الشفقة فی الآخر فیتخیر ویشترط فیه القضاء بخلاف خیار العتق لان الفسخ هنالک لدفع ضرر خفی وهو تمکن الخلل ولهذا یشمل الذکر والانثی

وهرگاه چنین شد پس اگر خلل واقع شود دران ممکن نیست تدارک آن پس ولایت تصرف مال فائده ندارد مگر وقتیکه لازم باشد وباوجود قصور ثابت نمی شود ولایت الزام ودلیل شافعی رح در مسئله دوم **ف** یعنی درانیکه جائز نیست ولی راکه تزویج کند ثیبه صغیره را اگرچه پدر وجد باشد **ص** این ست که ثیبه شدن آن سبب حدوث عقل وفکرست بسبب ممارست **ف** یعنی صحبت وآمیزش آن با مرد **ص** پس مدار حکم برسبب مذکور خواهد شد برای آسانی وعلمای مارح میگویند که در صغیره مذکوره حاجت ست بولی وشفقت وی درحق آن ثابت ست وممارست سبب حدوث عقل وفکر نیست بغیر شهوت پس مدار حکم بر صغر خواهد بود وبعد ازان بدانکه حدیثیکه مذکور شد مطلق ست بدون تفصیل لهذا حدیث مذکور شامل خواهد بود جمیع عصبه ها پس آن حجت ست بر مالک وشافعی رح ربایدد انست که ترتیب در عصبه ها در ولایت تزویج مانند ترتیب آنهاست در ارث وبعید محجوب میشود بسبب قریب **مسئله ۱** اگر پدر یا جد تزویج کند صغیر وصغیره را پس خیار نیست مر آنهارا بعد از بلوغ آنها بجهت آنکه رای پدر وجد کامل ست وشفقت آنها تام پس عقد نکاح که آنها نموده اند لازم خواهد بود چنانچه وقتیکه آنها عقد نکاح نمایند برضای خود یا بعد از بلوغ **مسئله ۲** اگر تزویج کند صغیر وصغیره را غیر پدر وجد پس بهر واحد از آنها خیارست وقتیکه بالغ شود اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح مذکور واگر خواهد فسخ نماید آن را واین نزد ابی حنیفه ومحمد رح ست وگفته است ابو یوسف رح که خیار نیست مر هیچ کدام از آنها را چه او رح قیاس میکند آنها را بر پدر وجد ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح این ست که قرابت برادر ناقص هست ونقصان مشعر ست بقصور شفقت لهذا احتمال ست که خلل راه یابد در مقاصد نکاح پس تدارک آن لازم ست بخیار بلوغ وباید دانست که مسئله مذکوره که مطلق ست در غیر پدر وجد شامل ست مادر وقاضی را واین صحیح است چه عقل مادر قاصرست وشفقت قاضی ناقص لهذا خیار بلوغ ثابت خواهد شد مراولد ولیکن باید دانست که در فسخ نمودن نکاح حکم قاضی شرط ست **ف** در صورت خیار بلوغ **ص** بخلاف خیار عتق **ف** یعنی اگر تزویج کرد کنیز اورا وبعد ازان آزاد کرد مر او را پس ثابت میشود مر او را خیار عتق اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح واگر خواهد فسخ کند وحکم قاضی شرط نیست برای فسخ در خیار عتق **ص** بجهت آنکه فسخ نکاح در صورت خیار بلوغ برای دفع ضرر خفی ست وآن راه یافتن خلل ست **ف** در مقاصد نکاح زیراچه آن امر موهوم ست گاهی متحقق میگردد وگاهی نه **ص** وازین جهت شامل ست مرد وزن هردورا پس

فيجعل الزاما في حق الأخر فيفتقر الى القضاء وخيار العتق لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها ولهذا يختص بالانثى فاعتبر دفعا والدفع لا يفتقر الى القضاء ثم عندهما اذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا وان لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت شرط العلم باصل النكاح لانها لا تتمكن من التصرف الا به والولي يتفرد به فعذرت بالجهل ولم يشترط العلم بالخيار لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها فعذرت بالجهل بثبوت الخيار ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجئ منه ما يعلم انه رضا وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لهذه الحالة بحال ابتداء النكاح وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام

فسخ نکاح الزام خواہد بود در حق دیگر چه ف کلام دران صورت ست که مهر تمام و کامل باشد و شوهر کفو وے و هر گاه فسخ نکاح درین صورت الزام شد در حق دیگر ص پس حاجت ست برای فسخ نکاح مذکور بسوے حکم قاضی و خیار عتق برای دفع ضرر ظاهر ست وآن این ست که شوهر مالک امر زائد میشود بر زن منکوحه ف یعنی سابق مالک دو طلاق بود و حالا مالک سه طلاق گشت و عدت آن سابق دو حیض بود و حالا سه گشت ص لهذا اختیار مذکور مخصوص بزنان ست ف چه زیادتی مالک در صورت عتق متصور نیست مگر در کنیز نه در بنده و هر گاه چنین شد ص پس فسخ مذکور را اعتبار نموده میشود برای دفع ضرر از ذات خود و برای دفع ضرر حکم قاضی در کار نیست ف چه هر کس مالک دفع ضرر ست از ذات خود ص مسئله ۱۳- اگر بالغ گشت صغیره مذکوره در حالیکه میدانست نکاح را و ساکت و خاموش ماند پس این سکوت رضاست نزد ابی حنیفه و محمد رح و اگر نمیدانست نکاح را پس مرا ورا اختیار ست تا آن زمان که مطلع شود بران و ساکت ماند و باید دانست که محمد رح شرط نموده است در مسئله مذکوره علم باصل نکاح بجهت آنکه صغیره مذکوره نمی تواند که تصرف کند بحکم خیار بدون علم بنکاح و ولی آن تنها میتواند که نکاح آن کند ف باینطور که صغیره مذکوره را خبر نکند پس جائز ست که نرسد بوے خبر نکاح ص پس او معذور خواهد بود ف بسبب عدم علم ص و شرط نکرده است که صغیره مذکوره مطلع باشد بر اینکه مرا ورا اختیار فسخ ست بجهت آنکه برای معرفت احکام شرائع فراغت حاصل ست مرا ورا و دار اسلام دار علم ست پس جهل عذر نیست ف در حق وی ص بخلاف کنیزے که آزاد شده باشد بجهت آنکه کنیز مذکوره ف بسبب کار و خدمت خواجه ص فراغت نمی یابد که مشغول گردد در معرفت احکام شرائع پس جهل عذر ست در حق وے برائے ثبوت خیار مسئله ۱۴ اختیار بلوغ دختر باکره باطل میشود بسبب سکوت و خیار بلوغ پسر باطل نمیشود مادامیکه نگوید که رضی ام یا مادامیکه صادر نشود از وی عملی که دلالت میکند بر رضای وی ف چون تسلیم مهر و وطی و بوسه دادن و جز آن ص و همچنین خیار بلوغ دختری که وطی کرده ست آنرا شوهرش پیش از بلوغ آن باطل نمیشود مادامیکه نگوید که رضی ام یا مادامیکه صادر نشود از ان عملیکه دلالت میکند بر رضای وی بجهت آنکه این حالت را قیاس میکنند بر حالت ابتدای نکاح ف چه در حالت ابتدای نکاح سکوت باکره رضاست نه سکوت غلام و نه سکوت ثیبه ص مسئله ۱۵ اختیار بلوغ دوشیزه ممتد نمیشود تا آخر مجلس و خیار بلوغ ثیبه و غلام باطل نمیشود بسبب برخاستن از مجلس ف بجهت آنکه

لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل فانما یبطل بالرضاء غیران سکوت البکر رضا بخلاف خیار العتق لانه ثبت باثبات المولی وهو الاعتاق فیعتبر فیه المجلس کما فی خیار المخیرة ثم الفرقة بخیار البلوغ لیس بطلاق لانها تصح من الانثی ولا طلاق الیها وکذا بخیار العتق لما بینا بخلاف المخیرة لان الزوج هو الذی ملکها وهو مالك للطلاق وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الاخر وکذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفریق لان اصل العقد صحیح والملك الثابت به انتهی بالموت بخلاف مباشرة الفضولی اذا مات احد الزوجین قبل الاجازة لان النکاح ثمه موقوف فیبطل بالموت وههنا نافذ فتقرر به قال ولا ولایة لعبد ولا صغیر ولا مجنون لانه لا ولایة لهم علی انفسهم فاولی ان لا یثبت علی غیرهم ولان هذه ولایة نظریة ولا نظر فی التفویض الی هؤلاء ولا ولایة لکافر علی مسلم

ص خیار بلوغ ثابت میشود ف بسبب عدم رضا بجهت ص توهم خلل ف در مصالح نکاح ص وانچه ثابت میشود بسبب عدم رضا باطل میشود بسبب رضا ف بسبب وجود منافی آن ص ولیکن سکوت دوشیزه رضاست ف نه سکوت غلام وثیبه پس خیار دوشیزه باطل خواهد شد بسبب سکوت نه خیار غلام وثیبه ص ونیز خیار بلوغ ثیبه ثابت نشده است بسبب ثابت نمودن شوهر وے ف واین ظاهر ست که چیزیکه ثابت نمیشود باثبات شوهر قصر نموده نمیشود در مجلس چنانچه مفوض ست همان قصر نموده میشود در مجلس ص بخلاف خیار عتق ف چه آن باطل نمیشود بسبب سکوت وممتد میشود تا آخر مجلس وباطل میگردد بسبب برخاستن وی از مجلس ص بجهت آنکه خیار عتق ثابت میشود باثبات خواجه که آن آزاد کردن ست پس در آن معتبر خواهد بود مجلس چنانچه در صورت خیار زن مخیره ف یعنے در صورتیکه بگوید شوهر زن خود را که اختیار بکن ذات خود را پس این خیار ممتد میشود تا آخر مجلس ص مسئله ۱۶- فرقت میان زن وشوی بسبب خیار بلوغ طلاق نیست از هر جانبی که باشد بجهت آنکه آن صحیح میشود از جانب زن وحال آنکه نیست طلاق از جانب وی وهمچنین فرقت بسبب خیار عتق ف طلاق نیست بجهت آنکه خیار عتق مخصوص ست بزن وحال آنکه نیست طلاق از جانب وی ص بخلاف مخیره زیرا چه شوهر او مخیره گردانیده است او را ومالک طلاق نیست مگر شوهر مسئله ۱۷ اگر بمیرد صغیره پیش از بلوغ وارث آن میشود شوهر ش وهمچنین اگر بمیرد صغیر پیش از بلوغ وارث میشود زن وی وهمچنین اگر بمیرد یکے از آن هردو بعد بلوغ پیش از تفریق بجهت آنکه اصل عقد نکاح صحیح ست وملکیتی که ثابت شده بود بسبب عقد مذکور ثابت وتمام گشت بسبب موت بخلاف آن صورت که عقد نکاح نموده باشد فضولی وبمیرد یکے از زن وشوی پیش از اجازت نکاح مذکور چه درین صورت وارث آن نمیشود بجهت آنکه درینصورت نکاح موقوف ست پس باطل خواهد شد بسبب موت بخلاف مسئله خیار بلوغ زیرا چه نکاح درینصورت نافذ وصحیح ست پس ثابت وتمام خواهد شد بسبب موت مسئله ۱۸- ولایت تزویج نیست مر بنده را ونه صغیر را ونه دیوانه را بجهت آنکه نیست ولایت مر آنها را بر ذات خود ها پس ولایت آنها بر غیر بطریق اولی ثابت نخواهد شد ونیز بجهت آنکه ولایت مذکوره ثابت میشود بجهت شفقت ف در حق کسیکه وعاجز ست از شفقت بر حال خود چون صغیر وصغیره ودیوانه ص نیست شفقت در تفویض امر نکاح آنها بسوی بنده وغیره مذکوران مسئله ۱۹ نیست ولایه مر کافر را بر مسلمان ف مرد باشد آن مسلمان یا زن

لقوله تعالیٰ ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا ولهذا لاتقبل شهادته علیه ولایتوارثان اما الکافر فیثبت له ولایة الانکاح علی ولده الکافر لقوله تعالیٰ والذین کفروا بعضهم اولیاء بعض ولهذا تقبل شهادته علیه ویجری بینهما التوارث ولغیر العصبات من الاقارب ولایة التزویج عند ابی حنیفة رہ معناه عند عدم العصبات وهذا استحسان وقال محمد رہ لاتثبت وهو القیاس وهو روایة عن ابی حنیفة رہ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب والاشهر انه مع محمد لهما ماروینا ولان الولایة انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غیر الکفو الیها والی العصبات الصیانة ولابی حنیفة رہ ان الولایة نظریة والنظر یتحقق بالتفویض الی من هو المختص بالقرابة الباعثة علی الشفقة ومن لا ولی لها یعنی العصبة من جهة القرابة اذا زوجها مولاها الذی اعتقها جاز لانه اٰخر العصبات واذا عدم الاولیاء فالولایة الی الامام والحاکم لقوله علیه السلام السلطان ولی من لا ولی له فاذا غاب الولی الاقرب غیبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه ان یزوج وقال زفر لایجوز لان ولایة الاقرب قائمة لانها تثبت حقا له صیانة للقرابة

ص بجہت آنکہ خدای تعالیٰ فرمودہ است کہ نگردانیدہ است اللہ تعالیٰ برای کافران سبیل بر مسلمانان ولہذا مقبول نیست گواہی کافران بر مسلمانان ولہذا کافر و مسلمان وارث ہمدیگر نمیشوند ف چہ وراثت از باب ولایت ست ص مسئلہ ۲۰ مر کافر را ولایت تزویج ست بر فرزندی کہ کافر ست چہ حق تعالیٰ فرمودہ است کہ بعض کافران اولیای بعض آنہا اند بنا بران مقبول ست گواہی بعض کافر بر کافر و جاری ست ارث میان آنہا مسئلہ ۲۱- ولایت تزویج ثابت ست مر غیر عصبہ را کہ از خویش و قوم اند ف چون مادر و خالہ و خال و جز آن از ذوی الارحام ص وقتیکہ عصبہ نباشد نزد ابی حنیفہ رح و این از روی استحسان ست و گفتہ است محمد رح کہ نیست ولایت تزویج مر غیر عصبہ را و ہمین قیاس ست و این یک روایت ست از ابی حنیفہ رح و از ابی یوسف رح دو روایت ست و مشہور این ست کہ قول او موافق محمد رہ ست و دلیل ایشان ف یکی ص آنست ف کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ نکاح مفوض ست بسوی عصبہ چنانچہ ص مذکور شد سابق ف و دوم ص اینست کہ ولایت تزویج ثابت نشدہ است مگر برای اینکہ قرابت و خویشی کہ محفوظ ماند از نسبت غیر کفو و محافظت قرابت مفوض ست بعصبہ ف چہ قصد و اہتمام آنہا درین ست کہ قرابت از آمیزش ارذال و اوباش منزہ و پاک باشد تا بآنہا عار و ننگ لاحق نگردد ص و دلیل ابی حنیفہ رح این ست کہ ولایت تزویج ثابت نشدہ مگر بجہت شفقت و شفقت متحقق ست در صورتیکہ تفویض نمودہ شود ولایت مذکورہ بکسیکہ مخصوص ست بقرابتی کہ موجب شفقت ست مسئلہ ۲۲- اگر تزویج کند کنیز صغیرہ را مولای او کہ آزاد کردہ است آنرا جائز ست ف اگرچہ ذوی الارحام صغیرہ مذکورہ موجود باشند وقتیکہ ص نباشد مر صغیرہ مذکورہ را عصبہ ف نسبی ص بجہت آنکہ مولا مذکور آخر عصبات ست مسئلہ ۲۳ و کسیکہ ولی او نباشد پس ولایت تزویج او مر امام و قاضی راست بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کسیکہ نیست ولی مر آنرا پس ولی آن سلطان ست مسئلہ ۲۴- اگر ولی کہ قریب تر ست ف چون پدر مثلا ص غائب باشد بغیبت منقطعہ پس جائز ست مر آنرا کہ ولی بعید ست بہ نسبت ولی مذکور کہ تزویج کند صغیرہ را و گفتہ است زفر رح کہ جائز نیست بجہت آنکہ ولایت ولی قریب ثابت و موجود ست بجہت حق وے تا قرابت محفوظ ماند ف و عار و ننگ لاحق نگردد بوے بسبب نسبت صغیرہ بسوی ارذال و اوباش

فلا تبطل بغيبته ولهذا لو زوجها حيث هو جاز ولا ولاية للابعد مع ولايته ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لا ينتفع برأيه ففوضناه الى الابعد وهو مقدم على السلطان كما اذا مات الاقرب ولو زوجها حيث هو فيه منع وبعد التسليم نقول للابعد بُعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكسه فنزلا منزلة وليين متساويين فايهما عقد نفذ ولا يرد والغيبة المنقطعة ان يكون في بلد لا تصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري وقيل ادنى مدة السفر لانه لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتأخرين وقيل اذا كان بحال يفوت الكفو باستطلاع رأيه وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء ولايته حينئذ واذا اجتمع في المجنونة ابوها وابنها فالولي في حق انكاحها ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسف ره وقال محمد ره ابوها لانه اوفر شفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بزيادة الشفقة كاب الام مع بعض العصبات والله اعلم **فصل** في الكفاءة

ص پس باطل نخواهد شد حق او بسبب غائب شدن وی ولهذا اگر تزویج کند ولی غائب صغیره را در مکانیکه او در انجاست جائز ست و ولایت نیست مر بعید را با وجود ولایت قریب ف چه بعید محجوب میشود بسبب قریب ص و دلیل علمای ما رح این ست که ولایت تزویج ثابت ست برای شفقت ف لهذا ثابت نمیشود ولایت مذکوره بر کسیکه او عاجز ست از شفقت بر حال خود ص و شفقت نیست در تفویض امر نکاح بسوی ولی قریب ف که غائب ست چه ص گرفتن نفع از رای او متعذر ست بنابران امر نکاح مفوض خواهد شد بولی بعید که حاضر ست چه او مقدم ست بر سلطان در وقتیکه می میرد ولی قریب یا دیوانه میگردد ف و منتقل میشود ولایت بسوی بعید ص وانچه زفر رح گفته است که اگر تزویج کند صغیره را ولی قریب که غائب ست در مکانیکه او در انجاست جائز است مسلم نیست و بعد از تسلیم جواب آن این ست که ولی بعید در قرابت بعید ست اما چون حاضر ست میتواند که بتدبیر امور صغیره پردازد و ولی قریب که غائب ست بر عکس این ست پس هر دو ولی مذکوران بمنزله دو ولی مساوی خواهند بود و هر کدام از انها که عقد خواهد نمود نافذ خواهد شد و رد نموده نخواهد شد و باید دانست که غیبت منقطعه عبارت ست از اینکه باشد ولی مذکور در شهریکه نمیرسد قافله دران شهر در یک سال مگر یکبار و این تفسیر مختار قدوری رح ست و بعضے تفسیر کرده اند آنرا با دنی مدت سفر ف که سه شب و روز ست ص بجهت آنکه اکثر مدت سفر را نهایت نیست و این تفسیر مختار بعضے از متاخرین ست و بعضے گفته اند که غیبت منقطعه عبارت ست از ینکه اگر باشد ولی مذکور باین حالت که انتظار نکند کفوئیکه درخواست نکاح دارد تا آن مدت که بیاید خبر اذن وی و این قریب ست بمعنی فقهی بجهت آنکه شفقت نیست در باقی داشتن ولایت وی درین هنگام **مسئله ۲۵**- اگر زن دیوانه را دو ولی باشد یکی پسر آن زن و دوم پدر آن پس ولی بجهت تزویج آن پسر وی ست نه پدر وے نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که ولی آن پدر وی ست چه پدر شفیق تر ست در حق وی از پسر و دلیل شیخین رح این ست که پسر مقدم ست در عصوبت و مدار ولایت تزویج بر عصوبت ست و زیادتی شفقت اعتبار ندارد چنانچه بعض عصبه چون پسر برادر مثلا مقدم ست بر پدر مادر ف با وجودیکه او شفیق تر ست از پسر برادر و الله اعلم ص

فصل در بیان کفاءت ف و آن بفتح کاف مصدر کفو بمعنی مساوات ست در لغت و در شرع عبارت ست از مساوات مرد با زن در امور که بیان آن خواهد آمد

الكفاءة في النكاح معتبرة قال عليه السلام الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولان انتظام المصالح بين المتكافئين عادة لان الشريفة تابى ان تكون مستفرشة للخسيس فلابد من اعتبارها بخلاف جانبها لان الزوج مستفرش فلا تغيظه دناءة الفراش واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا للضرر العار عن انفسهم ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يفتخر به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض والاصل فيه قوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش لما روينا وعن محمد رح الا ان يكون نسبا مشهورا كاهل بيت الخلافة كانه قال تعظيما للخلافة وتسكينا للفتنة وبنو باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة

ص مسئله ۱- كفاءت معتبر ست در نكاح بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه آگاه باشيد بايد كه تزويج نكنند زنان را مگر اولياي آنها و تزويج نموده نميشوند آنها مگر از كفو و بجهت آنكه انتظام مصالح نكاح ف چون سكنه و ازدواج و صحبت و الفت ص تمام و كامل نميشود مگر ميان دو كس كه باهم كفو اند از روي عادت زيرا چه زن شريفه ابا ميكند از ينكه هم خواب و فراش مرد خسيس باشد پس ضرور است كه كفاءت معتبر باشد ف در جانب شوهر زن ص چه شوهر فراش ميگرداند زن خسيسه را پس او مبغوض و درشت نميداند خساست و دناءت فراش را ف و بايد دانست كه مراد از اعتبار كفاءت در نكاح اين ست كه آن معتبر ست در حق لزوم نكاح ص پس اگر تزويج كند زن ذات خود را از غير كفو پس ميرسد باولياي وي كه تفريق نمايند ميان هردو تا دفع شود ضرر ننگ و عار از نفسها بعد از ان بايد دانست كه كفاءت معتبر ست در نسب بجهت آنكه نسب سبب تفاخر ست ف ميان مردمان ص پس بعض قريش كفو اند مر بعض قريش را ف يعني فضيلت نيست ميان آنها از هاشمي و نوفلي و عدوي و جز آن ص و عرب كفو اند بعض آنها بعض عرب را و اصل درين قول پيغمبر صلعم ست كه قريش بعض آنها كفو اند مر بعض قريش را يك بطن به بطن ديگر و عرب بعض آنها كفو اند مر بعض عرب را يك قبيله به قبيله ديگر و موالي بعض آنها كفو ست بعض ديگر را يك مرد بمرد ديگر پس ظاهر گشت از حديث مذكور كه تفاضل ميان قريش معتبر نيست و آنچه مرويست از محمد رح كه تفاضل معتبر نيست ميان قريش مگر وقتيكه نسب وے مشهور باشد مانند اهل بيت خلافت پس مراد او رح اين ست كه در صورت مذكوره تفاضل معتبر ست بجهت تعظيم خلافت و تسكين فتنه و فساد ف بنا بر آنكه اهل كفاءت يافته نميشود ميان آنها بايد دانست كه قريش اولاد نضر بن كنانه اند بنا بر مشهور و گفته است ابن حجر كه قريش اولاد نضر بن مالك اند و قريش تصغير قرش بمعنے كسب و جمع ست و وجه تسميه آنها بقريش اين ست كه آنها تجارت مي نمودند و مجتمع مي گشتند در مكه بعد از انكه متفرق ميگشتند در شهرها در عرب آنها اند كه متولد اند از انكه فوق نضر ست بنا بر مشهور و از انكه فوق فهر ست بنا بر قول ابن حجر

ص مسئله ۲- بنو باهله كفو نيستند مر عامه عرب را بجهت آنكه آنها معروف و مشهور اند بخساست ف بايد دانست كه بنو باهله قبيله ايست در عرب كه معروف ست بزنا و خساست ميان عرب و آنها مي شمارند قبيله مذكوره را كفو خود ها و موالي يعنے عجمي كه نه قريش ست و نه عرب

واما الموالی فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعدا فهو من الاکفاء یعنی لمن له اباء فیه ومن اسلم بنفسه اوله اب واحد فی الاسلام لا یکون کفوا لمن له ابوان فی الاسلام لان تمام النسب بالاب والجد وابو یوسف الحق الواحد بالمثنی کما هو مذهبه فی التعریف ومن اسلم بنفسه لا یکون کفوا لمن له اب واحد فی الاسلام لان التفاخر فیما بین الموالی بالاسلام والکفاءة فی الحریة نظیرها فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا لان الرق اثر الکفر وفیه معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءة **قال** وتعتبر ایضا فی الدین ای الدیانة وهذا قول ابی حنیفة وابی یوسف هو الصحیح لانه من اعلی المفاخر والمرأة تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعة نسبه وقال محمد رح لا یعتبر لانه من امور الآخرة فلا تبتنی احکام الدنیا علیه الا اذا کان یصفع ویسخر منه او یخرج الی الاسواق سکران ویلعب به الصبیان لانه مستخف به **قال** وتعتبر فی المال وهو ان یکون مالکا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر فی ظاهر الروایة حتی ان من لا یملکهما او لا یملک احدهما لا یکون کفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من ایفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجیله لان ما وراءه موجل عرفا وعن ابی یوسف رح انه اعتبر القدرة علی النفقة دون المهر لانه تجری المساهلة فی المهور

ص معتبر در آنها اسلام ست پس عجمی که دو پشت وی یا زیاده از دو پشت مسلمان ست آن کفوست مر عجمی را که آبای وی مسلمان اند وعجمی که خود اسلام آورده است فقط یا او و پدر وی مسلمان ست فقط کفو نیست مر عجمی را که پدر وجد وی مسلمان ست بجهت آنکه نسب تمام میشود از پدر وجد ف واین نزد ابی حنیفه ومحمد رح ست ص وگفته است ابو یوسف رح عجمی که او و پدر او مسلمان ست کفوست مر زنی را که او و پدر وجد وی مسلمان ست بنا بر آنکه مذهب او رح در تعریف همین ست ف اعنی وقتیکه گواهان فرع ذکر وتعریف نمایند اصل را که غائب ست پس کفایت میکند در تعریف آنها نزد وی رح ذکر اسم غائب واسم پدر وی در ذکر اسم جد وی شرط نیست ص **مسئله ۳** عجمی که او اسلام آورده است خود ف نه پدر وی ص کفو نیست مر زنی را که پدر او نیز مسلمان ست بجهت آنکه تفاخر میان عجمیان باسلام ست **مسئله ۴** کفاءت در آزادگی مانند کفاءت در اسلام است در جمیع آنچه مذکور شد بجهت آنکه رقیت اثر کفرست ودران معنی ذلت وخواری یافته میشود پس آن معتبر خواهد بود در کفاءت **مسئله ۵** کفاءت معتبر ست در دیانت نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح و همین صحیح ست بجهت آنکه دیانت از اعلی وجوه تفاخر ست و آنقدر عار وننگ لاحق میشود بزن بسبب فسق شوهر وی که لاحق نمیشود او را ننگ وعار بسبب دنائت نسب وی وگفته است محمد رح که کفاءت در دیانت معتبر نیست زیراچه دیانت از امور دینی ست پس بران احکام دنیوی مبتنی نمیشود مگر وقتیکه باین مرتبه رسد که سیلی زده شود و یا سخریه نموده شود وازان یا بیرون شود ببازار در حالت مستی و بازی نمایند طفلان با وی زیراچه بسبب این امور خفیف وسبک میشود آدمی **مسئله ۶** معتبر ست کفاءت در مال وآن عبارتست ازینکه مالک مهر ونفقه باشد وهمین معتبر ست در ظاهر روایت حتی اگر مالک هیچ یکے از مهر ونفقه نباشد یا مالک یکی ازان نباشد پس وی کفو هیچ زن نیست زیراچه مهر عوض منافع بضع ست پس ضرورست ادای آن ونفقه بسبب قیام ودوام ازدواج ست ف پس زن محتاج ترست بآن به نسبت نسب و باید دانست که مراد از قدرت برادای نفقه این ست که قادر باشد برادای نفقه یکماه وگفته اند بعضی نفقه یکسال ص ومراد از قدرت برادای مهر این ست که قادر باشد برادای آن مقدار که متعارف ست وادن آن به تعجیل زیراچه آنچه سوای آنست موجل ست از روی عرف ومرویست از ابی یوسف رح که وی اعتبار میکند قدرت شوهر برادای نفقه نه برادای مهر زیراچه مساهله مینمایند مردمان در مهرها وموجل نمیکنند نفقه را

ويعد المرءُ قادراً عليه بيسار ابيه فاما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابي حنيفة ومحمد رح حتى ان الفائقة في اليسار لا يكافيها
القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقر وقال ابو يوسف رح لا يعتبر لانه لا ثبات له اذ
المال غاد ورائح وتعتبر في الصنائع وهذا عند ابي يوسف ومحمد رح وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وعن ابي يوسف انه
لا يعتبر الا ان يفحش كالحجام والحائك والدباغ وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها
وجه القول الاخر ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها **قال** واذا تزوجت المرأة
ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابي حنيفة رح حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها وقالا
ليس لهم ذلك وهذا الوضع انما يصح على قول محمد رح على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح بغير الولي وقد صح ذلك
وهذه شهادة صادقة عليه لهما ان مازاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية
ولابي حنيفة رح ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء
بعد التسمية لانه لا يتعير به واذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امرأته

مرد قادر شمرده میشود برادای مهر وقتیکه پدر وی موسر باشد واما کفاءت در غنا پس معتبرست در قول ابی حنیفه ومحمد رح حتی که شخصی که قادر ست برادای مهر ونفقه کفو نیست مرزنی را که مال بسیار دارد بجهت آنکه مردمان تفاخر مینمایند بغنا وعار وننگ لاحق میگردد بسبب فقر وگفته است ابو یوسف رح که غنا اعتبار ندارد بجهت آنکه آنرا اثبات وقرار نیست زیراچه مال صبح بدست می آید وشام میرود **مسئله ۷**
ص کفاءت در حرفه وپیشه معتبرست نزد ابی یوسف ومحمد رح واز ابی حنیفه رح دران دو روایت ست ونیز مرویست از ابی یوسف که حرفه معتبر نیست مگر اینکه موجب فرق فاحش باشد چون حجام وجولاهه ودباغ ف چه اینها کفو نیستند مر بزاز وعطار وصراف را ص وجه اعتبار نمودن حرفه این ست که مردمان تفاخر میکنند بشرافت وبزرگی حرفه وننگ لاحق میشود بآنها بسبب دناءت آن ووجه عدم اعتبار حرفه این ست که حرفه لازم نیست چه ممکن ست اوراکه بگذارد پیشه خسیسه را واختیار کند پیشه نفیسه را **مسئله ۸** اگر زنے تزویج کند ذات خود را ومقرر کند مهر خود را کمتر از مهر مثل خود ف بغبن فاحش ص پس اولیای او را حق اعتراض ست برزن مذکوره ف یعنی میرسد آنها را که مزاحم آن شوند ص نزد ابی حنیفه رح حتی که شوهر آن تمام وکامل کند مهر مثل وی را یا مفارقت نماید از وے وگفته اند صاحبین رح که این نمیرسد مر اولیاے زن مذکوره را باید دانست که وضع این مسئله صحیح نیست مگر بنابر قول محمد رح که رجوع نموده است بسوی آن یعنی بسوی قول شیخین رح که صحیح ست نکاح زن بغیر ولی وهمین صحیح ست که رجوع نموده است محمد رح از قول خود و این مسئله گواه صادق ست بر رجوع نمودن وی ف زیراچه بنابر قول اول وی صحیح نیست نکاح زن بغیر ولی پس چگونه صحیح خواهد شد مسئله مذکوره ص ودلیل صاحبین رح این ست که انچه زیاده است بر ده درم حق زن مذکوره است وکسیکه ساقط کند حق خود را اعتراض نموده نمیشود بروی چنانچه وقتیکه ساقط کند چیزے از مهر بعد از تسمیه ودلیل ابی حنیفه رح این ست که اولیا افتخار میکنند بزیادتی مهر وننگ وعار لاحق میگردد بآنها بسبب کمی مهر پس مهر مانند کفاءت خواهد شد بخلاف وقتیکه ابرا نماید وساقط کند مهر را بعد از تسمیه زیراچه بسبب ابرا ننگ لاحق نمیشود باولیا **مسئله ۹** اگر تزویج کند پدر دختر صغیره خود را وکم کند مهر آن را ف بغبن فاحش ص یا تزویج کند پسر صغیر خود را وزیاده کند در مهر زن وی ف بغبن فاحش

جاز ذلك عليهما ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن الناس فيه ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذا لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر في شيء كما في البيع ولهذا لا يملك ذلك غيرهما ولابي حنيفة رح ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو على المهر اما المالية هي المقصودة في التصرف المالي والدليل عدمناه في حق غيرهما ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا او زوج ابنه وهو صغير امة فهو جائز قال رض وهذا عند ابي حنيفة رح ايضا لان الاعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها وعندهما هو ضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلا يجوز والله اعلم

فصل في الوكالة بالنكاح وغيرها ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وقال زفر رح لا يجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لهما ان الواحد لا يتصور ان يكون مملكا ومتملكا كما في البيع

ص پس این جائز ونافذ ست در حق آنها واین جائز نیست مر غیر پدر وجد را باتفاق همه واما جواز زیادتی در حق صغیر ونقصان در حق صغیره قول ابی حنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که جائز نیست کمی وبیشی در مهر مگر وقتیکه غبن فاحش نباشد ومراد ازان این ست که جائز نیست عقد نکاح در صورت زیادتی وکمی بغبن فاحش نزد صاحبین رح بجهت آنکه ولایت پدر وجد در حق تزویج بر صغیر وصغیره مقید ست بشرط شفقت پس وقتیکه شفقت یافته نشود باطل خواهد شد عقد نکاح زیرا چه کم نمودن از مهر مثل هیچ شفقت نیست چنانچه در بیع ف یعنی اگر بفروشد مال صغیر را کمتر از قیمت آن یا خرید کند برای وی چیزی را بزیاده از قیمت آن بغبن فاحش پس این بیع وشرا جائز نیست ص ولهذا مالک کمی وبیشی مهر نمیشود کسی غیر پدر وجد ودلیل ابی حنیفه رح این ست که مدار حکم بر دلیل شفقت ست وآن قرابت قریبه است ودر نکاح مقاصد بسیار ست که آن فضیلت دارد بر مهر واما در صورت تصرف مالی پس مقصود ازان نیست مگر مالیت فقط ف پس وقتیکه فوت شود آنچه مقصود ست ازان ولایت آنها باقی نمی ماند اما در حق غیر پدر وجد پس دلیل شفقت که قرابت قریبه است اعتبار ندارد زیرا چه شفقت آن قاصر ست ص مسئله ۱- اگر شخصے تزویج کند دختر خود را که صغیره است از بنده یا تزویج کند پسر خود را که صغیر ست از کنیزی پس این جائز ست واین نزد ابی حنیفه رح ست بجهت آنکه اعراض نمودن پدر مذکور درین صورت از کفاءت بنابر مصلحتی خواهد بود که فوق ازان ست ف حتی که اگر معلوم شود که پدر صغیر وصغیره اختیار نموده است نکاح مذکور را بیفائده پس باطل خواهد بود عقد نکاح مذکور نزد ابی حنیفه رح نیز همچنین گفته اند مشایخ رح ص ونزد صاحبین رح جائز نیست بجهت آنکه دران ضرر ظاهر ست بسبب عدم کفاءت والله اعلم

فصل دربیان وکالت بنکاح وجز آن مسئله ۱- جائز ست مر پسر عم را که تزویج کند دختر عم خود را از خود وگفته است زفر رح که جائز نیست واگر اذن دهد زنے بمردے که تزویج کند او را از ذات خود بحضور دو گواه جائز ست وگفته اند زفر وشافعی رح که جائز نیست بجهت آنکه شخص واحد صلاحیت واهلیت این ندارد که تملیک نماید وخود مالک آن شود چنانچه در صورت بیع ف یعنی اگر شخصے وکیل کند مشتری را برائے فروختن بدست خود ووکیل مذکور بفروشد آن را بدست خود پس این وکالت وبیع جائز نیست چه شخص واحد اهلیت این ندارد که خود تملیک نماید وخود مالک آن شود

الا ان الشافعی رح یقول فی الولی ضرورة لانه لایتولاه سواه ولاضرورة فی الوکیل ولنا ان الوکیل فی النکاح معبّر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبیر ولاترجع الحقوق الیه بخلاف البیع لانه مباشر حتی رجعت الحقوق الیه واذ تولی طرفیه فقوله زوجت یتضمن الشطرین ولایحتاج الی القبول قال

وتزویج العبد والامة بغیر اذن مولاهما موقوف فان اجاز المولی جاز وان رده بطل وکذلک لو زوج رجل امرأة بغیر رضاها او رجلا بغیر رضاه وهذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی وله مجیز انعقد موقوفا علی الاجازة وقال الشافعی رح تصرفات الفضولی کلها باطلة لان العقد وضع لحکمه والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فتلغو ولنا ان رکن التصرف صدر من اهله مضافا الی محله ولاضرر فی انعقاده فینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحة فیه ینفذه وقد یتراخی حکم العقد عن العقد ومن

قال اشهدوا انی قد تزوجت فلانة فبلغها الخبر فاجازت فهو باطل وان قال آخر اشهدوا انی زوجتها منه

ص ولیکن شافعی رح میگوید که درصورتیکه ولی تزویج کند از خود جائز ست بجهت آنکه ضرورت ست چه نکاح منعقد نمیشود بدون ولی بخلاف درصورت وکیل چه ضرورت نیست درحق وکیل ودلیل علمای ما رح این ست که وکیل درباب نکاح تعبیر کننده وسفیر محض ست وحقوق عقد رجوع نمیکند بسوی عاقد نکاح وتمانع وتزاحم جاری میشود درحقوق نه درتعبیر بخلاف بیع بجهت آنکه درصورت بیع عاقد آن سفیر محض نیست بلکه او مباشر عقد ست لهذا رجوع میکند حقوق آن بسوی عاقد مذکور هرگاه ثابت شد که عاقد نکاح سفیر محض ست پس وقتیکه شخصی مالک عقد نکاح از هردو طرف باشد پس قول وی تزویج کردم متضمن ایجاب وقبول هردو خواهد بود بنابرآن حاجت نیست بقبول علیحده مسئله ۲- اگر شخصی تزویج کند بنده یا کنیز را بغیر اذن خواجه آنها پس نکاح آنها موقوف ست براجازت خواجه اگر اجازت آن دهد جائز خواهد بود واگر رد کند آنرا باطل خواهد شد وهمچنین اگر تزویج کند مردی زنی را بغیر رضای وی بحضور دو شاهد یا تزویج کند زنی مردی را بغیر رضای وی پس آن موقوف است واین نزد علمای ما رح ست زیراچه هر عقد که صادر شود از فضولی ومر آنرا اجازت دهنده باشد پس آن عقد منعقد میشود وموقوف می ماند براجازت وی وگفته است شافعی رح که جمیع تصرفات فضولی باطل است بجهت آنکه وضع عقد برای ثبوت حکم آن ست ف چنانچه بیع موضوع ست برای ملک رقبه ونکاح برای ملک متعه ص وفضولی قادر نیست براثبات حکم آن بسبب عدم ولایت پس تصرف فضولی لغو خواهد بود ودلیل علمای ما رح انست که رکن عقد ف که ایجاب وقبول است ص صادر شده است از اهل آن ف یعنی از عاقل وبالغ ص ومنسوب ست بسوی محل آن وهیچ ضرر نیست اگر عقد مذکور منعقد شود ف بنابرآنکه مر آنرا اجازت دهنده است ص پس عقد مذکور منعقد خواهد شد وموقوف خواهد ماند ف براجازت اجازت دهنده ص پس اگر او مصلحت خواهد دانست اجازت خواهد داد وجاری ونافذ خواهد کرد عقد مذکور را واگر نه رد خواهد کرد ف وجواب شافعی رح انست ص که حکم عقد گاهی متراخی میشود از عقد ف چنانچه در بیع بشرط خیار چه ملک در بیع مذکور متراخی میشود تا آن زمان که ساقط گردد خیار شرط ص مسئله ۳- اگر گفت فضولی گواه باشید که من نکاح کردم فلان زن را ف که غائبه است ص وبعد ازان این خبر رسید بزن مذکور واو اجازت آن داد پس این باطل است ف واگر گفت فضولی گواه باشید که من نکاح کردم فلان زن را که غائبه است ص وبعد ازان شخصی دیگر گفت که من تزویج نمودم زن مذکوره را از ان کس

فبلغها الخبر فاجازت جاز وكذلك ان كانت المرأة هي التي قالت جميع ذلك وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه فاجاز جاز وحاصل هذا ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين او فضوليا من جانب واصيلا من جانب عندهما خلافا له ولو جرى العقد بين الفضوليين او بين الفضولي والاصيل جاز بالاجماع هو يقول لو كان مامورا من الجانبين ينفذ فاذا كان فضوليا يتوقف وصار كالخلع والطلاق والاعتاق على مال ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع بخلاف المامور من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين وما جرى بين الفضوليين عقد تام وكذا الخلع واختاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم

وبعدازان این خبر رسید بزن مذکوره واو اجازت آن داد پس این جائزست و همچنین ست اگر زنے گفت تمامی عبارت سابقه را ف یعنی اگر زنے گوید گواه باشید که من تزویج کردم ذات خود را از فلان که غائب ست وبعدازان این خبر رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این باطل ست واگر بعداز گفتن زن مذکوره گفت شخصی دیگر گواه باشید که من قبول نمودم از جانب فلان مذکور بعدازان این خبر رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این جائزست ص واین نزد ابی حنیفه و محمد رح ست وابو یوسف رح گفته است که اگر تزویج کرد زنی ذات خود را با مردی غائب وبعدازان خبر نکاح رسید بآن مرد واو آن را جائز داشت پس نکاح مذکور جائزست وحاصل آنست که نزد طرفین رح شخص واحد صلاحیت ندارد که از هر دو جانب فضولی یا از یک جانب فضولی واز جانب دیگر اصیل باشد بخلاف ابی حنیفه رح واگر عقد نکاح نمایند دو فضولی از هر دو جانب یا عقد نمایند دو کس باینطور که یکے فضولی باشد ودیگری اصیل جائزست نزد هر سه علمای مارح ودلیل ابی یوسف رح این ست ف که شخص واحد در باب نکاح بمنزله دو شخص ست وکلام وی بمنزله دو کلام ست لهذا ص اگر مامور باشد از هر دو جانب نافذ میشود عقد نکاح پس وقتیکه فضولی باشد موقوف خواهد ماند عقد مذکور وخواهد شد مانند خلع ف یعنی اگر بگوید شخصی خلع نمودم زن خود را باینقدر درهم وزن مذکوره غائبه است وبعدازان این خبر رسید بآن وقبول نماید پس این جائزست مانند ص طلاق واعتاق بر مال ف یعنی اگر بگوید شخصی طلاق دادم زن خود را بر هزار درم مثلا وزن مذکوره غائب ست وبعدازان این خبر رسید بزن مذکوره واو قبول نماید آنرا یا بگوید شخصی آزاد کردم بندهٔ خود را بر هزار درم مثلا وبنده مذکور غائب ست وبعدازان این خبر رسید به بندهٔ مذکور وقبول نماید پس این جائزست ص ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح این ست که در صورتهای مذکوره قول فضولی تزویج کردم فلان زن را از فلان یا نکاح کردم فلان زن را یکجزو عقد ست زیرا چه آن یکجزو ست در حالیکه هر دو عاقد حاضر باشند پس همچنین خواهد بود در حالیکه یکی غائب باشد وجزو عقد عقد نیست پس ف جواز آن موقوف بر اجازت نخواهد بود چه تمامی آن موقوفست بر جواب و جواب صحیح نیست مگر از حاضر در مجلس عقد ما دامیکه باقیماند مجلس ص و موقوف نمیماند بر ما وراء مجلس چنانچه در بیع بخلاف مامور از هر دو جانب بجهت آنکه منتقل میشود کلام وی بسوی هر دو عاقد و آنچه عقد نموده اند دو فضولی عقد تام ست و همچنین خلع و طلاق و اعتاق حال بجهت آنکه این یمین ست از جانب عاقد مذکور حتی که لازم میگردد مر او را ف وصحیح نمیست رجوع وی از آن

فيتم به ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين فى عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ فى احدهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره جاز عند ابى حنيفة رح رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يجوز الا ان يزوجه كفوا لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك او هو عرف عملى فلا يصلح مقيدا وذكر فى الوكالة ان اعتبار الكفاءة فى هذا استحسان عندهما لان كل احد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة فى التزوج بالكفو والله اعلم

باب المهر

قال ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرا لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا وفيه خلاف مالك رح واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعى رح ما يجوز ان يكون ثمنا فى البيع يجوز ان يكون مهرا لها لانه حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله عليه السلام ولا مهر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل

ص پس عقد مذكور تمام ميشود از جانب او فقط **مسئله ۴** اگر شخصى امر نمود بمردى كه تزويج كند او را از زنى واد تزويج كند او را از دو زن در عقد واحد پس لازم نميگردد مر او را نكاح هيچ يكى از ان دو زن چه جائز نيست كه نافذ شود نكاح هر دو بسبب مخالفت **ف** امر وى **ص** و جائز نيست كه نافذ شود نكاح يكى غير معين از انها چه آن مجهول ست و نه نكاح يكى معين از انها بسبب عدم اولويت يكى بر ديگر پس متعين شد كه تفريق نموده شود ميان آن و ميان هر دو زنان مذكوران **مسئله ۵** اگر امير **ف** يا كسى ديگر **ص** امر نمود شخصى كه تزويج كند او را از زنى واد تزويج كرد او را از كنيز غير پس اين جائز ست نزد ابى حنيفه رح بجهت آنكه لفظ زن مطلق ست پس شامل ست كنيز را و هيچ تهمت نيست **ف** زيرا چه تزويج كرده است بكنيز غير نه بكنيز خود و ضرورت نيز يافته نشده است چه زن آزاد در نكاح آمر مذكور نيست زيرا چه مسئله مفروض ست در همان صورت كه زن آزاد در نكاح آمر نباشد **ص** و گفته اند صاحبين رح كه نكاح مذكور جائز نيست مگر اينكه تزويج كند او را از كفو بجهت آنكه مراد از مطلق متعارف ميشود و نكاح نمودن از كفو متعارف ست و ابو حنيفه رح ميگويد كه عرف مشترك ست **ف** زيرا چه امرا و جز آن چنانچه نكاح ميكنند از زن آزاد كه كفو اند همچنين نكاح ميكنند از كنيزان و هرگاه عرف مشترك ست موجب تقييد نخواهد بود بسبب تعارض پس باقى ماند اطلاق و اگر تسليم نموده شود كه متعارف نكاح نمودن از كفو ست پس جواب اينست كه عرف دو قسم ست يكى عرف لفظى مانند لفظ دابه كه مقيد شده است بفرس و دوم **ص** عرف عملى **ف** باين طور كه مردمان عمل ميكنند بان چنانچه مردمان ميپوشند پارچه نو را در روز عيد مثلا و اطلاق صفت لفظ ست و تقييد وارد ميشود بر لفظ پس ضرور ست كه عرف لفظى باشد نه عملى **ص** پس عرف عملى صلاحيت ندارد كه موجب تقييد شود و مذكور ست در كتاب الوكالة كه اعتبار كفاءت در ين صورت نزد صاحبين رح از روى استحسان ست زيرا چه كسى عاجز نيست از نكاح نمودن به مطلق زن پس استعانت وى در تزويج براى كفو خواهد بود والله اعلم

باب در بيان مهر **مسئله ۱** صحيح ست نكاح اگر چه ذكر مهر نكنند بجهت آنكه نكاح عقد انضمام و ازدواج ست از روى لغت پس آن تمام خواهد شد بزن و شوهر و مهر واجب ست از روى شرع براى اظهار شرافت محل پس حاجت ذكر آن نخواهد بود براى صحت نكاح و همچنين صحيح ست نكاح اگر شخصى نكاح كند زنى را باين شرط كه نباشد مهر براى وى بنابر وجه مذكور و در ان خلاف مالك رح ست **مسئله ۲** كمترين مهر ده درم ست و گفته است شافعى رح كه آنچه جائز ست كه ثمن گردانيده شود در بيع جائز ست كه آن مهر گردانيده شود در نكاح بجهت آنكه مهر حق زن ست پس تقدير آن مفوض خواهد شد بوى و دليل علماى ما رح يكى قول پيغمبر صلعم ست كه نيست مهر كمتر از ده درم و دوم آنكه حق شرع متعلق ست در وجوب مهر تا شرافت محل ظاهر گردد

فیقدر بمال له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة ولو سمی اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر ره مهر المثل لان تسمیة ما لا یصلح مهرا کعدمها ولنا ان فساد هذه التسمیة لحق الشرع وقد صار مقضیا بالعشرة فاما ما یرجع الی حقها فقد رضیت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمیة لانها قد ترضی بالتملیک من غیر عوض تکرما ولا ترضی فیه بالعوض الیسیر ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة ره وعنده تجب المتعة کما اذا لم یسم شیئا ومن سمی مهرا عشرة فما زاد فعلیه المسمی ان دخل بها او مات عنها لانه بالدخول یتحقق تسلیم المبدل وبه یتاکد البدل وبالموت ینتهی النکاح نهایته والشئ بانتهائه یتقرر ویتاکد فیتقرر بجمیع مواجبه وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمی لقوله تعالی وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الآیة والاقیسة متعارضة ففیه تفویت الزوج الملک علی نفسه باختیاره وفیه عود المعقود علیه الیها سالما فکان المرجع فیه النص وشرط ان یکون قبل الخلوة لانها کالدخول عندنا علی ما نبینه ان شاء الله

پس تقدیر واندازه آن نموده خواهد شد بمال خطیر و عظیم وآن ده درم ست که نصاب دزدی ست زیراچه بریدن دست که محترم ست بسبب دزدی ده درم دلالت میکند براینکه ده درم مال خطیر ست مسئله ۳ اگر شخصی کمتر از ده درم مهر معین نماید پس میرسد بزن ده درم نزد علمای مارح وگفته ست زفر رح که میرسد بوی مهر مثل آن بجهت آنکه مالیکه صلاحیت مهر ندارد تسمیه آن وعدم تسمیه آن برابر ست ودلیل علمای مارح این ست که فساد این تسمیه برای حق شرع ست وحق مذکور ادا میشود بده درم در زن مذکوره راضی ست بده درم بجهت آنکه او راضی ست بکمتر از ده درم واین مسئله را قیاس نباید کرد برآن مسئله که دران ذکر مهر نباشد اصلا چه زن مذکوره گاهی راضی میشود بملکیت بضع بغیر عوض بطریق اکرام وراضی نمیشود بعوض قلیل ودر صورت مذکوره اگر طلاق دهد زن مذکوره را شخص مذکور پیش از وطی آن واجب میشود بران پنج درهم نزد هر سه علمای مارح ونزد زفر رح واجب میشود متعه چنانچه واجب میشود وقتیکه تسمیه مهر ننماید ف وبیان متعه خواهد آمد انشاء الله تعالی ص مسئله ۴ اگر شخصی تسمیه مهر ده درم نماید یا زیاده بران هر قدر که باشد پس واجب میشود بروی مهر مسمی اگر وطی کرد آنرا یا مرد وگذاشت آن زن را زیراچه بسبب وطی ثابت میشود تسلیم مبدل ف که بضع ست ص وبآن موکد ومتقرر میشود ف وجوب ص بدل ف آنکه مهر ست ص وبسبب موت شوهر تمام میشود نکاح وشی ثابت ومتقرر میشود بتمامی خود پس ثابت ومتقرر خواهد شد متعه بجمیع احکام خود واگر طلاق داد زن را پیش از وطی وپیش از خلوت ف صحیحه ص میرسد بزن مذکوره نصف مهر مسمی بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که اگر طلاق دهید شما آنها را پیش از اینکه جماع کنید بآنها ف وحال آنکه مفروض ومقدر نموده اید مهر آنها را پس بدهید بآنها نصف مهر آنها را که مفروض ومقدر نمودید سوال سزاوار این ست که درینصورت ساقط گردد جمیع مهر بجهت آنکه معقود علیه که منافع بضع ست سلامت عائد گردید بزن مذکوره پس باید که ساقط شود جمیع مهر چنانچه ساقط میشود جمیع بها وقتیکه فسخ نمایند بائع ومشتری عقد بیع را جواب ص درینصورت دو قیاس ست یکی آنکه مذکور شد در سوال ودوم اینکه واجب شود جمیع مهر بجهت آنکه شوهر مذکور انتفاع گرفت از مملوک خود وفوت کرد آنرا باختیار خود پس واجب خواهد شد بروی جمیع مهر ف چنانچه واجب میشود جمیع بهای مبیع وقتیکه تلف کند آنرا مشتری در دست بائع ص وچون هر دو قیاس بایکدیگر متعارض آمد بنابران ترک نموده شد ورجوع نموده شد بسوی نص وبایددانست که شرط نموده شد که طلاق دهد پیش از خلوت بجهت آنکه خلوت بمنزله وطی ست نزد علمای مارح چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی

قال وان تزوجها ولم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها وقال الشافعي رح لا يجب شئ في الموت واكثرهم على انه يجب في الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع على ما مر وانما يصير حقا لها في حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره الآية ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الى الامر وفيه خلاف مالك رح والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس رض وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انه يعتبر حالها وهو قول الكرخي رح في المتعة الواجبة لقيامها مقام مهر المثل والصحيح انه يعتبر حاله عملا بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ثم هي لا تزاد على نصف مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم وتعرف ذلك في الاصل وان تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على تسميته فهي لها ان دخل بها او مات عنها وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وعلى قول ابي يوسف رح الاول نصف هذا المفروض وهو قول الشافعي رح لانه مفروض فيتنصف بالنص

مسئلہ ۵۔ اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیہ مہر نکرد برای وی یا نکاح کرد باین شرط کہ نیست مہر برای وی پس واجب میشود مہر مثل آن بر وی اگر وطی کند زن مذکورہ را یا بمیرد و بگذارد آنرا و گفتہ است شافعی رح کہ واجب نمیشود بر وی ہیچ چیز در صورتیکہ بمیرد و اکثر اصحاب شافعی رح بر اینند کہ واجب میشود مہر مثل آن در صورت وطی و دلیل شافعی رح این ست کہ مہر خالص حق زن ست پس او میتواند کہ نفی کند آنرا در ابتدا چنانچہ میتواند کہ ساقط کند آنرا در انتہا و دلیل علمای ما رح این ست کہ در مہر متعلق ست ف سہ حق یکی ص حق شرع و آن این ست کہ کمتر از دہ درم نباشد چنانچہ گذشت ف دوم حق بہا و آن این ست کہ کمتر از مہر مثل نباشد و سوم حق زن و آن این ست کہ مہر مملوک وی گردد و لیکن حق شرع و حق اولیا معتبر ست در وقت عقد نہ در حالت بقای آن ص پس در حالت بقا مہر حق زن ست لہذا او مالک اسقاط خواہد شد ف در حالت بقا ص و مالک نفی نخواہد شد ف در ابتدا ص مسئلہ ۶ اگر شخصی نکاح کند زنی را بی تسمیہ مہر یا بشرط عدم مہر و آنرا طلاق دہد پیش از وطی آن پس میرسد بزن مذکورہ متعہ بجہت آنکہ حق تعالی فرمودہ است کہ متعہ دہید آنہا را بر موسر ست بمقدار آن و بر فقیر ست بمقدار آن و بعد از آن باید دانست کہ این متعہ واجب ست بر شوہر بجہت آنکہ حق تعالی امر نمودہ است بدادن آن و در ان خلاف مالک رح ست مسئلہ ۷۔ متعہ عبارت ست از سہ پارچہ کہ از جنس کسوت مثل آن زن باشد و آن پیرہن ست و سر انداز و چادر و اندازہ آن بسہ پارچہ مرویست از عائشہ و ابن عباس رض و باید دانست کہ قید متعہ باینکہ از جنس کسوت مثل آن زن باشد دلالت میکند بر اینکہ معتبر در دادن متعہ حال زن ست و ہمین قول کرخی رح ست در متعہ کہ واجب ست بجہت آنکہ متعہ مذکورہ قائم مقام مہر مثل ست و صحیح این است کہ معتبر حال شوہر ست بجہت آنکہ منصوص ست کہ بر موسر ست بمقدار آن و بر فقیر ست بمقدار آن و بعد از آن باید دانست کہ متعہ ہر زن زیادہ نمیشود از نصف مہر مثل آن و نہ کم میباشد از پنج درم ہمچنین مذکور ست در مبسوط مسئلہ ۸۔ اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیہ مہر نکرد برای وے و بعد از ان ہر دو راضی شدند بر مہری و تسمیہ آن نمودند پس این مہر مسمی میرسد بوے اگر وطی کرد زن مذکورہ را یا فوت شد و گذاشت آنرا و اگر طلاق داد آن زن را پیش از وطی آن میرسد بوی متعہ و بنا بر قول اول ابی یوسف رح میرسد بوی نصف مسمی و ہمین قول شافعی رح ست بجہت آنکہ در ینصورت مہر وی مفروض و مقدر ست پس نصف آن دادہ خواہد شد چہ در قرآن مجید آمدہ است کہ بدہید آنہا نصف چیزیکہ مفروض و مقدر نمودہ شدہ

وَلَنَا اَنَّ هٰذَا الفرضَ تعیینٌ للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلک لا یتنصف فکذا ما نزل منزلته والمراد بما تلا الفرضُ فی العقد اذ هو الفرض المتعارف **قال** فان زادها فی المهر بعد العقد لزمته الزیادة خلافا لزفر رح وسنذکره فی زیادة الثمن والمثمن ان شاء الله واذا صحت الزیادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلی قول ابی یوسف رح اولا تتنصف مع الاصل لان التنصیف عندهما یختص بالمفروض فی العقد وعنده المفروضُ بعده کالمفروض فیه علی مامر وان حطت عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها والحط یلاقیه حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأته ولیس هناک مانع من الوطی ثم طلقها فلها کمال المهر وقال الشافعی رح لها نصف المهر لان المعقود علیه انما یصیر مستوفیا بالوطی فلا یتأکد المهر دونه ولنا انها سلمت المبدل حیث رفعت الموانع وذلک وسعها فیتأکد حقها فی البدل اعتبارا بالبیع وان کان احدهما مریضا او صائما فی رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فلیست الخلوة صحیحة حتی لو طلقها کان لها نصف المهر لان هذه الاشیاء موانع اما المرض فالمراد منه ما یمنع الجماع او یلحقه به ضرر وقیل مرضه لا یعری عن تکسر وفتور وهذا التفصیل فی مرضها واما صوم رمضان لما یلزمه من القضاء والکفارة والاحرام لما یلزمه من الدم وفساد النسک

و دلیل علمای ما رح این ست که در صورت مذکوره تسمیه مهر که نموده است تعیین کرده است چیزیرا که واجب شده بسبب عقد و آن مهر مثل ست و مهر مثل تنصیف نموده نمیشود پس همچنین انچه قائم مقام آن ست تنصیف نموده نخواهد شد وانچه در نص آمده است که بعد چیزیکه مفروض نموده اید شما او را ازان نصف چیزیست که مفروض و مقدر نموده شود در عقد چه متعارف همین ست **مسئله ۹** ۔ اگر شوهر چیزی زیاده کند برای زن در مهر آن بعد عقد لازم میگردد آن زیادتی بر وی بخلاف قول زفر رح و بیان آن خواهد شد انشاء الله تعالی در زیادتے بها و مبیع **مسئله ۱۰** هرگاه صحیح گشت زیادتی در مهر پس آن ساقط میشود بسبب طلاق پیش از وطی و بنابر قول اول ابی یوسف رح تنصیف نموده میشود اصل مهر مع زیادتی زیراچه نزد ابی حنیفه و محمد رح تنصیف نموده نمیشود مگر چیزیکه مفروض و مقدر ست در عقد و ابو یوسف رح میگوید که مفروض بعد از عقد نکاح مانند مفروض در عقد نکاح ست **مسئله ۱۱** ۔ اگر زن ساقط کرد بعض مهر را یا جمیع مهر را از ذمه شوهر خود صحیح ست بجهت آنکه مهر حق وی ست در حالت بقا و اسقاط وی متعلق میشود بمهر در حالت بقا **مسئله ۱۲** ۔ اگر شخصی خلوت نمود با زن خود و نیست دران خلوت چیزی مانع از وطی و بعد ازان طلاق داد او را پس میرسد بوی جمیع مهر و گفته است شافعی رح که میرسد بوی نصف مهر بجهت آنکه شوهر مستوفی معقود علیه نمیشود مگر بوطی و وجوب مهر موکد و متقرر نمیشود بدون استیفا و دلیل علمای ما رح این ست که زن مذکور تسلیم نموده است مبدل را بسبب دور نمودن موانع و همین مقدور وی است پس حق وی که در بدل ست موکد و متقرر خواهد شد چنانچه در بیع ف چه بائع هرگاه تخلیه نماید و نباشد چیزی مانع از قبض و قبض نکرد مشتری مبیع را پس قابض مبیع میشود مشتری و آن امانت میماند در دست بائع و واجب میشود بر مشتری جمیع بهای آن ص **مسئله ۱۳** ۔ اگر شخصی خلوت نمود با زن خود و یکی ازانها مریض باشد یا روزه دار ست در ماه رمضان یا احرام حج فرض یا نفل نموده است یا احرام عمره کرده است یا زن مذکوره حائض ست پس آن خلوت صحیح نیست حتی اگر طلاق دهد شخص مذکور زن مذکوره را بعد از خلوت مذکوره پس میرسد بزن مذکوره نصف مهر چه این همه چیزها مانع وطی آمده است اما مرض بجهت آنکه مراد از مرض آن مرض ست که مانع جماع باشد یا بسبب جماع ضرر رسد بمریض مذکور و بعضی گفته اند که مرض مرد مطلقا مانع صحت خلوت ست چه آن خالی نمیباشد از فتور و سستی و تفصیل مرض که مذکور شد تفصیل مرض زن ست اما روزه رمضان مانع خلوت ست بجهت آنکه لازم می آید بر روزه دار قضا و کفاره آن اما احرام حج یا عمره پس بجهت آنکه لازم می آید بر محرم قربانی و فساد حج

والقضاء والحيض مانع طبعا وشرعا وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر فى رواية المنتقى وهذا القول فى المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع فى رواية لانه لا كفارة فيه والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله واذا اخلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابى حنيفة رح وقالا عليه نصف المهر لانه اعجز من المريض بخلاف العنين لان الحكم ادير على سلامة الألة ولابى حنيفة رح ان المستحق عليها التسليم فى حق السحق وقد اتت به **قال** وعليها العدة فى جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا لتوهم الشغل والعدة حق الشرع والولد فلا يصدق فى ابطال حق الغير بخلاف المهر لانه مال لا يحتاط فى ايجابه وذكر القدورى رح فى شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لعدم التمكن حقيقة **قال** وتستحب المتعة لكل مطلقة الا مطلقة واحدة وهى التى طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمى لها مهرا وقال الشافعى رح تجب لكل مطلقة الا لهذه لانها وجبت صلة من الزوج لانه اوحشها بالفراق الا ان فى هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق فسخ فى هذه الحالة

وقضاى آن واما حيض پس بجهت آنكه حيض مانع طبعى ست وهم مانع شرعى واگر يكى از انهار روزه نفل داشته باشد پس ميرسد بزن مذكوره جميع مهر بجهت آنكه افطار روزه مذكور مباح ست بغير عذر واين روايت منتقى ست وهمين قول صحيح ست در مهر واما روزه قضا وروزه نذر پس مانند روزه نفل ست در يك روايت بجهت آنكه كفاره واجب نميشود بسبب افطار آن ونماز بمنزله روزه است فرض آن مانند روزه فرض ست ونفل آن مانند روزه نفل **مسئله ۱۴** اگر خلوت كند مجبوب يعنى ذكر بريده با زن خود وبعد از ان طلاق دهد ويرا پس ميرسد بوى تمام مهر نزد ابيحنيفه رح وگفته اند صاحبين رح كه ميرسد بوى نصف مهر بجهت آنكه مجبوب عاجزتر ست از مريض بخلاف عنين ف يعنى نامرد ص بجهت آنكه مدار حكم بر سلامتى آلت ست ف آن درينصورت يافته شده است نه صورت اولى ص ودليل ابى حنيفه رح اين ست كه واجب بر زن مذكوره تسليم است در حق سحق ف يعنى ماليدن ومساس ص چه همين مقدور وى ست وتسليم مبدل بر وجه مقدور يافته شد تمام و كمال **مسئله ۱۵** واجب ميشود عدت بر زن مذكوره بعد از طلاق در جميع مسائل مذكوره بجهت احتياط از روى استحسان بسبب توهم شغل ف رحم بآب منى ص وعدت حق شرع وولد است پس تصديق نموده نميشود شوهر واحدا از زن وشوى در انكه وطى نكرده است بجهت آنكه باطل ميشود حق غير ف كه آن حق شرع وولد ست ص بخلاف مهر زيرا چه آن مال ست در واجب گردانيدن مال احتياط نموده نميشود ف چه مال واجب نميشود بسبب شك پس آن واجب نخواهد شد وقتيكه خلوت صحيحه نباشد ص وگفته است قدورى در شرح خود كه مانع وطى اگر امر شرعى باشد ف چون نماز وروزه ص پس واجب ميشود عدت زيرا چه درين هنگام قدرت بر وطى متحقق ست حقيقة واگر مانع وطى امر حقيقى باشد چون مرض وصغر پس عدت واجب نميشود زيرا چه نيست قدرت وطى حقيقة درين هنگام **مسئله ۱۶** متعه مستحب ست براى هر زنيكه طلاق داده است آنرا شوهرش سواے ف دو زن يكى ص آنكه مهر آن مسمى است وطلاق داده است آنرا شوهرش پيش از وطى ف ودوم آنكه تسميه مهر آن نشده است وطلاق داده است آن را پيش از وطى آن چه متعه واجب ست براى آن ص وگفته ست شافعى رح كه واجب ميشود متعه براى هر زن مطلقه سواى زنيكه مهر آن مسمى ست وطلاق داده است آنرا شوهرش پيش از وطى بجهت آنكه متعه واجب شده است بطريق صله از جانب شوهر زيرا چه او در وحشت انداخته است زن مذكوره را بسبب جدائى ليكن در صورت استثنا نصف مهر بمنزله متعه ست زيرا چه طلاق در حالت فسخ عقد است

والمتعة لاتتكرر ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل و وجبت المتعة
والعقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لايجامع الاصل ولا شيئا منه فلاتجب مع وجوب شئ من
المهر وهو غير جان في الايحاش فلاتلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل واذا زوج الرجل بنته
على ان يزوجه المتزوج بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الأخر فالعقدان جائزان و لكل واحدة
منهما مهر مثلها وقال الشافعي رح بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة ولا اشتراك
في هذا الباب فبطل الايجاب ولنا انه سمى مالايصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر
والخنزير ولا شركة بدون الاستحقاق وان تزوج حر امرأة على خدمته اياها سنة اوعلى تعليم القرآن فلها
مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه على خدمته سنة جاز
ولها خدمته وقال الشافعي رح لها تعليم القرآن والخدمة في الوجهين لان مايصلح اخذ العوض عنه
بالشرط يصلح مهرا عنده لانه بذلك تتحقق المعاوضة وصار كما اذا تزوجها على خدمة حر اخر برضاه

ومتعه مکرر داده نمیشود و دلیل علمای مارح این ست که متعه قائم مقام مهرمثل ست در زن مفوضه ف یعنی زنیکه تفویض نموده است ذات خود را بشوهر بدون مهر ص بجهت آنکه ساقط گشت مهرمثل وی و واجب شد متعه برای وی و در عقد نکاح عوض ضرورست پس متعه قائم مقام مهرمثل خواهد بود و هرگاه متعه قائم مقام مهر شد پس آن مجتمع نخواهد شد با جمیع مهر که اصل ست و نه با چیزی از ان پس متعه واجب نخواهد شد وقتیکه واجب شود چیزی از مهر ف وانچه شافعی رح گفته است که متعه صله ست از جانب شوهر زیراچه او در وحشت انداخته است زن مذکوره را بسبب جدائی جواب آن این ست که ص در وحشت انداختن زن مذکوره جنایت نیست چه شوهر ماذون ست بآن از جانب شرع پس بسبب آن تاوان واجب نخواهد شد بروی پس متعه بطریق فضل و استحباب خواهد بود **مسئله ۱۷**- اگر تزویج نمود شخصی دختر خود را یا خواهر خود را از کسی باین شرط که آن کس تزویج کند دختر خود را یا خواهر خود را ازان شخص تا یکی ازان دو عقد عوض عقد دیگر شود پس هر دو عقد جائزست و گفته است شافعی رح که هر دو عقد باطل ست بجهت آنکه گردانیده است نصف منفعت بضع را مهر و نصف آنرا منکوحه ف زیراچه هرگاه گردانید دختر خود را منکوحه دیگر و نیز گردانید آنرا مهر دختر دیگر لازم می آید ازینکه مقسوم شود منافع بضع میان دیگر و دختر وی بالمناصفه نصف ازان بدیگر که شوهرست بحکم نکاح و نصف ازان بدختر دیگر بحکم مهر ص و ملک نکاح قابل اشتراک نیست ف چه ملک نکاح مشروع ست بجهت ملک تمتع بتمام و کمال نه بطریق شرکت ص پس باطل خواهد شد ایجاب و دلیل علمای مارح این ست که شخص مذکور تسمیه مهر نموده است چیزیرا که قابل مهر نیست ف چه منفعت بضع صلاحیت این ندارد که مملوک زن گردد ص پس عقد نکاح صحیح خواهد شد و واجب خواهد شد مهرمثل آن چنانچه در صورتیکه مهر مسمی کند خمر یا خنزیر را ف وانچه شافعی رح میگوید که ملک نکاح قابل اشتراک نیست مسلم ست ص اما اشتراک لازم نمی آید زیراچه منافع بضع مستحق دختر دیگر نشد پس شرکت متحقق نشد چه شرکت بدون استحقاق متحقق و متصور نیست **مسئله ۱۸** اگر آزادی نکاح کرد زنی را بعوض اینکه خدمت زن مذکوره نماید تا یکسال یا تعلیم قرآن نماید او را پس واجب میشود برای وی مهرمثل آن نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که واجب میشود برای زن مذکوره قیمت خدمت یکسال و اگر نکاح کرد بنده زنی را باذن خواجه خود بعوض اینکه خدمت وی نماید تا یکسال جائزست و میرسد بزن مذکوره خدمت مسمی و گفته است شافعی رح که میرسد بزن مذکوره تعلیم قرآن و خدمت مذکوره در صورت آزاد و بنده هر دو زیراچه چیزیکه صحیح ست عوض ازان بسبب شرط قابل مهرست نزدوی رح چه معاوضه متحقق میشود بآن پس چنان باشد که نکاح کرد آنرا بعوض اینکه خدمت زن مذکوره نماید آزادی مرد

وعلى رعي الزوج غنمها وكنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذلك المنافع على اصلنا وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته ولاكذلك الحر ولان خدمة الزوج الحر لايجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه من قلب الموضوع بخلاف خدمة حر آخر برضاه لانه لامناقضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معنى حيث يخدمها باذنه وامره وبخلاف رعي الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلامناقضة على انه ممنوع في رواية ثم على قول محمد رح يجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالتزوج على عبد الغير وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رح يجب مهر المثل لان الخدمة ليست بمال اذ لايستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذا لم يجب تسليمه في العقد

يا به عوض اينكه بچرانند شوهر مذكور گوسپندان زن مذكوره را ودليل علماى مارح يكى اين ست كه ابتغاء بضع ف يعنى درخواست آن ص مشروع نيست مگر بمال وتعليم قرآن مال نيست وهمچنين منافع نيز بنا بر قاعدهٔ علماى مارح ف زيراچه منافع اعراض ست باقى نمى ماند در دو زمان ومال چيزى ست كه باقى ماند در دو زمان چه تمول حاصل نميشود بآن پس خدمت مال نيست لهذا ابتغاى بضع بخدمت آزاد مشروع نخواهد بود ص بخلاف آنكه نكاح كند بنده بعوض اينكه خدمت او خواهد كرد چه درين صورت ابتغاى بضع بمال است چه خدمت بنده بمنزله مال ست بجهت آنكه درين صورت ابتغاى بضع بمال است والا متضمن ست تسليم رقبه آنرا ورقبه آن مال ست پس رقبه آن قائم مقام منافع خواهد بود ف وچنان شد كه بندهٔ مذكور مهر گردانيده باشد ص وشوهر آزاد چنين نيست ودوم آنكه جائز نيست كه زن مستحق خدمت شوهر آزاد شود بسبب عقد نكاح چه دران قلب موضوع ست ف يعنى مقتضاى عقد نكاح اين ست كه زن خادمه باشد ومرد مخدوم واگر مهر گردانيده شود خدمت شوهر براى زن لازم آيد كه زن مخدومه شود وشوهر خادم پس اين مناقض ومخالف مقتضاى عقد نكاح ست ص بخلاف خدمت آزاد ديگر برضاى وى چه آن مخالفت مقتضاى عقد نيست وبخلاف خدمت بنده زيراچه او خدمت خواجه خود مينمايد در حقيقت بنابران كه خدمت زوجه خود مى نمايد باذن خواجه خود وبخلاف چرانيدن گوسفندان چه اين از باب قيام بامور زوجيت ست پس آن مناقض ومخالف مقتضاى عقد نيست ف چه منع مهر گردانيدن خدمت نيست مگر بجهت آنكه دران ذلت ست ودر چرانيدن گوسپندان ذلت نيست ص علاوه انيست كه آن نيز جائز نيست دريك روايت و بعد ازان بايد دانست كه بنا بر قول محمد رح واجب ميشود قيمت خدمت بجهت آنكه مسمى ف يعنى خدمت ص مال ست وليكن تسليم آن نميتواند كرد بسبب آنكه مخالف مقتضاى عقد ست ف چنانچه مذكور شد ص پس چنان شد كه شخصى نكاح كرد زنى را ومهر آن بگردانيد بندهٔ غيررا ف پس قيمت واجب ميشود بروى براى زن مذكوره ص وبنا بر قول ابى حنيفه وابى يوسف رح واجب ميشود مهر مثل آن بجهت آنكه خدمت مال نيست زيراچه زن مستحق خدمت شوهر آزاد نميشود بسبب عقد نكاح در هيچ حالت ف تا قلب موضوع لازم نيايد چنانچه مذكور شد ص پس تسميه خدمت بمنزله تسميه خمر يا خنزير ست ودليل آن اين ست كه منافع متقوم نميشود بعقد مگر بجهت ضرورت پس هرگاه واجب نشد تسليم آن بعقد

لایظهر تقومه فیبقی الحکم علی الاصل وهو مهر المثل فان تزوجها علی الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها رجع علیها بخمسمائة لانه لم یصل الیه بالهبة عین ما یستوجبه لان الدراهم والدنانیر لاتتعینان فی العقود والفسوخ وکذا اذا کان المهر مکیلا او موزونا آخر فی الذمة لعدم تعینها فان لم تقبض الالف حتی وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم یرجع واحد منهما علی صاحبه بشئ وفی القیاس یرجع علیها بنصف الصداق وهو قول زفر رہ لانه سلم المهر له بالابراء فلاتبرأ عما یستحقه بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه وصل الیه عین ما یستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته عن نصف المهر ولایبالی باختلاف السبب عند حصول المقصود ولو قبضت خمسمائة ثم وهبت الالف کلها المقبوض وغیره اووهبت الباقی ثم طلقها قبل الدخول بها لم یرجع واحد منهما علی صاحبه بشئ عند ابی حنیفة رہ وقالا یرجع علیها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل

بسبب عدم ضرورت متقوم نخواهد شد ف هرگاه چنین شد ص پس باقی خواهد ماند حکم آن بر اصل که آن مهر مثل ست مسئله ۱۹- اگر شخصے نکاح کند زنی را بمهر هزار درم وقبض نمود زن مذکوره هزار درم مذکوره را وبخشید آنرا بشوهر ف وا وقبض کرد موهوب را ص وبعد ازان طلاق داد اورا پیش از وطی پس شوهر مذکور واپس خواهد گرفت از زن مذکوره پانصد درم را بجهت آنکه بشوهر مذکور نرسیده است بسبب هبه عین چیزی که واجب شده است بر زن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی زیرا چه درهم ودینار متعین نمیشود در عقود وفسوخ وهمچنین اگر مهر زن مذکوره مکیل یا موزون غیر درهم ودینار باشد بر ذمه وی ف چو آهن ومس ص چه آن متعین نمیشود واگر زن مذکوره قبض نکرد هزار درهم مذکور را وبخشید آنرا بشوهر مذکور وبعد ازان طلاق داد شوهرش اورا پیش از وطی پس درین هنگام نخواهد گرفت هیچ یکی ازان زن وشوی هیچ چیز را از دیگر ف واین از روی استحسان ست ص وقیاس این ست که بگیرد شوهر از زن مذکوره نصف مهر را وهمین قول زفر رح ست بجهت آنکه سلامت ماند بشوهر مذکور جمیع مهر بسبب هبه ف که آن ابرا است ص پس بری نخواهد شد زن مذکوره از چیزے که واجب شده است بران بسبب طلاق پیش از وطی ووجه استحسان این ست که رسیده ست بشوهر مذکور عین چیزیکه واجب شده بود برای وی نه بر زن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی وآن بری شدن ذمه وی ست از نصف مهر ف وچون مقصود حاصل گشت ص پس اختلاف سبب مضایقه ندارد ف یعنی مقصود این بود که نصف مهر وصول شود بشوهر بعد از دادن طلاق پیش از وطی وآن حاصل گشت غایة الامر سبب وصول درینصورت هبه است که آن ابراست درحقیقت نه طلاق واین اختلاف سبب مضایقه ندارد چه اسباب مقصود بالذات نیست بلکه مقصود بالذات احکام آنست ص مسئله ۲۰- اگر نکاح کرد زنی را بر هزار درم وقبض نمود زن مذکوره پانصد درم را وبعد ازان بخشید جمیع هزار را که بعض آن مقبوض ست وبعض آن غیر مقبوض یا بخشید باقی را وبعد ازان طلاق داد آنرا شوهرش پیش از وطی پس نخواهد گرفت هیچکدام از زن وشوی چیزی را از دیگر نزد ابیحنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که خواهد گرفت شوهر نصف چیزیرا که قبض آن نموده بود زن مذکوره بجهت آنکه ایشان قیاس میکنند بعض را بر کل ف یعنی اگر قبض نکند هیچ چیز را از مهر وهبه کند جمیع مهر را رجوع نمیکند شوهر هیچ چیز را ازان واگر قبض کند زن جمیع مهر را وبعد ازان هبه نماید جمیع را رجوع میکند شوهر مذکور نصف آنرا پس وقتیکه قبض کند بعض مهر را رجوع خواهد کرد شوهر نصف چیزیرا که قبض کرده است زن مذکوره

ولان هبة البعض حط فيلتحق باصل العقد ولابي حنيفة رح ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تلتحق حتى لا تتنصف ولو كانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها الى تمام النصف وعندهما بنصف المقبوض ولو كان تزوجها على عرض فقبضت او لم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشيء وفي القياس وهو قول زفر رح يرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما مر تقريره وجه الاستحسان

ص وبجهت آنکه هبه بعض مهر حط ست ف از ذمه ص لهذا ملحق خواهد شد باصل عقد ف پس درصورتیکه هبه نمود باقی را که نصف مهر ست چنان شد که عقد واقع نشده بود ص مگر بر نصف ف چنانچه بائع وقتیکه هبه نماید نصف ثمن را چنان میشود که ثمن نبود مگر نصف باقی و هرگاه چنین شد پس چیزیرا که حط نموده است از ذمه بیرون گشت از مهر و نصف مهر که مقبوض ست بمنزله جمیع مهر شد و اگر جمیع مهر قبض نمود و هبه میکرد رجوع می نمود شوهر بنصف آنرا پس همچنین درین هنگام نیز رجوع خواهد کرد بنصف مقبوض را چه آن بمنزله جمیع مهر ست ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که مقصود شوهر حاصل گشت و آن این ست که نصف مهر سلامت ماند بغیر عوض پس رجوع نخواهد کرد وقتیکه طلاق دهد ف وانچه صاحبین رح گفته اند که حط ملحق میگردد باصل عقد جواب آن این ست ص که حط ملحق نمیگردد باصل عقد در باب نکاح ف چه اگر ملحق شود باصل نکاح لازم آید که واجب شود بر شوهر ده درم درصورتیکه شخصی نکاح کند زنی را بر بیست درم و ببخشد آن زن پانزده درم منجمله بیست درم زیرا چه هرگاه حط ملحق شود باصل عقد پس چنان شد که شخص مذکور نکاح کرد آنرا بر پنج درم و لازم می آید بروی ده درم چه قاعده این ست که اگر تسمیه نماید کمتر از ده درم را واجب می شود ده درم ص و نیز زیادتی در مهر ملحق نمی شود باصل نکاح حتی اگر طلاق دهد پیش از وطی و بعد از زیادتی در مهر ساقط نمیشود آن زیادتی و تنصیف نمیشود اصل مهر فقط پس همچنین حط نیز ملحق باصل عقد نخواهد شد مسئله ۲۱- اگر شخصی نکاح کرد زنی را بهزار درم و او هبه کرد بشوهر کمتر از نصف ف مهر مثلا دو صد درم را ص و قبض کرد باقی را ف و بعد از ان طلاق داد او را شوهرش پیش از وطی ص پس نزد ابی حنیفه رح شوهر مذکور رجوع کند بر زن مذکوره آن مقدار که بآن تمام میشود نصف ف یعنی سه صد درم در صورت مذکوره ص و نزد صاحبین رح رجوع میکند بر زن مذکوره نصف چیزی را که او قبض نموده است ف یعنی چهار صد درم در صورت مذکوره ص مسئله ۲۲- اگر شخصی نکاح کرد زنی را بعوض رخت معین پس هبه کرد آنرا پیش از قبض آن یا بعد از قبض آن و طلاق داد او را شخص مذکور پیش از وطی پس او نخواهد گرفت از زن مذکوره هیچ چیز را ف از روی استحسان ص و قیاس این ست که بگیرد از وی نصف قیمت رخت مذکور را و همین قول زفر رح ست بجهت آنکه بر زن مذکوره واجب ست درینصورت که واپس دهد نصف عین مهر را چنانچه گذشت بیان آن ف و نمیتوانند که تسلیم کند نصف مذکور را بسبب آنکه هبه نمود جمیع مهر را پس واپس خواهد داد نصف قیمت رخت مذکور را ص و وجه استحسان این ست

ان حقه عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها دفع شئ آخر

مكانه بخلاف ما اذا كان المهر دينا وبخلاف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه ببدل ولو

تزوجها على حيوان او عروض فى الذمة فكذلك الجواب لان المقبوض متعين فى الرد وهذا

لان الجهالة تحملت فى النكاح فاذا عين يصير كان التسمية وقعت عليه واذا تزوجها على الف على

ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا

وقد تم رضاها به وان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها لانه سمى مالها فيه نفع

که هرگاه شوهر مذکور طلاق داد او را پیش از وطی پس حق او این ست که سلامت رسد بوی از جانب زن نصف مقبوض وی و آن رسیده است بوے لهذا نمیرسد زن مذکوره را که بدهد بشوهر مذکور چیزی دیگر را بجای آن رخت ف بجهت آنکه عوض مذکور از جنس چیزی ست که متعین می شود پس رخت موصوف که قبض نموده است آنرا زن مذکوره و هبه نموده است آنرا گویا عین مهر است پس رسید بشوهر مذکور بعین چیزیکه واجب شده بود به زن مذکوره بسبب طلاق پیش از وطی ص بخلاف وقتیکه مهر دین باشد بر ذمه ف چون درهم مثلا چه درینصورت واپس میگیرد شوهر از زن مذکوره که هبه نموده باشد جمیع مهر را بعد از قبض بجهت آنکه دین متعین نمیشود ص و بخلاف وقتیکه زن مذکوره بفروشد رخت مذکور را بدست شوهر خود بجهت آنکه آن میرسد بشوهر مذکور بعوض ف و او مستحق نصف مهر ست بغیر عوض ص و اگر نکاح کرد زن مذکوره را بعوض حیوانی یا بعوض رختی که دین باشد در ذمه پس حکم آن مانند حکم رخت معین ست بجهت آنکه مقبوض درینصورت چیزی ست که اگر قبض میکرد آنرا زن مذکوره متعین میشد بروی رد آن ف و چیزیکه چنین باشد پس آن چیز از جنس چیزی ست که متعین میشود بتعیین ص و سر آن این ست ف که اصل در حیوان این ست که متعین باشد و ثبوت آن در ذمه بخلاف اصل ست برای ضرورت بسبب آنکه دران جهالت ست ولیکن ص عقد نکاح متحمل جهالت مهر ست ف چه دران مسامحه می نمایند از روی عادت بنا بران حیوان دین میشود در باب نکاح ص و هرگاه معین شد پس چنان گردید که گویا تسمیه بران معین واقع شده ف یعنی درصورت هبه بعد از قبض هرگاه زن مذکوره قبض نمود حیوان یا رخت را چنان شد که او قبض نموده آن چیز را که بعوض آن عقد نکاح واقع شده بود پس آن متعین گشت برای رد پس رسید بشوهر مذکور بعین حق وی چه احتمالات بسبب اتحاد ازاله درصورت هبه پیش از قبض رسید حق او با و که آن برأت ذمه است از نصف مهر ص مسئله ۲۳ اگر شخصی نکاح کرد زنی را بمهر هزار درم باین شرط که بیرون نخواهد برد آن را از شهر وی یا باین شرط که نکاح نخواهد کرد با بودن وی زن دیگر را پس اگر وفا نمود شرط مذکور را پس میرسد بزن مذکوره مهر مسمی بجهت آنکه مسمی قابل مهر ست و زن مذکوره بآن راضی ست و اگر وفا نکرد شرط مذکور را و بیرون برد آنرا از شهر مذکور یا نکاح کرد با بودن وی زن دیگر را پس میرسد بزن مذکوره مهر مثل وی بجهت آنکه شرط نموده بود برای زن مذکوره چیزی را که دران نفع وی ست

فعند فواتہ ینعدم رضاها بالالف فیکمل مهر مثلها کما فی تسمیۃ الکرامۃ والهدیۃ مع الالف ولو تزوجها علی الف ان اقام بها وعلی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالف وهذا عند ابی حنیفۃ رہ وقالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر رہ الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لها مهر مثلها لا ینقص من الف ولا یزاد علی الفین واصل المسئلۃ فی الاجارات فی قوله ان خطته الیوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم وسنبینها فیه ان شاء الله ولو تزوجها علی هذا العبد او علی هذا العبد فاذا احدهما اوکس والاخر ارفع فان کان مهر مثلها اقل من اوکسهما فلها الاوکس وان کان اکثر من ارفعهما فلها الارفع وان کان بینهما فلها مهر مثلها وهذا عند ابی حنیفۃ رہ وقالا لها الاوکس فی ذلك کله فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الاوکس فی ذلك کله بالاجماع لهما ان المصیر الی مهر المثل لتعذر ایجاب المسمی وقد امکن ایجاب الاوکس اذ الاقل متیقن وصار کالخلع والاعتاق علی مال ولابی حنیفۃ رہ ان الموجب الاصلی مهر المثل اذ هو الاعدل

وهرگاه آن یافته نشد پس زن مذکوره راضی نخواهد بود بر هزار درم لهذا اتمام وکامل نموده خواهد شد مهر مثل وی چنانچه در صورتیکه نکاح کرد زنی را بهزار درم باین شرط که تکریم وی خواهد نمود ف وتکلیف اعمال شاقه نخواهد داد او را ص یا باین شرط که خواهد فرستاد هدیه را ف چون پارچه فاخره مثلا ص **مسئله ۲۴**- اگر نکاح کند زنی را بهزار درم وقتیکه بیرون نبرد آنزا از شهر وی واقامت نماید با وی در ان شهر و بدو هزار درم وقتیکه بیرون ببرد آن را از شهر پس اگر اقامت نمود با وی در شهر مذکور میرسد بزن مذکوره هزار درم واگر بیرون برد از ان شهر پس میرسد بوی مهر مثل وی درحالیکه زیاده نباشد بر دو هزار وکم نباشد از هزار و این نزد ابی حنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که هر دو شرط جائز ست حتی که میرسد بزن مذکوره هزار درم اگر اقامت نماید در آن شهر واگر بیرون برد آنزا از آن شهر میرسد بوی دو هزار درم وگفته است زفر رح که هر دو شرط فاسد ست ومیرسد بزن مذکوره مهر مثل وی درحالیکه کم نباشد از هزار وزیاده نباشد بر دو هزار واصل این مسئله در باب اجاره است وآن این ست که بگوید شخصی بخیاط که اگر بدوزی این پارچه را امروز پس مر ترا یکدرم ست واگر بدوزی این پارچه را فردا پس ترا نصف درم ست وبیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۲۵**- اگر نکاح کرد زنی را ومهر آن گردانید یکی از دو بنده معین باینطور که گفت مهر گردانیدم این بنده را یا آن بنده را ویکی از ان دو بنده کم بها ست ودیگری گران بها پس اگر مهر مثل وی کمتر باشد از قیمت بنده کم بها میرسد بوی آن کم بها واگر زیاده باشد از گران بها ف یعنی مهر مثل وی زیاده باشد از قیمت بنده گران بها پس میرسد بوی آن گران بها واگر مهر مثل وی کم باشد از قیمت بنده گران بها وزیاده باشد از قیمت بنده کم بها ص میرسد بوی مهر مثل وی واین نزد ابیحنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که میرسد بوی بنده کم بها در جمیع این صورتها واگر طلاق دهد زن مذکوره را شوهر وی پیش از وطی میرسد بوی نصف بنده کم بها در جمیع صورتهاے مذکوره باجماع ودلیل صاحبین رح این ست که مهر مثل واجب نمیشود مگر وقتیکه واجب گردانیدن مهر مسمی متعذر باشد ودرینجا واجب گردانیدن بنده کم بها ممکن ست بجهت آنکه کمتر متیقن ست پس آن واجب خواهد شد چنانچه اگر شخصی خلع کند یا آزاد کند بنده را بعوض مال ف مثلا بگوید که آزاد یا بعوض این بنده یا آن بنده پس انچه کمتر ست بدل خلع وبدل عتق میشود بجهت آنکه آن متیقن ست ص ودلیل ابیحنیفه رح اینست که واجب اصلی در عقد نکاح مهر مثل ست ف مانند قیمت مبیع در عقد بیع ص چه مهر مثل اعدل ست ف یعنی مساویست نه زائد ست ونه کم

والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب له في البدل الا
ان مهر المثل اذا كان اكثر من الارفع فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص من الاوكس فالزوج رضي بالزيادة
والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه
بالزيادة واذا تزوجها على حيوان غير موصوف صحت التسمية ولها الوسط منه والزوج مخير ان شاء اعطاها
ذلك وان شاء اعطاها قيمته قال رضـ معنى هذه المسئلة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها
على فرس او حمار اما اذا لم يسم الجنس بان يتزوجها على دابة لا تجوز التسمية ويجب مهر المثل وقال الشافعي رحـ يجب
مهر المثل في الوجهين جميعا لان عنده ما لا يصلح ثمنا في البيع لا يصلح مسمى اذ كل واحد منهما معاوضة ولنا انه معاوضة
مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة كالدية والاقارير

ص وعدول کرده نمیشود ازان مگر وقتیکه تسمیه مهر صحیح باشد و در صورت مذکوره تسمیه آن صحیح نیست بسبب جهالت ف مسمی ص
بخلاف عقد خلع و اعتاق بر مال چه واجب اصلی درین هردو عقد هیچ چیز از عوض نیست ف زیرا چه بسبب خلع و اعتاق واجب نمیشود هیچ
چیز بغیر ذکر آن چه اگر بگوید بنده بخواجه که آزاد بکن مرا خواجه بگوید که آزاد کردم یا بگوید زنی بشوهر که خلع بکن مرا بگوید خلع نمودم لازم نمی آید هیچ چیز
بخلاف اگر بگوید بکسی زنی نکاح بکن مرا او بگوید که نکاح کردم ترا لازم می آید مهر مثل پس در صورت مذکوره مهر مثل ثابت خواهد شد ص ولیکن وقتیکه
مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده گران بها زن مذکوره راضی ست بحط آن و اگر کم باشد از قیمت بنده کم بها پس شوهر راضی ست بزیاده ازان و
درچنین صورت واجب میشود متعه وقتیکه طلاق وهد پیش از وطی و نصف بنده کم بها زائد ست بر متعه از روی عادت پس آن واجب خواهد شد بسبب
قبول نمودن شوهر آن زیاده را ف حتی که اگر متعه زیاده باشد از نصف قیمت آن بنده کم بها واجب میشود متعه ص مسئله ۲۶+ اگر شخصی نکاح
کرد زنی را و مهر آن مقرر گردانید حیوان غیر موصوف را صحیح میشود تسمیه و میرسد بزن مذکوره حیوان متوسط و شوهر درین هنگام مختار ست اگر خواهد بدهد
بوی حیوان متوسط را و اگر خواهد بدهد بوی قیمت آن را قال رضـ که این وقتی ست که تسمیه جنس حیوان نموده باشد و وصف آن بیان نکرده باشد
باین طور که گفته باشد مهر گردانیدم اسپی یا خری را ف و وصف آن بیان نکرد که آن عربیست یا ترکی ص و اما وقتیکه تسمیه جنس حیوان نکند باین طور
که مهر وی گردانید ستوری را پس تسمیه مذکور جائز نیست و واجب میشود برای وی مهر مثل آن و گفته است شافعی رحـ که واجب میشود مهر مثل آن
در هردو صورت زیرا چه نزد شافعی رحـ چیزیکه قابل ثمن نیست در عقد بیع قابل تسمیه مهر نیست در عقد نکاح چه هر واحد از بیع و نکاح عقد معاوضه است ف
و اسپ مجهول و ستور مذکور قابل ثمن نیست در بیع بسبب جهالت پس قابل گردانیدن مهر نیز نخواهد بود ص و دلیل علمای ما رحـ اینست که
عقد نکاح معاوضه مال است بغیر مال ف چه منافع بضع مال نیست ص و حیوان دین میشود در ذمه در صورت مبادله بغیر مال چنانچه در دیت صد شتر
واجب میشود شرعا و وصف آن مجهول ست پس گردانیده میشود مهر بمنزله مالیکه التزام آن نماید کسی ابتداء ف مانند اقرار ص و جهالت مانع صحت التزام مال
نیست ابتداء ف چنانچه اگر کسی اقرار کند بچیزی یا ببنده برای شخصی صحیح ست و بیان آن مفوض ست بوی سوال هرگاه تسمیه مهر بمنزله اقرار گشت سزاوار است که
صحیح باشد تسمیه حیوان بجهت مهر اگرچه جنس آن مجهول باشد مانند اقرار بمال مجهول و حال آنکه صحیح نیست تسمیه حیوان مگر وقتیکه جنس حیوان معلوم باشد جواب

وشرطنا ان یکون المسمی مالا وسطہ معلوم رعایۃ للجانبین وذلک عند اعلام الجنس لانہ یشتمل علی الجید والردی والوسط والوسط ذو حظ منہما بخلاف جہالۃ الجنس لانہ لا واسطۃ لاختلاف معانی الاجناس وبخلاف البیع لان مبناہ علی المضایقۃ والمماکسۃ اما النکاح فمبناہ علی المسامحۃ وانما یتخیر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ فصارت اصلا فی حق الایفاء والعبد اصل تسمیۃ فیتخیر بینہما وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف فلہا مہر المثل ومعناہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ ووجہہ ان ہذہ جہالۃ الجنس لان الثیاب اجناس ولو سمی جنسا بان قال ہروی تصح التسمیۃ ویخیر الزوج لما بینا وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من ذوات الامثال وکذا اذا سمی مکیلا او موزونا وسمی جنسہ دون صفتہ وان سمی جنسہ وصفتہ لا یخیر لان الموصوف منہا یثبت فی الذمۃ ثبوتا صحیحا فان تزوج مسلم علی خمر او خنزیر فالنکاح جائز ولہا مہر مثلہا لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فیصح النکاح ویلغو الشرط بخلاف البیع لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ لکن لم تصح التسمیۃ لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم فوجب مہر المثل فان تزوج امرأۃ علی ہذا الدن من الخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا عند ابی حنیفۃ رح

ص شرط نمودہ شد کہ جنس آن معلوم باشد بنا بر آنکہ شرط است کہ مہر مسمی مالی باشد کہ وسط آن معلوم باشد بجہت رعایت زن وشوہر ہر دو ومتوسط از میان مال معلوم نمیشود مگر وقتیکہ جنس آن معلوم باشد چہ آن مشتمل ست بر جید وردی ومتوسط بخلاف وقتیکہ جنس آن مجہول باشد زیرا چہ متوسط نیست دران بسبب اختلاف معانی اجناس وبخلاف بیع زیرا چہ مدار بیع بر مماکست ست ف پس جہالت وصف ثمن ودران مفضی بمنازعت خواہد بود چہ بائع جید طلب خواہد کرد ومشتری ردی خواہد داد ص واما نکاح پس مدار آن بر مسامحہ است ف لہذا منازعت دران واقع نخواہد شد ص واما شوہر مذکور مختار میشود ف میان دادن حیوان متوسط وقیمت آن ص بجہت آنکہ متوسط معلوم نمیشود مگر بقیمت کہ اصل ست بجہت ادای مہر وعین حیوان مذکور اصل ست بنا بر تسمیہ لہذا مختار خواہد شد میان دادن قیمت ودادن حیوان مذکور مسئلہ ۲۷ اگر شخصی نکاح کند زنی را ومہر وی گرداند پارچہ غیر موصوف را پس میرسد بوی مہر مثل وی واین وقتیست کہ ذکر پارچہ نماید فقط وچیزی زیادہ نکند بران ووجہ آن این ست کہ درین صورت جنس آن مجہول ست زیرا چہ پارچہ ہا از اجناس ہست واگر تسمیہ جنس پارچہ نماید باینطور کہ گوید مہر گردانیدم پارچہ ہروی را صحیح میشود تسمیہ ومختار میشود شوہر ف میان دادن پارچہ متوسط ومیان قیمت آن ص بنا بر وجہیکہ مذکور شد ف در مسئلہ سابق ص وہمچنین مختار میشود شوہر ف میان دادن قیمت آن ومیان دادن پارچہ متوسط ص وقتیکہ تسمیہ جنس آن نماید ف باینطور کہ گوید مہر گردانیدم پارچہ ہروی را ص وبیان نماید وصف طول وعرض آن ف بوجہیکہ اگر سلم نماید دران جائز شود ص واین بنا بر ظاہر روایت ست ووجہ آن این ست کہ پارچہ از ذوات الامثال نیست وہمچنین مختار میشود وقتیکہ تسمیہ مہر نماید مکیل یا موزون را وبیان کند جنس آن نہ وصف آن پس اگر تسمیہ نماید شوہر مذکور جنس ووصف آنرا مختار نمیشود بجہت آنکہ ہرگاہ بیان نمودہ میشود جنس مکیل وموزون مع وصف پس آن ثابت میشود در ذمہ بثبوت صحیح ف پس شوہر مذکور خواہد داد مکیل وموزون مذکور را نہ قیمت آنرا ص مسئلہ ۲۸ اگر نکاح کرد مسلمانی زنی را بعوض خمر یا خوک پس نکاح جائز ست ومیرسد بوی مہر مثل آن بجہت آنکہ شرط قبول نمودن خمر وخوک شرط فاسد ست ونکاح باطل نمیشود بسبب شرط فاسد پس نکاح صحیح خواہد بود وباطل خواہد گردید شرط مذکور بخلاف بیع زیرا چہ آن باطل میشود بسبب شرط فاسد لیکن تسمیہ مہر درین ہر دو صورت صحیح نیست بجہت آنکہ مسمی مال نیست در حق مسلمانان پس واجب خواہد شد مہر مثل مسئلہ ۲۹ اگر نکاح کرد شخصی زنی را بعوض خم سرکہ باین طور کہ گفت مہر گردانیدم این خم سرکہ را وحال آنکہ دران خمر ست پس میرسد بوی مہر مثل وی نزد ابی حنیفہ رح

وقالا لها مثل وزنه خلا وان تزوجها علی هذا العبد فاذا هو حر یجب مهر المثل عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح تجب القیمة لابی یوسف انه اطمعها مالا وعجز عن تسلیمه فتجب قیمته او مثله ان کان من ذوات الامثال کما اذا هلک العبد المسمی قبل التسلیم وابو حنیفة رح یقول اجتمعت الاشارة والتسمیة فتعتبر الاشارة لکونها ابلغ فی المقصود وهو التعریف فکانه تزوج علی خمر او حر ومحمد رح یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیه یتعلق العقد بالمشار الیه لان المسمی موجود فی المشار ذاتا والوصف یتبعه وان کان من خلاف جنسه یتعلق بالمسمی لان المسمی مثل للمشار الیه ولیس بتابع له والتسمیة ابلغ فی التعریف من حیث انها تعرف الماهیة والاشارة تعرف الذات الا تری ان من اشتری فصا علی انه یاقوت فاذا هو زجاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس ولو اشتری علی انه یاقوت احمر فاذا هو اخضر ینعقد العقد لاتحاد الجنس وفی مسئلتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت فی المنافع والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت فی المقاصد فان تزوجها علی هذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لها الا الباقی اذا ساوی عشرة دراهم عند ابی حنیفة رح لانه مسمی ووجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مهر المثل وقال ابو یوسف رح لها العبد وقیمة الحر لو کان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدین وعجز عن تسلیم احدهما فتجب قیمته وقال محمد رح وهو روایة عن ابی حنیفة رح

وگفته اند صاحبین رح که میرسد بوی سرکه متوسط بمقدار وزن خمر مذکور و اگر مهر گرداند بندهٔ معین را ف باین طور که بگوید مهر گردانیدم این بنده را ص و حال آنکه او آزادست واجب میشود مهر مثل نزد ابحنیفه رح و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح که واجب میشود بروی قیمت ف آزاد مذکور بر تقدیر بودن آن بنده ص و دلیل ابی یوسف رح این ست که شخص مذکور در طمع مالی انداخته است زن مذکوره را و عاجز ست از تسلیم آن پس واجب خواهد شد قیمت آن یا مثل آن اگر از ذوات الامثال باشد چنانچه وقتیکه نکاح کند زنی را بعوض بندهٔ معین و هلاک گردد آن بنده پیش از قبض و ابو حنیفه رح میگوید که هرگاه مجتمع شود اشارت و تسمیه هر دو پس معتبر دران اشارت ست زیراچه دلالت اشارت ابلغ ست از دلالت تسمیه لهذا معتبر اشارت ست در صورت مذکوره پس چنان شد که او گویا نکاح کرد بعوض خمر یا حر و محمد رح میگوید که قاعده اینست که اگر مسمی از جنس مشار الیه باشد متعلق میشود عقد بمشار الیه زیراچه ذات مسمی موجود ست در مشار الیه و وصف مسمی تابع ست و یافته نشدن آن اعتبار ندارد و اگر مسمی خلاف جنس مشار الیه باشد عقد متعلق میشود بمسمی زیراچه مسمی مثل مشار الیه است و تابع آن نیست و دلالت تسمیه ابلغ ست از اشارت باین جهت که معلوم میشود بآنکه آن چه چیز ست و بسبب اشارت معلوم میشود ذات آن لهذا اگر خرید کند شخصی نگین را باین شرط که آن یاقوت ست و آن آبگینه باشد پس منعقد نمیشود عقد بسبب اختلاف جنس و اگر خرید کند نگین را باین شرط که آن یاقوت سرخ ست و آن یاقوت سبز باشد پس منعقد میشود عقد بیع بسبب آنکه یاقوت سرخ و قوت سبز یکجنس است زیراچه تفاوت در منفعت کمتر ست پس عقد متعلق خواهد شد بمشار الیه لهذا واجب خواهد شد مهر مثل آن و خمر و سرکه دو جنس ست چه دران تفاوت بسیار ست در مقصد ف لهذا عقد متعلق خواهد شد بمسمی پس واجب خواهد شد سرکه بمقدار آن خمر ص مسئله ۳۲ + اگر شخصی نکاح کند زنی را بعوض دو بندهٔ معین ف باینطور که بگوید مهر گردانیدم این دو بنده را ص و حال آنکه یکی ازان آزادست پس نزد ابحنیفه رح نمیرسد بزن مذکوره مگر بندهٔ دیگر که باقی ست وقتیکه قیمت آن مساوی ده درم باشد چه آن مسمی ست و وجوب مهر مسمی اگرچه کمتر باشد مانع وجوب مهر مثل ست ف چنانچه اگر شخصی نکاح کند زنی را بعوض پارچه که قیمت آن پنج درم ست پس میرسد بوی پارچه مذکوره و پنج درم تا ده درم کامل شود و واجب نمیشود چیزی زیاده ازان ص و گفته است ابو یوسف رح که میرسد بزن مذکوره آن بنده و قیمت آزاد مذکور بر تقدیر بودن آن بنده زیراچه زن مذکوره را در طمع این انداخته است که آن دو بنده خواهد رسید بوی و عاجز ست از تسلیم یکی ازان پس واجب خواهد شد قیمت آن و گفته ست محمد رح و آن یک روایت ست از ابحنیفه رح

لها العبد الباقی الی تمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من قيمة العبد لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد الی تمام مهر المثل واذا فرق القاضی بين الزوجين فی النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لها لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فلا تقام مقام الوطی فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد علی المسمی عندنا خلافا لزفر رح هو يعتبر بالبيع الفاسد ولنا ان المستوفی ليس بمال وانما يتقوم بالتسمية فاذا زادت علی مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة علی المسمی لعدم التسمية بخلاف البيع لانه مال متقوم فی نفسه فيتقدر بدله بقيمته وعليها العدة الحاقا للشبهة بالحقيقة فی موضع الاحتياط وتحرزا عن اشتباه النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التفريق لا من آخر الوطيات هو الصحيح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفعها بالتفريق ويثبت

که میرسد باو بنده باقی وتمام مهر مثل وی اگر مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده زیراچه آن هر دو اگر آزادمی بودند واجب میشد تمام مهر مثل نزد محمد رح پس هرگاه یکی ازان بنده باشد واجب خواهد شد آن بنده ف وآنمقدار مال که بآن تمام وکمال شود ص مهر مثل آن **مسئله ۲۱۱** - اگر تفریق نماید قاضی میان زن وشوی پیش از وطی در صورت نکاح فاسد پس هیچ چیز از مهر نمیرسد بزن مذکوره زیراچه مهر در صورت نکاح فاسد واجب نمیشود بمجرد عقد بسبب فساد آن وجز این نیست که واجب میشود بسبب استیفای منفعت بضع ف وآن یافته نشد در صورت مذکوره ص وهمچنین واجب نمی شود مهر بعد از خلوت صحیحه زیراچه بسبب خلوت در نکاح فاسد ثابت نمی شود تمکین بر وطی پس آن قائم مقام وطی نخواهد شد ف وبدانکه در نکاح فاسد واجب نمی شود بعوض هر وطی مهر علیحده زیراچه دران شبهه ملک ست پس آن خواهد بود مانند آنکه چند بار وطی کند کنیز پسر خود را یا وطی کند زن خود را چند بار وبعد از ان ظاهر شود که او معلق نموده بود طلاق آن زن را بنکاح آن چه درینصورت تنها واجب نمی شود مگر یک مهر بسبب آنکه شبه ملک دران ثابت ست بخلاف وقتی که چند بار وطی کند کسی کنیز پدر خود را یا کنیز مادر خود را یا کنیز زن خود را وبگوید که گمان نموده بودم که آن حلال ست مرا چه درینصورت واجب میشود مهر در هر بار زیراچه درینصورت تنها شبه ملک نیست پس در هر بار وطی نموده است مملوک غیر را وهمچنین اگر چند بار وطی کند کنیزی را که مشترک ست میان او ومیان غیر واجب میشود در هر بار نصف عقر بنابر آنچه اختیار نموده است آن را برهان الائمه عبدالعزیز بن عمر رح زیراچه هر بار وطی کرده است در نصیب شریک خود ص **مسئله ۲۱۲** اگر نکاح کرد زنی را بنکاح فاسد ووطی کرد آنرا پس میرسد بوی مهر مثل آن ولیکن زیاده نموده نمیشود بر مهر مسمی نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند آن را بر بیع فاسد ف یعنی در بیع فاسد بهای مبیع اگر کمتر بود از قیمت آن تمام واجب میشود قیمت آن هر قدر که باشد همچنین دریجا نیز ص و دلیل علمای ما رح اینست که آنچه استیفای آن نموده است شوهر یعنی منفعت بضع مال نیست وجز این نیست که آن متقوم میشود بسبب تسمیه پس اگر زیاده باشد از مهر مثل واجب نخواهد شد زیاده بسبب عدم صحت تسمیه آن ف زیراچه تسمیه بنابر عقد ست وخود عقد مذکور فاسد ست پس فاسد خواهد شد تسمیه نیز ص واگر کم باشد از مهر مثل واجب نمیشود آن مقدار زائد بر مهر مسمی زیراچه تسمیه یافته نشده است دران بخلاف بیع فاسد چه مبیع مال متقوم است پس اندازه عوض آن نموده خواهد شد بقیمت آن **مسئله ۲۱۳** - واجب میشود عدت بر زن موطوءه بنکاح فاسد بعد از تفریق بجهت آنکه شبهه نکاح درین صورت ملحق نموده شده است بحقیقت نکاح بجهت احتیاط واحتراز از اشتباه نسب واعتبار نموده می شود ابتدای عدت آن از وقت تفریق نه از زمان وطی اخیر وهمین صحیح ست زیراچه آن واجب می شود باعتبار شبه نکاح وشبه مذکور زائل میشود بسبب تفریق **مسئله ۲۱۴**

نسب ولدها لان النسب يحتاط فى اثباته احياءً للولد فيترتب على الثابت من وجه وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند
محمد رح وعليه الفتوى لان النكاح الفاسد ليس بداعٍ اليه والاقامة باعتباره **قال** ومهر مثلها يعتبر باخواتها
وعماتها وبنات اعمامها لقول ابن مسعود رض لها مهر مثل نسائها لا وكس فيه ولا شطط وهن اقارب الاب ولان الانسان
من جنس قوم ابيه وقيمة الشئ انما تعرف بالنظر فى قيمة جنسه ولا يعتبر بامها وخالتها اذا لم تكونا من قبيلتها لما بينا فان كانت
الام من قوم ابيها بان كانت بنت عمه فحينئذ يعتبر بمهرها لما انها من قوم ابيها ويعتبر فى مهر المثل ان تتساوى المرأتان
فى السن والجمال والمال والعقل والدين والبلد والعصر لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه الاوصاف وكذا يختلف باختلاف
الدار والعصر قالوا ويعتبر التساوى ايضا فى البكارة لانه يختلف بالبكارة والثيوبة واذا ضمن الولى المهر صح ضمانه لانه اهل
الالتزام وقد اضافه الى ما يقبله فيصح ثم المرأة بالخيار فى مطالبتها زوجها او وليها اعتبارا بسائر الكفالات ويرجع الولى اذا ادى
على الزوج ان كان بامره كما هو الرسم فى الكفالة وكذلك يصح هذا الضمان وان كانت الزوجة صغيرة بخلاف ما اذا باع الاب مال
الصغير وضمن الثمن لان الولى سفير ومعبر فى النكاح وفى البيع عاقد ومباشر حتى ترجع العهدة عليه والحقوق اليه

نسب فرزند موطوءه بنکاح فاسد زیراچه در اثبات نسب احتیاط نموده میشود برای احیای فرزند ف چه اگر نسب ثابت نشود تلف خواهد شد فرزند مذکور بسبب عدم پرورش کنندهٔ آن ص پس نسب ثابت خواهد شد بسبب ثبوت نکاح من وجه ومعتبر در اثبات نسب مدتی ست که ابتدای آن از وقت وطی ست ف نه از وقت نکاح ص نزد محمد رح وبرهمین فتوی ست زیراچه نکاح فاسد داعی وطی نیست تا قائم مقام وطی شود ف بخلاف نکاح صحیح بجهت آنکه آن داعی وطی ست از روی شرع بنابرآن قائم مقام وطی نموده میشود لهذا در نکاح صحیح برای اثبات نسب اعتبار نموده می شود مدت آن از وقت نکاح ص **مسئله ۳۵**۔ مهر مثل زن قیاس نموده میشود بر مهر ف خویشان پدر وی چون ص خواهر وی وعمهٔ وی ودختران عم وی ودختران عمه وی بجهت آنکه ابن مسعود رض فرموده است که مرآن زن راست مهر مثل زنان آن زن که آنها از اقربای پدری اند وبجهت آنکه انسان از جنس قوم پدر خود ست وقیمت شی معلوم نمیشود مگر وقتیکه ملاحظه نموده شود قیمت جنس آن وقیاس نموده نمیشود مهر مثل زن بر مهر مادر وی وخاله وی وقتیکه آنها از قبیله ف پدر ص وی نباشند بجهت ف قول ابن مسعود ص که مذکور شد واگر مادرش از قوم پدر وی باشد باین طور که مادرش دختر عم پدر او باشد پس درین هنگام قیاس نموده میشود بر مهر وی بجهت آنکه مادرش از قوم پدر وی ست **مسئله ۳۶** معتبر ست در مهر مثل که هر دو زن مساوی باشند در سن وجمال ومال وعقل ودین ف یعنی دیانت وبلده ص وعصر ف یعنی زمان تشویش وامن ص زیراچه مهر مثل مختلف میشود بسبب اختلاف اوصاف مذکوره وهمچنین مختلف میشود بسبب اختلاف بلده وزمانه وگفته اند فقها که مساوات در بکارت نیز معتبر ست زیراچه مختلف میشود مهر مثل بسبب بکارت وعدم بکارت آن **مسئله ۳۷**۔ اگر ولی زنی ضامن مهر او گردد صحیح ست ضامنی مذکور چه او اهلیت التزام دارد ف یعنی اهلیت این دارد که لازم گرداند چیزی را بر خود ص ونسبت ضمان نموده است بسوی چیزیکه قابل ضمان ست ف یعنی مهر چه آن دین ست ص پس صحیح خواهد بود وبعد از ان زن مذکوره مختار ست اگر خواهد مطالبه آن نماید از شوهر خود واگر خواهد مطالبه آن کند از ولی مذکور چنانچه در جمیع صورتهای کفالت واگر ولی مذکور ادا کند مهر را خواهد گرفت آنرا از شوهر زن مذکوره وقتیکه کفیل شده باشد بامر وی چنانچه همین حکم ست در همه کفالت وهمچنین صحیح ست ضامنی مذکور اگر منکوحه صغیره باشد بخلاف وقتیکه بفروشد پدر مال صغیر را وضامن بهای آن شود چه این جائز نیست زیراچه ولی در باب نکاح سفیر وتعبیر کنندهٔ محض ست ودر بیع مباشر عقد ست لهذا لاحق میگردد عهده بر وی ورجوع بکنند حقوق آن بسوی وی

ويصح ابراءه عند ابى حنيفة ومحمد رح ويملك قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان يصير ضامنا لنفسه وولاية قبض المهر للاب بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد الاترى انه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضامنا لنفسه قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تأخذ المهر وتمنعه ان يخرجها اى يسافر بها ليتعين حقها في البدل كما تعين حق الزوج في المبدل وصار كالبيع وليس للزوج ان يمنعها من السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها المهر كله اى المعجل لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولو كان المهر كله مؤجلا ليس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتاجيل كما في البيع وفيه خلاف ابى يوسف رح وان دخل بها فكذلك الجواب عند ابى حنيفة رح وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذا كان الدخول برضاها حتى لو كانت مكرهة او كانت صبية او مجنونة لا يسقط حقها في الحبس بالاتفاق وعلى هذا الخلاف الخلوة بها برضاها ويبتنى على هذا استحقاق النفقة لهما ان المعقود عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطية الواحدة او بالخلوة ولهذا يتأكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع

وصحیح میشود ابرا اگر پدر مذکور بری کند مشتری را از بهای مال صغیر مذکور و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست و نیز میرسد او را که قبض نماید بهای آنرا بعد از بلوغ صغیر پس اگر صحیح شود کفالت پدر مذکور لازم آید که او ضامن او شود برای ذات خود ف **سوال** پدر را میرسد که قبض نماید مهر صغیره خود را چنانچه میرسد او را که قبض کند بهای مال صغیر را پس اگر صحیح شود کفالت پدر بمهر در باب نکاح لازم آید که کفیل شود برای خود **جواب** ص ولایت قبض مهر پدر را از جهت آنست که او پدر ست نه باعتبار آنکه او عاقد ست لهذا نمیرسد او را که قبض کند مهر را بعد از بلوغ پس لازم نمی آید که ضامن شود برای خود **مسئله ۳۲۸** میرسد زن را که باز دارد از وطی شوهر تا آنزمان که بگیرد مهر خود را تا معین گردد حق او که در بدل ست چنانچه متعین ست حق شوهر که در مبدل ست مانند بیع و همچنین میرسد زن را که باز دارد از آنکه بسفر برد او را شوهرش تا آنزمان که بگیرد مهر خود را بنا بر وجهیکه مذکور شد و نمیرسد شوهر را که منع کند زن را از آنکه او سفر نماید یا بیرون رود از خانه او و یا زیارت نماید خویشان خود را تا آن زمان که ادا نماید جمیع مهر معجل را زیرا چه نمیرسد شوهر را که حبس نماید زن را مگر برای استیفای مستحق ف که منفعت بضع ست ص و نیست او را حق استیفای آن پیش از آنکه ادا نماید بدل آنرا ف و آنچه مذکور شد وقتی ست که جمیع مهر یا بعض آن ص معجل باشد و اگر جمیع مهر مؤجل باشد نمیرسد زن را که باز دارد از وطی شوهر چه زن مذکوره ساقط نموده است حق خود را بسبب مؤجل نمودن مهر چنانچه در بیع ف یعنی وقتیکه بهای مبیع مؤجل باشد نمیرسد بائع را که حبس کند مبیع را بجهت گرفتن بهای آن ص و درین مسئله خلاف ابی یوسف رح ست ف چه نزد او رح درینصورت نیز میرسد زن را که باز دارد از وطی تا ادا کند شوهر مهر او را ص بدانکه شوهر زن مذکوره اگر وطی کرده باشد آنرا یا خلوت صحیحه نموده باشد با وی پس همچنین ست حکم ف یعنی میرسد زن را که باز دارد از وطی شوهر و از آنکه در سفر برد او را تا آن زمان که بگیرد جمیع مهر معجل را ص و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح نمیرسد او را که باز دارد از وطی شوهر و باید دانست که این اختلاف در آنصورت ست که وطی کرده باشد آنرا برضای وی یا خلوت صحیحه نموده باشد برضای وی و اگر زن مذکوره مکره باشد یا صغیره یا دیوانه ساقط نمیشود حق وی که باز دارد از وطی و سفر ست بالاتفاق همه و بدانکه بنای استحقاق نفقه زن همین ست ف یعنی وقتیکه باز کند زن از وطی نمودن بار دوم پس نزد ابی حنیفه رح میرسد بوی نفقه چه آن ناشزه نیست یعنی نافرمان بردار چه ابای آن ناحق نیست بلکه برای حق ست و نزد صاحبین رح نیست چیزی نفقه برای وی ص و دلیل صاحبین رح این ست که جمیع معقود علیه را تسلیم نموده است شوهر بسبب وطی نمودن وی آن را یکبار یا بسبب خلوت و لهذا مؤکد میشود بآن جمیع مهر پس باقی نماند مر او را حق حبس ف یعنی حق باز نمودن ص چنانچه بائع

ذا سلّم المبیع وله انها منعت منه ما قابل بالبدل لان کل وطیة تصرفٌ فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض ابانة لخطره والتاکد
بالواحدة لجهالة ما وراءها فلا یصلح مزاحماً للمعلوم ثم اذا وجد وطی اخرُ وصار معلوما تحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا
بالکل کالعبد اذا جنی جنایةً یدفع کله بها ثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعها واذا اوفاها مهرها نقلها الی حیث شاء
لقوله تعالی اَسْکِنُوهن من حیث سکنتم وقیل لا یخرجها الی بلدٍ غیر بلدها لان الغربة تؤذی وفی قری المصر القریبة لا تتحقق
الغربة **قال** ومن تزوج امرأة ثم اختلفا فی المهر فالقول قول المرأة الی تمام مهر مثلها والقول قول الزوج فیما زاد علی مهر المثل
وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله فی نصف المهر وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف القول قوله بعد الطلاق وقبله
الا ان یاتی بشیء قلیل ومعناه ما لا یتعارف مهراً لها هو الصحیح لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادة والزوج ینکرها والقول قول
المنکر مع یمینه الا ان یأتی بشیء یکذبه الظاهر فیه وهذا لان تقوم منافع البضع ضروری فمتی امکن ایجاب شیء من المسمی
لا یصار الیه ولهما ان القول فی الدعاوی قول من یشهد له الظاهر والظاهر شاهدٌ لمن یشهد له مهر المثل لانه هو الموجب الاصلی فی باب النکاح
وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیه قیمة الصبغ ثم ذکر ههنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله فی نصف المهر

وقتیکہ تسلیم نماید مبیع را **ف** بمشتری پیش از انکہ قبض کند بہای آنرا **ص** ودلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ زن مذکورہ **ف** باز داشتہ است **ص** ومنع نمودہ است
از شوہر خود چیزی را کہ مقابل بدل گردانیدہ است زیرا چہ ہر وطی تصرف ست در بضع کہ آن محترم ست پس خالی از عوض نخواہد بود تا ظاہر گردد شرافت آن **ف**
وانچہ صاحبین رح گفتہ اند کہ موکد میشود جمیع مہر بسبب وطی یکبار یا بسبب خلوت کہ مرتبہ اوست جواب آن اینست **ص** کہ جمیع مہر موکد میشود بسبب وطی یکبار بجہت آنکہ
ما ورای یکبار مجہول ست پس آن صلاحیت این ندارد کہ مزاحم معلوم شود و بعد ازان ہرگاہ یافتہ شد وطی دیگر ومعلوم گشت پس متحقق خواہد شد مزاحمت
وخواہد شد مہر مقابل جمیع چنانچہ بندہ وقتیکہ جنایتی نماید دفع نمودہ میشود جمیع بندہ بآن و بعد ازان وقتیکہ جنایت دیگر کند وہمچنین پس دفع نمودہ میشود بجمیع
آن جنایتہا **مسئلہ ۳۹**۔ ہرگاہ ادا کند شوہر جمیع مہر زن خود را میرسد او را کہ ببرد آنرا ہر جا کہ خواہد بجہت آنکہ حق تعالی فرمودہ است کہ ساکن کنید آنہا را
در مکان سکونت خودہا و بعضی گفتہ اند کہ نمیرسد شوہر را کہ بیرون برد زن را بشہری کہ آن غیر شہر زن مذکورہ است **ف** اگرچہ ادا نمودہ باشد جمیع مہر را **ص**
زیرا چہ اذیت غربت وسفر متحقق میشود ودر دیہہای قریب از مصر سفر مضائقہ ندارد زیرا چہ اذیت غربت ومسافرت متحقق نمیشود **ف** درینصورت **ص**
مسئلہ ۴۰۔ اگر شخصی نکاح کرد زنی را و بعد ازان اختلاف نمودند ہر دو در مقدار مہر پس معتبر قول زن ست تا تمام مہر مثل آن وانچہ زائد ست از مہر مثل
معتبر دران قول شوہر ست **ف** واین وقتیست کہ وطی کردہ باشد زن مذکورہ را **ص** واگر طلاق دادہ باشد آنرا پیش از وطی معتبر قول شوہر ست
در نصف مہر واین نزد ابی حنیفہ ومحمد رح است وگفتہ است ابو یوسف رح کہ معتبر قول شوہر ست بعد از طلاق وہم پیش از طلاق مگر وقتیکہ او دعوی نماید چیزی را
کہ معلوم ست کہ نکاح نمودہ نمیشود چنین زن بران مقدار مہر در عرف وہمین صحیح ست ودلیل ابی یوسف رح اینست کہ زن دعوی زیادتی مینماید وشوہر
منکر آنست ومعتبر قول منکر ست باسوگند پس قول **ف** شوہر قبول خواہد شد **ص** مگر وقتیکہ شوہر دعوی نماید آن مقدار قلیل را کہ برخلاف آن دلالت می نماید
ظاہر حال وسر آن اینست کہ تقوم منفعت بضع ضروریست پس ما دامیکہ ممکن باشد اینکہ واجب گردانیدہ شود چیزی از مسمی پس مہر مثل اعتبار نمودہ نمیشود
ودلیل ابی حنیفہ رح ومحمد رح اینست کہ در باب دعوی معتبر قول آنکس ست کہ ظاہر حال شاہد وی باشد وظاہر حال شاہد کسی ست کہ مہر مثل گواہ آنست چہ آن
موجب اصلی ست در نکاح چنانچہ اگر اختلاف نمایند رنگ ریز وصاحب پارچہ در مقدار اجرت رنگ کردن پارچہ درینصورت معتبر قول آنکس ست
کہ قیمت رنگ شاہد آن باشد **ف** ہمچنین درینجا نیز **ص** بعد ازان بدانکہ انچہ مذکور شد کہ اگر طلاق دادہ باشد آنرا پیش از وطی پس معتبر قول شوہر ست در نصف مہر

وهذا رواية الجامع الصغير والاصل وذكر في الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها وهو قياس قولهما لان المتعة موجبة بعد الطلاق كمهر المثل قبله فتحكم كهو ووجه التوفيق انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في المائة والعشرة ومتعة مثلها عشرون فيفيد تحكيمها والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل وشرح قولهما فيما اذا اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمرأة الالفين فان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله وان كان الفين او اكثر فالقول قولها وايهما اقام البينة في الوجهين تقبل وان اقاما البينة في الوجه الاول تقبل بينتها لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لانها تثبت الحط وان كان مهر مثلها الفا وخمس مائة تحالفا واذا حلفا تجب الف وخمس مائة هذا تخريج الرازي رح وقال الكرخي رح يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك ولو كان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندهما وعنده تعذر القضاء بالمسمى فيصار اليه ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حيوتهما لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما

ذکر کرده است این را محمد رح در جامع صغیر و مبسوط و ظاهر این مخالفست بچیزیکه ذکر کرده است آنرا در جامع کبیر که متعه مثل آن حکم گردانیده میشود ف یعنی معتبر قول کسی ست که متعه مثل شاهد آن باشد ص و این موافق قیاس قول ابی حنیفه و محمد رح ست زیرا چه متعه واجب میشود بسبب عقد نکاح بعد از طلاق چنانچه واجب میشود مهر مثل پیش از طلاق پس حکم گردانیده خواهد شد متعه بعد از طلاق چنانچه حکم گردانیده میشود مهر مثل پیش از طلاق و وجه توفیق میان هر دو روایت مبسوط و جامع صغیر و میان روایت جامع کبیر این ست که وضع مسئله مبسوط در هزار و دو هزار درم ست ف یعنی شوهر میگوید که مهر هزار ست و زن دعوی دو هزار می نماید ص و قیمت متعه نمیرسد ف به نصف ص این مبلغ در عرف و عادت پس درین هنگام در حکم گردانیدن متعه هیچ فائده نیست و وضع مسئله در جامع کبیر در ده درم و صد درم ست ف یعنی شوهر میگوید که مهر ده درم ست و زن دعوی مینماید که صد درم ست ص و متعه مثل آن بیست درم ست پس درین هنگام حکم گردانیدن متعه مفید ست و آنچه مذکور ست در جامع صغیر خالی ست از ذکر مقدار مهر پس محمول خواهد شد بر آنچه مذکور ست در مبسوط بدانکه بیان قول ابی حنیفه و محمد رح در صورتیکه اختلاف نمایند زن و شوی در مقدار مهر در حالت قیام نکاح این ست که شوهر وقتیکه دعوی هزار نماید و زن دعوی دو هزار پس اگر مهر مثل آن هزار باشد یا کمتر از ان معتبر قول شوهر ست و اگر مهر مثل آن دو هزار باشد یا زیاده از ان پس معتبر قول زن ست و هر کدام از ان هر دو که اقامت بینه نماید درین هر دو صورت مقبول ست بینه وی و اگر هر دو اقامت بینه نمایند در صورت اول مقبول میشود بینه زن بجهت آنکه ثابت میشود از بینه آن زیاده و در صورت دوم مقبول ست بینه شوهر زیرا چه ثابت میشود از بینه وی کم نموده است ف مهر خود را از زن مذکوره ص و اگر مهر مثل آن یکهزار و پانصد باشد هر دو سوگند خواهند خورد و بعد از خوردن سوگند واجب خواهد شد یکهزار و پانصد و این بنابر تخریج رازی رح ست و گفته است کرخی رح که هر دو سوگند خواهند خورد در هر سه صورت و بعد از ان حکم گردانیده خواهد شد مهر مثل ف و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که هر دو خلاف نمایند در مقدار نه در اصل تسمیه مهر ص و اگر اختلاف نمایند آنها در اصل تسمیه ف مهر باینطور که یکی از انها دعوی تسمیه مهر نماید و منکر آن شود دیگر ص پس درین صورت واجب میشود مهر مثل باجماع زیرا چه آن اصل ست نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح حکم نمودن بمهر مسمی متعذر گشت پس واجب گردانیده خواهد شد مهر مثل و اگر بعد از موت یکی از زن و شوی اختلاف واقع شود ف در مقدار مهر میان وارثان و میان دیگری ص حکم آن مانند حکم آنست که اختلاف شود در حالت حیات هر دو بجهت آنکه اعتبار مهر مثل ساقط نمی شود بسبب مردن یکی از انها

ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند ابي حنيفة رح ولا يستثني القليل وعند ابي يوسف رح القول قول الورثة الا ان ياتوا بشيء قليل وعند محمد رح الجواب فيه كالجواب في حالة الحيوة وان كان في اصل المسمى فعند ابي حنيفة رح القول قول من انكره فالحاصل انه لا حكم لمهر المثل عنده بعد موتهما على ما نبينه من بعد ان شاء الله تعالى وان مات الزوجان وقد سمى لها مهرا فلورثتها ان ياخذوا ذلك من ميراثه وان لم يسم لها مهرا فلا شيء لورثتها عند ابي حنيفة رح وقالا لورثتها المهر في الوجهين معناه المسمى في الوجه الاول ومهر المثل في الثاني اما الاول فلان المسمى دين في ذمته وقد تاكد بالموت فيقضى من تركته الا اذا علم انها ماتت اولا فيسقط نصيبه من ذلك واما الثاني فوجه قولهما ان مهر المثل صار دينا في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما ولابي حنيفة رح ان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبمهر من يقدر القاضي مهر المثل ومن بعث الى امراته شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله لانه هو المملك فكان اعرف بجهة التمليك كيف وان الظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب قال الا في الطعام الذي يؤكل فان القول قولها والمراد منه ما يكون مهيأ للاكل لانه يتعارف هدية

واگر بعد از مردن زن وشوی هر دو اختلاف نمایند وارثان آنها در مقدار مهر پس معتبر قول وارثان شوهر ست اگرچه آنها دعوی نمایند چیز قلیل را که آن مقدار مهر چنین زن گردانیده نمیشود ف در عرف وعادت ص واین نزد ابوحنیفه رح ست ونزد محمد رح حکم آن مانند حکم ف آن صورت ست که اختلاف نمایند در مقدار مهر زن وشوی در حالت ص حیات واگر وارثان هر دو اختلاف نمایند در اصل مسمی ف باینطور که یکی دعوی مهر معین نماید ودیگر منکر آن باشد ص پس نزد ابوحنیفه رح معتبر قول منکر ست وحاصل این ست که نزد ابوحنیفه رح مهر مثل هیچ اعتبار ندارد بعد از موت زن وشوی هر دو چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ف وگفته اند صاحبین رح که حکم نموده بشود بمهر مثل مسئله ۴۱ بعد از مردن زن وشوی میرسد بوارثان زن مذکوره که بگیرند مهر آنرا از متروکهٔ شوهرش وقتیکه مهر آن مسمی باشد واگر مسمی نباشد پس هیچ چیز نمیرسد بوارثان زن مذکوره نزد ابوحنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که میرسد بوارثان وی مهر آن در هر دو صورت یعنی میرسد مهر مسمی در صورت اول ومهر مثل در صورت دوم ف وبرهمین فتوی ست کذا فی الکفایه ص اما در صورت اول پس بجهت آنکه مهر مسمی دین گشته ست بر ذمهٔ شوهر ومؤکد شده ست بسبب مردن آن پس ادا نموده خواهد شد از متروکهٔ وی مگر وقتیکه معلوم شود که زن مذکوره مرده ست اولا پس درین هنگام ساقط خواهد شد نصیب شوهر از مهر مذکور چه ف او نیز وارث ست ص اما در صورت دوم پس دلیل صاحبین رح این ست که مهر مثل دین گشته ست بر ذمهٔ وی پس این مانند مسمی خواهد بود ولهذا ساقط نخواهد شد بسبب موت چنانچه وقتیکه بمیرد یکی از آنها ودلیل ابوحنیفه رح این ست که موت زن وشوی هر دو دلالت میکند بر اینکه اقران وامثال آن منقطع شدند ف وباقی نماندند زیرا چه غالب این ست که آن هر دو نخواهند مرد مگر بعد از گذشتن مدت مدید وهرگاه مدت مدید خواهد گذشت اقران وامثال آنها باقی نخواهند ماند ص پس قاضی تقدیر مهر مثل آن بکدام خواهد نمود ف وبدانکه بنا بر دلیل مذکور وقتیکه بمیرند زن وشوی بغیر از گذشتن مدت مدید واقران وامثال آنها موجود باشند پس خواهد رسید مهر مثل وی بوارثان وی نزد ابوحنیفه رح نیز کذا فی النهایه والکفایه والکافی ص مسئله ۴۲ اگر شخصی فرستاد چیزی را بزن خود پس گفت آن زن که آن چیز هدیه ست وگفت شوهر که آنرا داده ام در مهر پس معتبر قول شوهر ست زیرا چه او تملیک آن نموده است پس دانا ترست بآن وظاهر این ست که شوهر سعی میکند در اینکه ساقط کند از ذمهٔ خود چیزی را که واجب ست بروی ف یعنی مهر نه اینکه تبرع نماید پس قول شوهر معتبر خواهد بود ص مگر در طعام که مهیا وآماده باشد برای خوردن ف چون حلوا ونان وفواکه وجز آن زیرا چه در آن قول زن معتبر ست ص بجهت آنکه متعارف این ست که چنین چیز را هدیه میفرستند ف در وجه مهر نمیدهند

فاما في الحنطة والشعير فالقول قوله لما بينا وقيل ما يجب عليه من الخمار والدرع وغيره ليس له ان يحتسبه من المهر لان الظاهر يكذبه والله اعلم

فصل واذا تزوج النصراني نصرانية على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز ودخل بها او طلقها قبل الدخول بها او مات عنها فليس لها مهر وكذلك الحربيان في دار الحرب وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قولهما في الحربيين واما في الذمية فلها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول بها وقال زفر رح لها مهر المثل في الحربيين ايضا له ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما فيثبت الحكم على العموم ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدار بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالربوا والزناء وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة رح ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات وولاية الالزام بالسيف او بالمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا بان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب بخلاف الزنا لانه حرام في الاديان كلها والربوا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد قوله في الكتاب او على غير مهر يحتمل نفي المهر ويحتمل السكوت وقد قيل في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف فان تزوج الذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما

ص اما در گندم و جو پس قول شوهر معتبر ست ف چه ظاهر این ست که او سعی میکند بجهت اسقاط واجب ص چنانچه مذکور شد و بعضی گفته اند که انچه واجب میشود بر شوهر از پیراهن و سر انداز و جز آن نمیرسد او را که آن در مهر شمار د چه ظاهر حال دلالت میکند بر خلاف آن والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر نکاح کند نصرانی زنی را که نصرانیه است بغیر مهر یا مهر آن گردانید مردار را و این جائز باشد در کیش آنها و بعد از ان وطی کند آنرا یا طلاق دهد وی را پیش از وطی یا فوت شود و بگذارد زن مذکوره را پس هیچ مهر نیست برای آن زن اگرچه آنها مسلمان شده باشند و همچنین ست حکم نکاح حربی زن حربیه را ف بطور مذکور ص در دار حرب و این نزد ابحنیفه رح ست و قول صاحبین رح در دو حربی مذکوران مانند قول ابحنیفه رح ست اما میرسد مهر مثل آن اگر بمیرد شوهر ش یا وطی کند آنرا و میرسد متعه وی اگر طلاق دهد آنرا پیش از وطی و گفته است زفر رح که میرسد حربیه را مهر مثل آن در هر دو صورت یعنی صورت موت شوهر و صورت طلاق بجهت آنکه شارع مشروع نکرده است نکاح را مگر بمال و مشروعیت مذکور شامل ست مر کافر و مسلم را ف زیراچه نکاح از باب معاملات ست و کفار مخاطب اند بمعاملات ص پس حکم آن نیز عام خواهد بود و دلیل صاحبین رح این ست که اهل حرب التزام احکام اسلام نه نموده اند و ولایت التزام نیست بر آنها بسبب تخالف دو دار ف یعنی دار اسلام و دار حرب ص بخلاف ذمیان زیراچه آنها التزام نموده اند احکام اسلام را در چیزهای که راجع ست بمعاملات چون ربوا و زنا و ولایت الزام نیز متحقق و ثابت ست چه دار واحد ست و دلیل ابحنیفه رح این ست که ذمیان التزام نه نموده اند احکام اسلام را در چیزیکه از باب دیانات ست ف چون نماز و زکوة ص و در چیزیکه آنها اعتقاد مینمایند خلاف آن در معاملات ف چون بیع خمر و خنزیر ص و ولایت الزام بشمشیر ست یا باحتجاج و این همه منقطع ست از انها بسبب عقد ذمه ف یعنی قبول نمودن جزیه ص زیراچه ما مأموریم بانکه بگذاریم آنها را بر چیزیکه و میدارند آنها در دین خود پس آنها مانند اهل حرب اند بخلاف زنا چه آن حرام ست در جمیع مذاهب و ربوا از عقد ذمه مستثنی ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده آگاه باشید هرکه ربوا گیرد پس نیست میان ما و میان وی عهدی و آنچه گفته ست محمد رح در جامع صغیر که اگر نصرانی نکاح کرد نصرانیه را بغیر مهر احتمال دو معنی دارد ف یکی ص نفی مهر ف دوم ص سکوت از مهر و بعضی گفته اند که در صورتیکه نکاح کند بعوض مردار یا سکوت نماید از ذکر مهر دو روایت ست ف در یک روایت واجب میشود مهر مثل چنانچه گفته اند صاحبین رح و در روایت دوم واجب نمیشود هیچ چیز و بنابراین روایت اختلاف ست میان ابحنیفه و صاحبین رح ص و صحیح این ست که در جمیع این صورتها اختلاف ست **مسئله ۲** اگر نکاح کند ذمی ذمیه را بعوض خمر یا خنزیر و بعد از ان هر دو مسلمان شوند

اذا اسلما او اسلم احدهما فلها الخمر والخنزیر ومعناه اذا کانا باعیانهما والاسلام قبل القبض وان کانا بغیر اعیانهما فلها في الخمر القیمة وفي الخنزیر مهر المثل وهذا عند ابي حنیفة رحمه الله وقال ابو یوسف رحمه الله لها مهر المثل في الوجهین وقال محمد رحمه الله لها القیمة في الوجهین وجه قولهما ان القبض مؤکد للملک في المقبوض فیکون له شبه بالعقد فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد وصار کما اذا کانا بغیر اعیانهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو یوسف رحمه الله یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب مهر المثل فکذا ههنا ومحمد رحمه الله یقول صحت التسمیة لکون المسمی مالا عندهم الا انه امتنع التسلیم للاسلام فتجب القیمة کما اذا هلک العبد المسمی قبل القبض ولابي حنیفة رحمه الله ان الملک في الصداق المعین یتم بنفس العقد ولهذا تملک التصرف فیه وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانها وذلک لا یمتنع بالاسلام کاسترداد الخمر المغصوب وفي غیر المعین القبض موجب ملک العین فیمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض واذا تعذر القبض في غیر المعین لا تجب القیمة في الخنزیر لانه من ذوات القیم فیکون اخذ قیمته کاخذ عینه ولا کذلک الخمر لانها من ذوات الامثال الا تری انه لو جاء بالقیمة قبل الاسلام تجبر علی القبول في الخنزیر دون الخمر ولو طلقها قبل الدخول بها

یا یکی از انها پس میرسد بذمیه مذکوره آن خمر و خنزیر اگر آن خمر و خنزیر معین باشد و مسلمان شده باشند آن هر دو یا یکی از انها پیش از قبض مهر ف یعنی اگر مسلمان شده باشد بعد از قبض پس دران اختلاف نیست اصلا ص و اگر آن خمر و خنزیر غیر معین باشد پس میرسد بوی در صورت خمر قیمت آن و در صورت خنزیر مهر مثل آن و این نزد ابی حنیفه رحمه الله ست و گفته است ابو یوسف رحمه الله که میرسد بوی مهر مثل آن در هر دو صورت و گفته است محمد رحمه الله که میرسد بوی قیمت آن در هر دو صورت و وجه قول صاحبین رحمهما الله این ست که بسبب قبض ملک در مقبوض مؤکد و متقرر میشود پس قبض مشابه عقد نکاح ست ف باین جهت که قبض افاده میکند چیزی را که نبود مانند عقد نکاح ص پس قبض خمر و خنزیر در وجه کابین جائز نخواهد بود چنانچه جائز نیست عقد نکاح بعوض خمر و خنزیر و این مانند خمر و خنزیر غیر معین ست ف وقتیکه مهر گردانیده شود ص و بعد ازان بدانکه هرگاه ملحق شد حالت قبض بحالت عقد نکاح پس ابو یوسف رحمه الله میگوید که اگر هر دو زن و شوی مسلمان باشند در وقت عقد نکاح واجب میشود مهر مثل پس همچنین دراینجا نیز و محمد رحمه الله میگوید که تسمیه مهر صحیح ست زیراچه مسمی مال ست نزد آنها و لیکن ممتنع نیست تسلیم آن بسبب اسلام پس واجب خواهد شد قیمت آن چنانچه اگر مهر گرداند کسی بنده معین را و بمیرد آن بنده پیش از قبض و دلیل ابی حنیفه رحمه الله این ست که مهر معین مملوک زن میشود بمجرد عقد نکاح و لهذا میرسد زن را که تصرف نماید دران ف خواه بعوض باشد آن تصرف یا بغیر عوض ص و بسبب قبض آن منتقل میشود از ضمان شوهر بسوی ضمان زن ف یعنی بیرون میشود از ضمان شوهر و داخل میشود در ضمان زن ص و انتقال مذکور ممتنع نمیشود بسبب اسلام مانند استرداد خمر مغصوب ف یعنی اگر شخصی غصب کند خمر را از دست ذمی و بعد ازان مسلمان شود آن ذمی پس میرسد او را که واپس گیرد خمر مغصوب را از غاصب ص بخلاف آنکه اگر خرید کند خمر یا خنزیر را ذمی و بعد ازان مسلمان شود پیش از قبض پس جائز نیست مشتری را که قبض آن نماید بلکه فسخ میشود عقد بجهت آنکه در مبیع ملک تصرف حاصل میشود بعد از قبض نه پیش از قبض و اسلام مانع آنست لهذا جائز نخواهد شد و اما در صورتیکه خمر و خنزیر غیر معین باشد پس قبض آن موجب ملک آنست لهذا قبض آن ممتنع خواهد شد بسبب اسلام و هرگاه متعذر گشت قبض آن در غیر معین واجب نخواهد شد قیمت خنزیر زیراچه گرفتن آن بمنزله گرفتن عین آنست چرا که آن از ذوات القیم ست و خمر چنین نیست زیراچه آن از ذوات الامثال است لهذا اگر بدهد شوهر قیمت آنرا پیش از اسلام جبر نموده می شود بر زن مذکوره که قبول کند آنرا در صورت خنزیر نه در صورت خمر و بدانکه در صورت مذکوره اگر طلاق دهد شوهر زن مذکوره را پیش از وطی پس ف دران اختلاف ست برین وجه که

فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

باب نكاح الرقيق

لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك رح يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما وكذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزويج امتها لما بينا وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الديون كما في دين التجارة والمدبر والمكاتب يسعيان في المهر ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا من نفسهما واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باجازة لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة وهو اليق بحال العبد المتمرد وهو ادنى فكان الحمل عليه اولى فان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فتتعين الاجازة

ص هر که واجب میگرداند مهر مثل را واجب میگرداند متعه را و هر که واجب میگرداند قیمت را واجب میگرداند نصف قیمت مذکور را والله اعلم

باب در نکاح رقیق ف یعنی مملوک ص **مسئله ۱** - جائز نیست نکاح بنده و کنیز مگر باذن خواجه آنها و گفته است مالک رح که جائز ست مر بنده را که نکاح کند بدون اذن خواجه ف نه کنیز را ص زیرا چه بنده مالک طلاق ست پس او مالک نکاح هم خواهد بود و دلیل علمای ما رح یکی قول پیغمبر علیه السلام است که هر بنده که نکاح کند بغیر اذن خواجه خود پس او زانی ست و دوم اینکه نکاح در حق بنده و کنیز عیب ست پس آنها مالک نکاح خود ها نخواهند شد بدون اذن خواجه خود ها و همچنین ف جائز نیست که نکاح کند ص مکاتب ف بدون اذن خواجه ص زیرا چه مکاتب بسبب عقد کتابت آزاد گشته هست در حق کسب بجهت ضرورت پس باقی خواهد ماند در حق نکاح در حکم مملوک و بنابران جائز نیست مکاتب را که تزویج کند بنده خود را ف بلا اذن خواجه خود ص و جائز ست که تزویج کند کنیز خود را چه این اکتساب مال ست ف زیرا چه بسبب آن حاصل میگردد مهر ص و همچنین جائز نیست که نکاح کند کنیز مکاتبه بدون اذن خواجه خود و جائز ست او را که تزویج کند کنیز خود را چه آن اکتساب مال ست و همچنین جائز نیست که نکاح کند مدبر و ام ولد بغیر اذن خواجه خود ها زیرا چه ملکیت خواجه موجود ست در آنها **مسئله ۲** اگر نکاح کند بنده باذن خواجه خود پس مهر آن دین میشود در گردن وی و فروخته میشود بجهت ادای آن زیرا چه دین مذکور واجب شده است در گردن آن بنده بسبب یافتن علت آن ف که نکاح ست ص و آن صادر شده است از اهل آن و وجوب دین مذکور ظاهر میشود در حق خواجه نیز چه او اذن آن داده است پس دین مذکور متعلق خواهد شد بگردن وی تا مندفع شود مضرت از قرض خواهان و این مثل آن صورت است که مدیون شود بنده بدین تجارت **مسئله ۳** - مدبر و مکاتب سعایت میکنند بجهت ادای مهر و فروخته نمیشوند برای آن چه آنها اهلیت این ندارند که از ملک شخصی بملک شخصی دیگر در آیند و هرگاه چنین شد پس ادا نموده خواهد شد دین مهر از کسب آنها ف تا ضرر نرسد بزن وی ص و ادا نموده نخواهد شد از ذات آنها **مسئله ۴** - اگر نکاح کرد بنده بغیر اذن خواجه خود پس گفت خواجه از بنده مذکور که طلاق بده یا جدا کن آنرا از خود پس این اجازت نکاح نیست چه احتمال دارد که مراد از آن رد عقد نکاح باشد زیرا چه اطلاق طلاق و مفارقت بران نیز نموده میشود پس بر این محمول خواهد شد باین جهت که همین لائق ست بحال بنده متمرد نافرمان بردار یا باین جهت که رد نکاح ادنی و کمتر ست ف به نسبت اجازت نکاح ص و اگر خواجه بگوید بنده مذکور را که طلاق رجعی بده آنها را پس این اجازت نکاح ست زیرا چه طلاق رجعی بدون نکاح متصور نیست پس درین صورت اجازت نکاح معین ست

ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يؤخذ منه اذا عتق
واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائز عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى وعندهما ينصرف الى الجائز لا غير فلا يكون ظاهرا
في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتاق لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف ان لا يتزوج ينصرف
الى الجائز بخلاف البيع لان بعض المقاصد حاصل وهو ملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه كما في البيع وبعض المقاصد
في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطي ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ومن زوج عبدا
مديونا ماذونا له امراة جاز والمراة اسوة للغرماء في مهرها ومعناه اذا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة
على ما نذكره والنكاح لا يلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا الا انه اذا صح النكاح وجب الدين بسبب لا مرد له فشابه دين الاستهلاك
وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة فبمهر مثلها اسوة للغرماء ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج

مسئله ۵۔ اگر شخصی گفت به بندهٔ خود که نکاح بکن این کنیز را پس از نکاح کرد آنرا به نکاح فاسد و وطی نمود آنرا پس بنده فروخته میشود بجهت مهر
نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که گرفته میشود مهر مذکور از وی وقتیکه آزاد شود و اصل اختلاف مذکور این ست که اذن نکاح شامل ست نکاح جائز و
نکاح فاسد را نزد ابی حنیفه رح پس ظاهر خواهد شد دین مذکور در حق خواجه نیز و نزد صاحبین رح اذن نکاح محمول میشود بر نکاح صحیح فقط پس مهر مذکور ظاهر نخواهد
شد در حق خواجه لهذا مطالبه آن نموده خواهد شد از بنده مذکور بعد آزادی وی و دلیل ایشان این ست که مقصود از نکاح محفوظ داشتن از زنا ست
و آن حاصل میشود به نکاح صحیح نه به نکاح فاسد لهذا اگر کسی حلف کند که نکاح نخواهد کرد محمول میشود بر نکاح صحیح بخلاف بیع ف یعنی اگر کسی امر بیع نماید بشخصی
پس آن شامل میشود بیع صحیح و فاسد هر دو را ص چه بعض مقصود ملک که بعض تصرف ست ف چون آزاد نمودن ص در جز آن حاصل میشود
در صورت بیع و دلیل ابی حنیفه رح این ست که لفظ نکاح بکن مطلق ست پس محمول خواهد شد بر مطلق چنانچه در بیع و بعض مقصود در نکاح فاسد نیز حاصل ست
چون نسب و وجوب مهر و عدت بقیاس وجود وطی و مسئله یمین ف که نظیر آورده اند صاحبین رح ص مسلم نیست بنا بر طریقه ابی حنیفه رح مسئله ۶۔
اگر خواجه تزویج نمود بندهٔ ماذون خود را که مدیون ست از زنی جائز ست نکاح آن و زن مذکوره مانند دائنان دیگر ست ف یعنی آن بنده فروخته
میشود بجهت ادای دین همه و مقسوم میشود میان دائنان و زن مذکوره بقدر حقوق آنها ص و این وقتی ست که نکاح آن بمقدار مهر مثل باشد
ف یا کمتر از آن و اگر زیاده از مهر مثل باشد پس او و دائنان دیگر مساوی اند در مقدار مهر مثل و آنچه زیاده بر مقدار مهر مثل ست پس مؤخر نموده میشود از ادای
دین دائنان ص و وجه آن این ست که سبب ولایت خواجه بر بنده مذکور در حق نکاح ملک رقبه است چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و آن
ملک با قیست پس جائز خواهد شد نکاح آن ف سوال بسبب نکاح مذکور باطل میشود حق دائنان بقصد و بالذات پس باید که ابتدا نموده شود بدین
دائنان یعنی بآنها داده شود او را در حال آنکه چنین نیست بلکه مهر برابر اند جواب ص بسبب نکاح مذکور حق دائنان بقصد باطل نمیشود و لیکن هرگاه صحیح گشت نکاح
مذکور واجب میشود دین مهر بجهت یافتن سبب آن و چیزی مانع آن نیست پس مهر مذکور مانند دین استهلاک خواهد بود ف یعنی وقتیکه هلاک کند بندهٔ ماذون که مدیون ست
مال غیر را پس آن غیر مساوی دائنانست ص و بندهٔ مذکور بمنزله مریض مدیون ست یعنی اگر مریض مدیون نکاح کند زنی را پس آن زن در مقدار مهر مثل مانند
دائنان دیگر ست ف همچنین در اینجا نیز ص مسئله ۷۔ اگر تزویج کند کسی کنیز خود را پس واجب نیست بر وی که بفرستد او را بخانه شوهرش بجهت بیتوتت

ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بها وطيتها لان حق المولى فى الاستخدام باق والتبوية ابطال له فان بوّاها معه بيتا فلها النفقة والسكنى والا فلا لان النفقة تقابل الاحتباس ولو بوّاها بيتا ثم بدا له ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوية كما لا يسقط بالنكاح قال رضى الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما وهذا يرجع الى مذهبنا ان للمولى اجبارهما على النكاح وعند الشافعى رح لا اجبار فى العبد وهو رواية عن ابى حنيفة رح لان النكاح من خصائص الادمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعها فيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذى هو سبب لهلاكه والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رضاهما

قال ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها عند ابى حنيفة رحمه الله وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذا لان المقتول ميت باجله فصار كما اذا قتلها اجنبى وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت

بلکه کنیز مذکوره خدمت خواجه خواهد کرد وگفته خواهد شد بشوهر وی که هرگاه فرصت یابی جماع بکن آنرا زیراچه حق خواجه که در استخدام ست هنوز باقی ست ف بسبب ملک رقبه ص واگر واجب شود بر خواجه فرستادن آن بخانهٔ شوهر باطل خواهد شد حق خواجه **مسئله ۸**۔ اگر خواجه اذن دهد بکنیز مذکوره که بیتوتت نماید بخانهٔ شوهر خود پس واجب میشود بر شوهر مذکور نفقه و سکنی برای کنیز مذکوره واگر اذن آن ندهد پس واجب نمیشود هیچ چیز زیراچه نفقه بمقابل حبس ست ف وچون خواهد ماند بخانهٔ شوهر محبوس خواهد شد وگرنه محبوس نخواهد شد ص **مسئله ۹**۔ اگر اذن داد خواجه بکنیز مذکور که بماند بخانهٔ شوهر خود وبعد ازان خواست که استخدام نماید از کنیز مذکوره پس این میرسد مراورا زیراچه حق خواجه هنوز باقی ست بسبب باقی ماندن ملک پس حق آن ساقط نخواهد شد بسبب اذن مذکور چنانچه ساقط نمیشود بسبب نکاح قال رض که ذکر نموده است محمد رح که تزویج نمودن خواجه بندهٔ خود را یا کنیز خود را جائز ست وهیچ ذکر رضای بنده وکنیز مذکوره نه نموده است واین دلالت میکند براینکه رضای آنها شرط نیست وهمین مذهب علمای ماست زیراچه میرسد خواجه را که بجبر تزویج کند آنها را ف یعنی نافذ میشود نکاح آنها اگر تزویج کند خواجه بی رضای آنها ص ونزد شافعی رح نمیرسد خواجه را که بجبر نکاح کند بنده را واین یک روایت ست از ابوحنیفه رح زیراچه نکاح خاصه آدمی ست وبنده مملوک خواجه است باعتبار مالیت ف نه باعتبار آدمیت پس خواجه مالک نکاح آن نخواهد شد ص بخلاف کنیز زیراچه مولی مالک منفعت بضع وی ست پس مالک تملیک آن نیز خواهد بود ودلیل علمای ما این ست که تزویج نمودن اصلاح ملک خود نمودن ست زیراچه بسبب نکاح محفوظ میماند از زنا که سبب هلاک ونقصان ست پس مالک نکاح آن خواهد شد چنانچه در کنیز بخلاف مکاتب ومکاتبه زیراچه آن هردو بمنزلهٔ آزاد اند در حق تصرف پس رضای آنها شرط ست ف وگرنه باطل میشود ملکیت آنها که در تصرف ست ص لهذا رضای آنها شرط ست **مسئله ۱۰**۔ اگر شخصی تزویج نمود کنیز خود را وبعد ازان کشت آنرا پیش ازانکه وطی کند آنرا شوهرش پس چیزی از مهر واجب نمیشود بر شوهرش نزد ابوحنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که مهر واجب میشود بر وی چنانچه واجب میشود مهر وقتیکه بمیرد کنیز مذکوره بغیر قتل وسر آن این ست که مقتول می میرد باجل خود ف چه موت عبارت ست از انتهای ایام حیات وبسبب قتل تمام میشود ایام حیات آن ص پس چنان شد که کشت کنیز مذکوره را اجنبی ف یعنی اگر اجنبی بکشد کنیز مذکوره را واجب میشود مهر بر شوهر پس همچنین درینجا نیز ص ودلیل ابوحنیفه این ست که خواجه آن کنیز ف که مستحق بدل ست ص منع نموده است از تسلیم مبدل یعنی منفعت بضع پس او جزا داده خواهد شد بمنع بدل آن ف یعنی بدل آن نداده خواهد شد باو ص چنانچه وقتیکه مرتده شود

الحرةُ والقتلُ فی احکام الدنیا جُعل اتلافا حتی وجب القصاص والدیة فکذا فی حق المهر وان قتلت حرةٌ نفسها قبل ان یدخل بها زوجُها فلها المهر خلافا لزفر رحمه الله هو یعتبره بالردة وبقتل المولی امته والجامع مابیناه ولنا ان جنایة المرء علی نفسه غیر معتبرة فی حق احکام الدنیا فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل المولی امته لانه یعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارة علیه واذا تزوج امة فالاذن فی العزل الی المولی عند ابی حنیفة رحمه الله وعن ابی یوسف ومحمد رحمهما الله ان الاذن الیها لان الوطی حقها حتی تثبت لها ولایة المطالبة وفی العزل تنقیصُ حقها فیشترط رضاها کما فی الحرة بخلاف الامة المملوکة لانه لامطالبة لها فلا یعتبر رضاها ووجه ظاهر الروایة ان العزل یخل بمقصود الولد وهو حق المولی فیعتبر رضاه وبهذا فارق الحرةَ وان تزوجت باذن مولاها ثم اعتقت فلها الخیار حرا کان زوجها او عبدا لقوله علیه السلام لبریرة حین اعتقت ملکت بضعکِ فاختاری فالتعلیلُ بملک البضع صدر مطلقا فینتظم الفصلین والشافعی رحمه الله یخالفنا فیما اذا کان زوجها حرا وهو محجوج به ولانه یزداد الملک علیها عند العتق

زن آزاد ف یعنی اگر زن آزاد مرتده شود پیش از وطی چیزی مهر واجب نمیشود برای وی چه او مانع ست از تسلیم مبدل همچنین درینجا نیز و آنچه صاحبین رح گفته اند که مقتول می میرد باجل خود پس جواب آن این ست که مقتول اگرچه می میرد باجل خود ولیکن این در حق احکام آخرت ست نه در حق احکام دنیا ص چه قتل در حق احکام دنیا اتلاف شمرده شده است ف از روی شرع ص لهذا واجب میشود بسبب آن قصاص و دیت ف و جزآن ص پس همچنین اتلاف شمرده خواهد شد در مهر نیز ف چه آن از احکام دنیوی ست ص **مسئله ۱۱**- اگر زن آزاد کشت خود را پیش از آنکه وطی کند آنرا شوهرش پس میرسد بوی مهر وی بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند این را برانیکه مرتده گردد زن مسلمان پیش از وطی و برآنکه خواجه بکشد کنیز خود را ف چه درینصورت چیزی از مهر واجب نمیشود بر شوهر بجهت آنکه زن مذکوره که مالک بدل ست مانع ست از تسلیم مبدل همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما رح این ست که جنایت انسان بر ذات خود معتبر نیست در حق احکام دنیا پس کشتن خود بمنزله مردن ست بغیر قتل بخلاف وقتیکه قتل کند خواجه کنیز خود را چه این قتل معتبر ست در حق احکام دنیا لهذا واجب میشود بر وی کفاره **مسئله ۱۲**- اگر شخصی نکاح کرد کنیزی را و خواست که عزل نماید ف یعنی انزال نماید در غیر رحم ص پس مالک اذن آن خواجه آن کنیز ست نزد ابی حنیفه رح و همین ظاهر روایت ست و نزد صاحبین رح کنیز مذکوره مالک اذن مذکور ست زیرا چه وطی حق وی ست لهذا میرسد او را که درخواست وطی نماید ف از شوهر ص و بسبب عزل وطی ف که حق وی ست ص ناقص میگردد لهذا رضای وی شرط ست چنانچه در زن آزاد ف رضای وی شرط ست بجهت عزل همچنین درینجا نیز ص بخلاف کنیز که مملوک وطی کننده است زیرا چه وطی حق وی نیست لهذا نمیرسد وی را که درخواست وطی کند از خواجه خود پس رضای وی شرط نیست و وجه ظاهر روایت این ست که عزل موجب خلل ست در مقصود که ولد ست و آن حق خواجه ست لهذا رضای وی شرط ست نه رضای آن کنیز و باین ظاهر میشود فرق میان زن آزاد و کنیز **مسئله ۱۳**- اگر کنیزی نکاح کرد باذن خواجه خود بعد از آن آزاد گشت پس او مختار ست اگر خواهد فسخ کند نکاح را و اگر خواهد رضای آن نماید خواه بنده باشد شوهر آن یا آزاد بجهت آنکه هرگاه بریره ف مکاتبه عایشه رض آزاد گشت فرمود بوی پیغمبر علیه السلام که تو مالک بضع خود گشتی پس اختیار کن ف و این حدیث دلالت میکند برانیکه معتقه مذکوره مختار ست خواه شوهرش بنده باشد یا آزاد ص نزد ما رح علت اختیار او که مذکور ست درین حدیث یعنی مالک شدن وی بضع خود را شامل ست هر دو صورت را و شافعی رح میگوید که کنیز مذکوره مختار نیست وقتیکه شوهرش آزاد باشد و حدیث مذکور حجت ست بروی و بجهت آنکه ملک شوهر زیاده می شود بعد از عتق ف به نسبت سابق چه او پیش از عتق مالک دو طلاق بود

فيملك الزوج بعده ثلث تطليقات فتملك رفع اصل العقد دفعاً للزيادة وكذالك المكاتبة يعنى اذا تزوجت باذن مولاها ثم عتقت وقال زفر رحمه الله لاخيار لها لان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر لها فلامعنى لاثبات الخيار بخلاف الامة لانه لايعتبر رضاها ولنا ان العلة ازدياد الملك وقد وجدناها فى المكاتبة لان عدتها قرآن وطلاقها ثنتان وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم عتقت صح النكاح لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال ولاخيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق فان كانت تزوجت بغير اذنه على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها فالمهر للمولى لانه استوفى منافع مملوكة للمولى وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منافع مملوكة لها والمراد بالمهر الالف المسمى لان انفاذ العقد بالعتق استند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى ولهذا لم يجب مهر اخر بالوطى فى نكاح موقوف لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلايوجب الا مهرا واحدا ومن وطى امة ابنه فولدت منه فهى ام ولد له وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جاريته للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاد شرطاً له اذا المصحح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب

ص وبعد از عتق مالک سه طلاق میشود پس کنیز مذکوره مالک این خواهد شد که دفع کند اصل عقد نکاح را تا شوهرش مالک زیادتی نشود وبعد از عتق همچنین است مکاتبه یعنی وقتیکه مکاتبه نکاح کند باذن خواجه خود وبعد ازان آزاد شود وگفته است زفر رح که مکاتبه را اختیار نیست زیرا چه عقد نافذ جاری گشته است برضای وی ومهرش میرسد باو ف وهرگاه چنین باشد ص پس اثبات خیار برای وی هیچ معنی ندارد بخلاف کنیز چه رضای وی معتبر نیست ودلیل علمای ما رح این است که علت اختیار که زیادتی ملک است یافته شده است در مکاتبه نیز چه عدت ان ف بیش از عتق ص دو حیض است وطلاق آن نیز دو ف وبعد از عتق سه خواهد شد ص مسئله ۱۴ اگر نکاح کند کنیزی بغیر اذن خواجه خود وبعد ازان آزاد گشت پس درین هنگام صحیح ونافذ میگردد نکاح آن چه کنیز مذکور از اهل عبارت است ف یعنی اهلیت ایجاب وقبول دارد چه عاقله وبالغه است ص وعدم جواز نکاح مذکور نبود مگر بجهت حق خواجه وآن باقی نماند پس جائز وصحیح خواهد شد نکاح ومختار نخواهد شد کنیز مذکوره بجهت آنکه نکاح او نافذ شده است بعد از عتق پس بسبب عتق متحقق نخواهد شد زیادتی ملک شوهر پس چنان شد که ترویج کند ذات خود را بعد از عتق مسئله ۱۵ اگر نکاح نمود کنیزی بغیر اذن خواجه خود بکابین هزار درم ومهر مثل وی صد درم است ووطی کرد آنرا شوهرش وبعد ازان آزاد کرد او را خواجه وی پس مهر مسمی میرسد بخواجه چه شوهر کنیز مذکوره استیفا نموده است منفعتی را که مملوک خواجه است ف پس خواهد رسید مهر آن بوی ص واگر آزاد کرد کنیز مذکوره را خواجه وی بعد ازان وطی کرد آنرا شوهر پس مهر مسمی میرسد بکنیز مذکوره زیرا چه شوهرش استیفا نموده است منفعتی را که مملوک کنیز مذکوره است پس خواهد رسید مهر بوی بجهت آنکه عقد مذکور بسبب عتق نافذ میشود از وقت عقد پس تسمیه صحیح خواهد بود وواجب خواهد شد مسمی وبنابران واجب نمیشود مهر دیگر بسبب وطی ف بیش از نفاذ نکاح ص در صورتیکه نکاح موقوف باشد زیرا چه نکاح هرگاه مستند گشت بسوی عقد پس نفاذ نکاح از ابتدای وقت نکاح است پس واجب نخواهد شد مگر کابین واحد مسئله ۱۶ اگر شخصی وطی کند کنیز پسر خود را ومتولد شود ازان فرزندی ودعوت آن نماید شخص مذکور پس کنیز مذکوره ام ولد وی میگردد وواجب میشود بر پدر قیمت کنیز مذکوره ومهران کنیز واجب نمیشود بروی زیرا چه هرگاه میرسد پدر را که مالک مال پسر خود گردد وقتیکه محتاج شود بسوی آن بجهت بقای نفس پس همچنین میرسد او را که مالک کنیز پسر گردد وقتیکه محتاج شود بسوی محافظت آب منی خود چه در ان بقای وی ست بجهت آنکه بقای ولد بمنزله بقای وی ست ولیکن عین حاجت ابقای نسل کمتر ست از حاجت ابقای نفس لهذا مالک کنیز مذکوره میگردد بعوض قیمت ومالک طعام میگردد بلا قیمت وبعد ازان بدانکه ملکیت پدر در کنیز مذکوره ثابت میشود بیش از استیلاد ف یعنی بیش از وطی ص چه ملک شرط است برای استیلاد چه آن صحیح نمیشود مگر وقتیکه مالک آن باشد بجمیع وجوه یا حق ملک باشد ودر ان وهیچ یکی ازین ثابت نیست مر پدر را

فیها حتی یجوز له التزوج بها فلا بد من تقدیمه فتبین ان الوطی یلاقی ملکه فلا یلزمه العقر وقال زفر والشافعی رحمهما الله یجب المهر لانهما
یثبتان الملک حکماً للاستیلاد کما فی الجاریة المشترکة وحکم الشیء یعقبه والمسئلة معروفة **قال** ولو کان الابن زوجها اباه فولدت
لم تصر ام ولد له ولا قیمة علیه وعلیه المهر وولدها حر لانه صح التزوج عندنا خلافاً للشافعی رح لخلوها عن ملک الاب الا یری ان الابن
ملکها من کل وجه فمن المحال ان یملکها الاب من وجه وکذا یملک من التصرفات ما لا یبقی معها ملک الاب لو کان فدل ذلک علی انتفاء ملکه الا
انه یسقط الحد للشبهة فاذا جاز النکاح صار ماؤه مصونا به فلم یثبت ملک الیمین فلا تصیر ام ولد له ولا قیمة علیه فیها ولا فی ولدها لانه لم یملکها
وعلیه المهر لالتزامه بالنکاح وولدها حر لانه ملکه اخوه فعتق علیه بالقرابة **قال** واذا کانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عنی بالف
ففعل فسد النکاح وقال زفر رحمه الله لا یفسد واصله انه یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء له ولو نوی به الکفارة تخرج
عن عهدتها وعنده یقع عن المامور لانه طلب ان یعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم فلم یصح الطلب
فیقع العتق عن المامور ولنا انه امکن تصحیحه بتقدیم الملک بطریق الاقتضاء اذ الملک شرط لصحة العتق عنه فیصیر قوله
اعتق طلب التملیک منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تملیکا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت

در کنیز مذکور حتی که جائز ست مر او را آنکه نکاح کند کنیز مذکوره را پس ضرورست که اعتبار نموده شود ملک وی در کنیز مذکوره پیش از وطی ف و هرگاه چنین شد پس
ظاهر گشت که پدر مذکور وطی نموده است مملوکه خود را پس واجب نخواهد شد بروی عقر آن و گفته است زفر و شافعی رح که واجب میشود برو مهر زیرا چه نزد ایشان رح ثبوت
ملک و دران کنیز از حکم استیلاد ست ف یعنی ملک وی ثابت میشود در ان بسبب استیلاد ص چنانچه در کنیز مشترکه و حکم شی یافته میشود بعد از تحقق آن شی ف
و هرگاه چنین شد پس اولا وطی در ملک غیر واقع خواهد شد لهذا واجب خواهد شد مهر ص **مسئله ۷۱** اگر کسی تزویج کند کنیز خود را از پدر خود و متولد شود از ان فرزندی پس کنیز مذکوره
ام ولد پدر نمیگردد و واجب نمیشود بروی قیمت کنیز بلکه واجب میشود بران مهر آن کنیز و فرزند مذکور آزاد ست زیرا چه صحیح ست این نکاح نزد علمای ما رح بخلاف شافعی
رح چه ف نزد او نکاح مذکور جائز نیست ص و دلیل علمای ما رح اینست که کنیز پسر مملوک پدر نیست اصلا چه پسر مالک آنست بجمیع وجوه پس محال ست که مالک
آن شود پدر بوجهی از وجوه و همچنین مالک ست پسر تصرفاتی را که با آن ملک پدر باقی نمیماند ف مثل فروختن و تزویج نمودن و آزاد کردن ص پس این دلالت
میکند برانکه پدر مالک آن کنیز نیست ف بهیچ وجه ص و لیکن در صورتیکه وطی کند پدر آن کنیز را ساقط میشود حد از وی بسبب شبهه ملک و وقتیکه جائز شد نکاح محفوظ
گشت آب منی او بسبب نکاح پس ملک وی ثابت نخواهد شد دران لهذا کنیز مذکوره ام ولد وی نخواهد شد و بنا که واجب نمیشود بر پدر قیمت کنیز مذکوره و نه قیمت
فرزند مذکور زیرا چه پدر مالک هیچ یکی از انها نشده است و واجب میشود بر پدر مهر چه او التزام آن نموده است بسبب نکاح و فرزند مذکور آزاد ست زیرا چه مالک
آن شده است برادر او پس او آزاد خواهد شد بروی **مسئله ۸۱** اگر گفت زن آزاد که منکوحه بنده است بخواجه وی که آزاد کن تو او را از جانب من بهزار درم و آزاد
کرد پس درین صورت فاسد میگردد نکاح و گفته است زفر رح که فاسد نمیگردد و دلیل علمای ما رح این ست که آزاد میشود بنده مذکور از جانب آمر ف که زن مذکوره است
ص لهذا ولای آن باو میرسد لهذا اگر بر آمر کفاره باشد و او نیت ادای کفاره کند بعتق مذکور بیرون میشود از عهده آن کفاره و نزد زفر رح آزاد میشود از جانب
مامور زیرا چه آمر طلب میکند از مامور که او آزاد کند بنده خود را از جانب آمر و این محال ست زیرا چه عتق جاری نمیشود در بنده که مملوک آزاد کننده نیست پس صحیح نشد طلب
آمر لهذا آزاد خواهد شد از جانب مامور ص و علمای ما رح میگویند که ممکن ست تصحیح طلب آمر باین وجه که اعتبار کرده شود ملک آمر دران پیش از آزادی بطریق اقتضا چه ملک آمر شرط
صحت آزاد کردن ست از جانب آمر و هرگاه چنین شد پس قول او آزاد کن محمول خواهد شد برانکه طلب کرد از مامور که مالک آن گرداند آمر را بهزار درم و بعد از ان آزاد
کند آنرا از جانب وی و قول مامور که آزاد کردم بمنزله آنست که تملیک نمود بوی و بعد از ان آزاد کرد آنرا از جانب او و هرگاه ثابت شد

الملك للآمر فسد النكاح للتنافي بين الملكين ولو قالت اعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص فلا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسئلة الفقير ينوب عن الآمر في القبض اما العبد فلا يقع في يده شيء لينوب عنه

باب نكاح اهل الشرك

واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة رح وقال زفر رح النكاح فاسد في الوجهين الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الوجه الاول كما قال ابو حنيفة رح وفي الوجه الثاني كما قال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على ما مر من قبل فتلزمهم وانما لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضا لا تقريرا واذا ترافعوا اسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق ولهما ان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ولابي حنيفة رح ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون

ملك آمر فاسد خواهد شد نکاح ف بجهت آنکه نکاح حره با بندهٔ خود صحیح نیست ص چه میان ملک یمین و ملک نکاح منافات ست و اگر گفت زن مذکوره بخواجه
بنده مذکور که آنرا آزاد کن از جانب من و ذکر مال نکرد پس درینصورت نکاح فاسد نمیگردد و ولای آن مر خواجه راست و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست و گفته است
ابو یوسف رح که این صورت و صورت اول هر دو برابر ست ف یعنی درینصورت هم نکاح فاسد میگردد ص زیرا چه درینصورت نیز مقدم اعتبار نموده میشود تملیک
بغیر عوض تا تصرف او صحیح گردد ف **سوال** تملیک بغیر عوض هبه ست و آن بلا قبض صحیح نمیشود و درینجا قبض یافته نشد پس چگونه صحیح خواهد شد **جواب**
درینجا اعتبار قبض ساقط ست ص در صورتیکه کفاره ظهار واجب باشد بر کسی و امر کند غیر را باینکه طعام دهد از جانب وی و او طعام دهد ف پس درینصورت هبه بغیر
قبض صحیح ست همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این ست که قبض شرط ست در هبه بنص پیغمبر علیه السلام پس ممکن نیست اسقاط آن و نیز ممکن نیست اثبات
آن بطریق اقتضا زیرا چه قبض فعل حسی ست بخلاف بیع زیرا چه آن تصرف شرعی ست و در مسئله کفاره ف که نظیر آورده است آنرا ابو یوسف رح ص فقیر نائب ست
از جانب آمر در قبض طعام مذکور را ما بنده ف در مسئله که کلام درانست ص نمیتواند که نائب آمر شود زیرا چه چیزی در دست او نیامده است تا او نائب آمر شود در
قبض آن چیز والله اعلم ص **باب** در بیان نکاح مشرکان **مسئله** - اگر نکاح کند کافری زنی را بغیر گواهان یا در ایامیکه زن مذکوره در عدت کافر دیگر ست و این در کیش
ایشان جائز باشد و بعد ازین آن هر دو زن و شوی مسلمان شدند پس ثابت داشته میشود نکاح میان آن هر دو و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته است زفر رح
که نکاح مذکور فاسد ست در هر دو صورت ف یعنی در صورت نکاح بغیر شهود و در صورت نکاح در عدت کافر دیگر ص ولیکن مواخذه کرده نمیشود از کافران پیش از اسلام
و پیش از مرافعت بسوی حکام ف یعنی پیش از آنکه این قضیه ایشان حاکم برند ص و قول ابی یوسف و محمد رح در صورت اول موافق قول ابی حنیفه رح ست و در صورت دوم موافق
زفر رح ست و دلیل زفر رح اینست که خطاب شرع شامل ست جمیع مردمان را چنانچه پیشتر گذشت پس آن لازم خواهد شد مر کافران را نیز ولیکن تعرض نموده نمیشود از انها بجهت
آنکه آنها ذمی اند و این عدم تعرض بنا بر اعراض ست نه بنا بر آنکه نکاح مذکور جائز ست پس وقتیکه این قضیه ایشان حاکم برند یا مسلمان شوند واجب خواهد شد تفریق میان آنها چه حرمت نکاح
مذکور باقی ست و دلیل ابی یوسف و محمد رح این ست که حرمت نکاح معتده مجمع علیه ست میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند در معاملات احکامی که مجمع علیه ست و در
حرمت نکاح بغیر شهود اختلاف ست میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند احکام اسلام در معاملات آنچه متفق علیه ست نه آنچه مختلف فیه ست ف پس در صورت نکاح
معتده تفریق نموده خواهد شد نه در صورت نکاح بغیر شهود ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که ممکن نیست اثبات حرمت نکاح مذکور از جهت حق شرع زیرا چه کافران مخاطب نیستند

بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقاً للزوج لانه لا يعتقده بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم لانه يعتقده واذا صح النكاح
فحالة المرافعة والاسلام حالةُ البقاء والشهادة ليست شرطا فيها وكذا العدة لا تنافيها كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة فاذا تزوج
المجوسي امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا في المعتدة ووجب
التعرض بالاسلام فيفرق وعنده له حكم الصحة في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه
ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده خلافا لهما والفرقُ ان استحقاق احدهما لا يبطل
بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده اما اعتقادُ المُصِرِّ بالكفر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يَعلو ولا يُعلى ولو ترافعا يفرق
بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمةً ولا كافرة ولا مرتدةً لانه مستحق للقتل والامهالُ
ضرورة التأمل والنكاحُ يشغله عنه فلا يُشرع في حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتامل
وخدمة الزوج تشغلها عنه ولانه لا ينتظم بينهما المصالح والنكاحُ ما شُرع لعينه بل لمصالحه فان كان احد الزوجين مسلما
فالولد على دينه وكذا اذا اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده مسلما باسلامه لان في جعله تبعا له نظرا له ولو كان احدهما

بحقوق شرع واگر واجب گردانیده شود عدت برای حق شوهر پس هیچ وجه آن نیست زیرا چه او معتقد وجوب عدت نیست بخلاف وقتیکه این زن کافره منکوحه
مسلمانی باشد زیرا چه مسلمان معتقد وجوب عدت است پس ممکن است اثبات حرمت نکاح برای حق او وهرگاه صحیح شد نکاح مذکور ابتداءً بسبب عدم حرمت
پس صحیح خواهد ماند بحالت بقا چه گواهی شرط نیست در حالت بقا و حالت مرافعت و اسلام حالت بقای نکاح است و همچنین عدت منافی بقای نکاح نیست
چنانچه اگر بشبهه وطی کند کسی منکوحه شخصی را پس عدت بر آن لازم می آید و نکاح باقی میماند **مسئله ۲**. اگر نکاح کند مجوسی مادر خود را یا دختر خود را و بعد از آن مسلمان شوند هر دو
تفریق کرده میشود میان آن هر دو زیرا چه نکاح محارم باطل است بالاجماع پس این جاری نموده خواهد شد بر کافران نیز نزد صاحبین چنانچه مذکور شد در عدت پس واجب است
که تعرض نموده شود وقتیکه مسلمان شوند لهذا تفریق نموده خواهد شد بعد از اسلام و نزد ابوحنیفه رح نکاح مذکور صحیح است در روایت صحیحه لیکن محرمیت منافی بقای نکاح
است لهذا تفریق نموده خواهد شد بخلاف عدت چه آن منافی بقای نکاح نیست و بعد از آن بدانکه اگر یکی از زن و شوی مسلمان شوند تفریق کرده میشود میان آنها و اگر یکی از آنها
مرافعت نماید پس تفریق کرده نمیشود نزد ابوحنیفه رح بخلاف صاحبین رح چه نزد ایشان درین صورت نیز تفریق نموده میشود ص وجه فرق نزد ابوحنیفه رح میان این دو صورت
این است که استحقاق یکی باطل نمیشود بسبب مرافعت دیگر چه متغیر نمیشود بسبب مرافعت یکی اعتقاد دیگر اما در صورت مسلمان شدن یکی از آن هر دو اگرچه بسبب اسلام یکی اعتقاد
دیگر متغیر نمیشود ولیکن اعتقاد کسیکه کافر است معارض اسلام مسلمان نمیشود زیرا چه اسلام غالب است و مغلوب نیست و اگر هر دو مرافعت نمایند تفریق کرده میشود میان
آنها بالاجماع زیرا چه مرافعت هر دو بمنزله حکم گردانیدن آنهاست ف یعنی وقتیکه آنها حکم گردانند شخصی را برای تفریق و او تفریق نماید پس این جائز است همچنین درینجا نیز
ص **مسئله ۳**. روا نیست که نکاح کند مرتد زن مسلمه را و نه زن کافره را و نه مرتده را زیرا چه مرتد مستحق کشتن است و مهلت دادن او را ف تا مدت ۳ روز ص
بجهت این است که تامل کند ف در شبهه که سبب ارتداد او است ص و نکاح باز میدارد او را ازین تامل پس آن مشروع نخواهد شد در حق او و همچنین جائز نیست
که نکاح کنند زن مرتده را کسی چه مسلمان و چه کافر بجهت آنکه زن مرتده محبوس میماند برای تامل و خدمت شوهر باز میدارد او را از آن و بجهت آنکه منتظم نمیگردد میان
مرتده و شوهر او مصالح نکاح بجهت محبوس ماندن وی و نکاح مشروع نیست بنظر ذات خود بلکه مشروع است برای مصالح آن و هرگاه مصالح آن فوت گشت مشروع
نخواهد شد ص **مسئله ۴**. اگر یکی از زن و شوی مسلمان باشد پس فرزند آنها بر دین اسلام است و اگر مسلمان گردد یکی از زن و شوی حالا که آنها را فرزندیست
صغیر پس آن فرزند مسلمان شمرده میشود بسبب اسلام یکی از مادر و پدر زیرا چه در گردانیدن آن تابع مسلمان شفقت است در حق آن فرزند **مسئله ۵**. اگر باشد یکی از زن و شوی

کتابیا والآخر مجوسیا فالولد کتابی لان فیه نوع نظر له اذ المجوسیة شر منه والشافعی رح یخالفنا فیه للتعارض ونحن اثبتنا الترجیح

واذا اسلمت المرأة وزوجها کافر عرض القاضی علیه الاسلام فان اسلم فهی امرأته وان ابی فرق بینهما وکان ذلک طلاقا عند ابی حنیفة ومحمد رح وان اسلم الزوج وتحته مجوسیة عرض علیها الاسلام فان اسلمت فهی امرأته وان ابت فرق القاضی بینهما ولم تکن الفرقة بینهما طلاقا وقال ابو یوسف رح لا یکون الفرقة طلاقا فی الوجهین اما العرض فمذهبنا وقال الشافعی رح لا یعرض الاسلام لان فیه تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متأکد فینقطع بنفس الاسلام وبعده متأکد فیتأجل الی انقضاء ثلث حیض کما فی الطلاق ولنا ان المقاصد قد فاتت فلابد من سبب یبتنی علیه الفرقة والاسلام طاعة لا یصلح سببا لها فیعرض الاسلام لیحصل المقاصد بالاسلام او یثبت الفرقة بالاباء وجه قول ابی یوسف رح ان الفرقة بسبب یشترک فیه الزوجان فلا یکون طلاقا کالفرقة بسبب الملک ولهما ان بالاباء امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرته علیه بالاسلام فینوب القاضی منابه فی التسریح کما فی الجب والعنة اما المرأة فلیست باهل للطلاق فلا ینوب منابها

کتابی ودیگری مجوسی پس فرزند آنها کتابی شمرده میشود زیراچه درین نیز نوعی از شفقت است در حق آن فرزند چه مجوسی بدتر ست از کتابی و در ینصورت خلاف شافعی رح ست بسبب آنکه تعارض ست ف میان کفر کتابی و کفر مجوسی ص و نزد علمای ما رح کتابی ترجیح دارد بر مجوسی چنانچه مذکور شد **مسئلہ** وقتیکه مسلمان شود زن و شوی او کافر ست باید که عرض اسلام کند قاضی بران کافر ف یعنی بگوید که تو نیز مسلمان شو ص پس اگر مسلمان شود زن مذکوره زوجه اوست واگر ابا کند از اسلام تفریق کند قاضی میان آنها واین تفریق طلاق ست نزد ابحنیفه و محمد رح واگر مسلمان شود مردی و زن او مجوسی ست عرض اسلام کند بران قاضی پس اگر مسلمان شود زن مذکوره پس او زوجه شوهر مذکور ست واگر ابا کند از اسلام تفریق کند قاضی میان آن هردو واین تفریق طلاق نیست و ابو یوسف رح گفته است که تفریق در هردو صورت طلاق نیست اینکه مذکور شد که عرض اسلام کند بران قاضی مذهب علمای ما رح ست و گفته است شافعی رح که عرض اسلام نکند قاضی بران زیراچه درین تعرض ست از انها وحال آنکه ما التزام نموده ایم که تعرض آنها نکنیم بسبب عقد ذمه ف **سوال** پس باید که در صورت اسلام یکی از زن و شوی ملک نکاح منقطع نشود وحال آنکه منقطع میشود ملک نکاح نزد او رح **جواب** ص انتظام مصالح نکاح میان مسلم و کافر ممکن نیست لهذا ملک نکاح بمجرد اسلام منقطع میگردد وقتیکه پیشتر از وطی مسلمان شود یکی از زن و شوی چه ملک نکاح متاکد نیست در ینصورت و بعد از وطی متاخر میشود انقطاع ملک نکاح تا گذشتن سه حیض زیراچه در ینصورت متاکد میشود ملک نکاح چنانچه در طلاق و دلیل علمای ما رح این ست که در صورت مذکوره مقاصد نکاح فوت شده است پس لابد ست از سببی که فرقت بران مبتنی شود و اسلام طاعت ست وصلاحیت این ندارد که سبب فرقت شود پس عرض نموده خواهد شد اسلام بر کافر تا حاصل شود مقاصد نکاح بسبب اسلام اگر مسلمان شود یا ثابت شود فرقت بسبب ابای وی از اسلام اگر مسلمان نشود و وجه قول ابی یوسف رح این ست که سبب فرقت که ابا کردن ست از اسلام از هر واحد از زن و مرد متحقق میتواند شد پس فرقت بسبب ابا طلاق نخواهد شد چنانچه فرقت بسبب ملک طلاق نیست ف یعنی وقتیکه یکی از زن و شوی مالک دیگر شود فرقت واقع میشود میان آنها ص واین فرقت طلاق نیست ف همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابحنیفه و محمد رح این ست که شوهر هرگاه ابا نمود از اسلام باز ماند از نگاه داشتن زن خود بطریق معروف باوجودیکه بران قادر ست باین طور که مسلمان شود ف وچون باز ماند از نگاه داشتن آن بطریق معروف ص پس قاضی قائم مقام آن خواهد شد در تفریق چنانچه اگر شوهر مقطوع الذکر یا عنین باشد و اما زن پس مالک طلاق نیست لهذا قاضی قائم مقام وی نمیشود

عندابی حنیفة رحمه الله ومحمد ثم اذا فرق القاضی بینهما باباء الزوج فلها المهر ان کان دخل بها لتأکده بالدخول وان لم یکن دخل بها فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها والمهر لم یتأکد فاشبه الردة والمطاوعة واذا اسلمت المرأة فی دار الحرب وزوجها کافر او اسلم الحربی وتحته مجوسیة لم یقع الفرقة علیها حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجها وهذا لان الاسلام لیس سببا للفرقة والعرض علی الاسلام متعذر لقصور الولایة ولا بد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضی الحیض مقام السبب کما فی حفر البئر ولا فرق بین المدخول بها وغیر المدخول بها والشافعی رحمه الله یفصل کما مر له فی دار الاسلام واذا وقعت الفرقة والمرأة حربیة فلا عدة علیها وان کانت هی المسلمة فکذلک عند ابی حنیفة رحمه الله خلافا لهما وسیأتیک ان شاء الله تعالی واذا اسلم زوج الکتابیة فهما علی نکاحهما لانه یصح النکاح بینهما ابتداء فلان یبقی اولی

قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلما وقعت البینونة بینهما وقال الشافعی لا تقع ولو سبی احد الزوجین وقعت البینونة بینهما بغیر طلاق وان سبیا معا لم یقع البینونة وقال الشافعی رحمه الله وقعت فالحاصل ان السبب هو

در تفریق وقتیکه او ابا نماید از اسلام و بعد ازان بدانکه اگر تفریق کرده شود میان زن و شوی بجهت ابای زن از اسلام پس مهر میرسد بوی اگر وطی کرده باشد آنرا شوهرش چه مهر درین هنگام موکد شده است بسبب وطی و اگر وطی نکرده باشد وی را شوهرش پس مهر نیست وی را زیراکه درینصورت فرقت از جانب آن زن واقع شده است و مهر هم متاکد نیست پس این مانند آن شد که مرتده شود زن یا تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود مسئله ۷ اگر مسلمان شود زنی در دار حرب و شوهر او کافرست یا که مسلمان شود حربی و زن او مجوسیه است پس فرقت واقع نمیشود میان آنها تا آن زمان که بگذرد سه حیض و بعد ازان بائن میشود زن مذکوره از شوهر خود دلیلش این ست که اسلام سبب فرقت نیست و عرض اسلام بر دیگر متعذر ست بسبب قصور ولایت قاضی در دار حرب ف چه حکم او در دار حرب نافذ نیست ص و فرقت ضرورست بجهت دفع فساد پس شرط فرقت که گذشتن سه حیض ست قائم مقام تفریق نموده خواهد شد که سبب فرقت ست چنانچه در صورت کندن چاه شرط قائم مقام سبب نموده شده ست ف یعنی تلف شخصیکه در چاه کندیده شده در راه افتد مضاف بسوی ثقل و گرانی و مشی آن شخص که فی الحقیقة سبب تلف ست نیست چه ثقل هیچ تعدی نیست و مشی در راه مباح ست لهذا آن تلف مضاف میشود بسوی شرط که کندن چاه است در راه کذا فی العنایة ص و درین حکم فرق نیست میان زن مدخوله و غیر مدخوله و شافعی رح فرق میکند درینصورت میان زن مدخوله و غیر مدخوله چنانچه فرق میکند میان آنها در دار اسلام ف وقتیکه مسلمان شود یکی از زن و شوی ص چنانچه بیان آن گذشت مسئله ۸ - وقتیکه واقع شود فرقت میان زن و شوی بسبب اسلام شوهر و زن مذکوره حربیه است پس واجب نیست بران عدت باجماع و همچنین ست حکم اگر زن مسلمان شود و شوهرش حربی باشد ف یعنی عدت واجب نیست بران زن ص نزد ابوحنیفه رح بخلاف قول صاحبین رحمهما الله ف نزد آنها واجب میشود بروی عدت بعد از آمدن در دار اسلام ص چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۹ - اگر مسلمان شود شوهر زن کتابیه پس نکاح آن هر دو باقی ست زیرا که صحیح ست نکاح مسلمان از کتابیه ابتداءً پس نکاح سابق بطریق اولی باقی خواهد ماند مسئله ۱۰ - اگر مسلمان شود یکی از زن و شوی در دار حرب و بیاید بسوی دار اسلام واقع میشود فرقت میان آنها و گفته است شافعی رح که واقع نمیشود فرقت و اگر اسیر کرده بیارند یکی از زن و شوی را از دار حرب واقع میشود فرقت میان آنها بالاتفاق و اگر اسیر کرده بیارند هر دو را معاً واقع نمیشود فرقت میان آنها و گفته است شافعی رح که واقع میشود فرقت میان آنها پس حاصل این ست که سبب فرقت

التباين دون السبي عندنا وهو يقول بعكسه له ان التباين اثره في انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفاء للسابي ولا يتحقق الا بانقطاع النكاح ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا ينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداء فكذلك بقاء فصار كالشراء ثم هو يقتضي الصفاء في محل عمله وهو المال لا في محل النكاح وفي المستامن لم تتباين الدار حكما لقصده الرجوع واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولا عدة عليها عند ابي حنيفة رح وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها حكم الاسلام ولابي حنيفة رح انها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا لا تجب العدة على المسبية وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابي حنيفة رح انه يصح النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كما في الحبلى من الزنا وجه الاول انه ثابت النسب فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا **قال** واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح ان كانت الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق هو يعتبر بالاباء والجامع ما بيناه وابو يوسف رح مر على ما اصلناه في الاباء وابو حنيفة رح فرق

تباین دار ست نزد علمای ما رح نه اسیر کردن و شافعی رح بعکس این میگوید و دلیل شافعی رح این ست که تباین دار موجب انقطاع ولایت ست و آن اثر نمیکند در فرقت چنانکه اثر نمی کند تباین دار در فرقت وقتیکه حربی مستامن در دار اسلام باشد و زنش در دار حرب یا مسلمان در دار حرب رفته باشد با زنش در دار اسلام باشد و اما اسیر کردن پس آن مقتضی این ست که اسیر مملوک خالص اسیر کننده باشد و آن متحقق نمیشود مگر با نقطاع نکاح و لهذا ساقط میشود دین از ذمه اسیر و دلیل علمای ما رح این ست که بسبب تباین دار میان زن و شوی حقیقةً و حکماً مصالح نکاح منتظم نمیباشد پس این تباین مشابه محرمیت ست و اسیر کردن موجب ملک رقبه است و آن منافی نکاح نیست ابتداءً ف یعنی اگر تزویج کند کسی مملوک خود را از کسی جائز ست ص همچنین منافی بقای نکاح هم نخواهد بود مانند خریدن ف یعنی اگر کسی خرید کند منکوحه غیر را پس بسبب آن نکاح میان آنها باطل نمیشود ص وجواب شافعی رح آنست که اسیر کردن مقتضی این ست که اسیر مملوک محض اسیر کننده است بجهت مالیت خود و محل نکاح که منافع بضع ست مال نیست ف پس اسیر کردن موجب بطلان نکاح نخواهد شد ص و میان مستامن و زن او تباین دار حکما یافته نمیشود چه مستامن قصد دارد که باز رود بدار حرب ف پس مستامن گو حکما در دار حرب ست ص **مسئله ۱۱**- اگر زنی از دار حرب بیاید بدار اسلام ف و مسلمان گردد یا ذمیه ص پس جائز ست وی را که نکاح کند و واجب نمیشود بر وی عدت نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب میشود بر وی عدت زیرا چه فرقت واقع میشود بعد از آمدن وی در دار اسلام پس لازم خواهد شد بر وی احکام اسلام و دلیل ابی حنیفه رح آنست که عدت اثر نکاح سابق ست که واجب شده است بجهت شرافت و بزرگی ملک نکاح و شرافت نیست در ملک نکاح حربی و لهذا واجب نمیشود عدت بر زنیکه اسیر نموده شود و اگر زن مذکوره حامله باشد نکاح نکند تا آن زمان که وضع حمل گردد ف و این ظاهر روایت ست ص و مرویست از ابی حنیفه رح که صحیح ست نکاح آن و لیکن وطی نکند وی را شوهرش تا آن زمان که وضع حمل شود چنانچه همین حکم ست در زنیکه حامله باشد از زنا و وجه روایت اول این ست که نسب حمل مذکور ثابت ست پس ملک نکاح سابق معتبر خواهد بود در حق ثبوت نسب پس معتبر خواهد شد در حق منع نکاح نیز بجهت احتیاط **مسئله ۱۲** اگر مرتد گردد یکی از زن و شوی از دین اسلام العیاذ بالله واقع میشود فرقت بغیر طلاق نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که اگر مرتد شود شوهر پس فرقت درین صورت طلاق ست چه او قیاس میکند این را بر اباء کردن شوهر از اسلام بجهت آنکه چنانچه در صورت اباء باز میماند شوی از نگاه داشتن زوجه خود بطریق معروف با وجود قدرت وی بر آن همچنین درینجا نیز ص و ابو یوسف رح بر قاعده خود ست که در اباء مذکور شد و ابو حنیفه رح فرق میکند

بينهما ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة والطلاق رافع فتعذر ان تجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف فيجب التسريح بالاحسان على ما مر ولهذا تتوقف الفرقة بالاباء على القضاء ولا تتوقف بالردة ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونصف المهر ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها **قال** واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما على نكاحهما استحسانا وقال زفر رح يبطل لان ردة احدهما منافية ففي ردتهما ردة احدهما ولنا ما روي ان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يامرهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بتجديد الانكحة والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ ولو اسلم احدهما بعد الارتداد فسد النكاح بينهما لاصرار الآخر على الردة لانه مناف كابتدائه

باب القسم

واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكرين كانتا او ثيبين او احدهما بكرا والاخرى ثيبا لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم جاء يوم القيمة وشقه مائل وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة ولا فصل فيما روينا والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك والاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية

میان ابا از اسلام و ارتداد وجه فرق این ست که ارتداد منافی نکاح ست بجهت آنکه بسبب ارتداد عصمت ف خون مرتد ص باقی نمی ماند ف بلکه خون وی مباح میگردد ص و طلاق رافع نکاح ف ثابت ست ص پس محال ست که طلاق اعتبار نموده شود ارتداد بخلاف ابا از اسلام زیرا چه بسبب آن فوت میشود نگاهداشتن زن بطریق معروف پس واجب میشود تفریق چنانچه گذشت ولهذا موقوف میماند فرقت درینصورت برحکم قاضی و در صورت ارتداد موقوف نمیماند برحکم قاضی و بعد ازان بدانکه اگر شوهر مرتد شده باشد فقط پس میرسد بزن وی تمام مهر اگر وطی کرده باشد آنرا و میرسد بوی نصف مهر اگر وطی نکرده باشد و اگر زن مرتده شده باشد پس میرسد بوی جمیع مهر اگر وطی کرده باشد وی را شوهرش و اگر وطی نکرده باشد پس نمیرسد بوی هیچ چیز از مهر و نه از نفقه زیرا چه فرقت درینصورت از جانب وی ست **مسئله ۳** اگر زن و شوی هر دو مرتد شوند معا و بعد ازان مسلمان شوند آن هر دو احدهما معا پس نکاح ایشان باقی ست از روی استحسان و گفته است زفر رح که باطل میشود نکاح آنها زیرا چه ردت یکی از زن و شوی منافی نکاح ست و در صورت ردت هر دو ردت یکی یافته میشود و دلیل علمای ما رح این ست که مرویست که در زمان صحابه رض قوم بنی حنیفه مرتد شده بودند بعد ازان مسلمان شدند و صحابه رض حکم نکردند آنها را بتجدید نکاح و ارتداد قوم مذکور معا اعتبار نموده شده است بسبب جهالت تاریخ و اگر مسلمان شود یکی از زن و شوی بعد از ارتداد هر دو فاسد میشود نکاح آنها زیرا چه یکی از آنها ثابت و قائم ست بر ردت و ردت منافی بقای نکاح ست چنانچه منافی ابتدائے نکاح ست والله اعلم

باب در بیان قسم ف یعنی در بیان نوبت بیتوتت و شب خوابی با زنان خود وقتیکه آنها متعدد باشند ص **مسئله ۱** اگر باشد کسی را دو زن حره واجبست بروی که تسویه نماید میان آنها در قسم خواه باکره باشند آن هر دو یا ثیبه یا یکی از آنها باکره باشد و دیگر ثیبه بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که شخصیکه مر اورا دو زن باشد اگر مائل شود بسوی یکے در قسم پس او خواهد آمد در روز قیامت در حالیکه یکجانب او مائل ست ف یعنی مفلوج ص و مرویست از عائشه رض که پیغمبر علیه السلام تسویه مینمود در قسم میان زنان خود و میگفت که بار خدایا این قسم من ست میان چیزیکه مالک آن هستم ف یعنی در چیزیکه در اختیار من ست ص پس مواخذه مکن از من در چیزیکه مالک آن نیستم یعنی در زیادتی محبت ف مه زیادتی محبت در اختیار نیست ص و در حدیث مذکور تفصیل نیست و بدانکه زن قدیمه و جدیده در قسم مساوی اند بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق ست و بجهت آنکه قسم از حقوق نکاح ست و در نکاح هر دو برابر اند و بدانکه تعیین مقدار قسم مفوض ست بسوی شوهر ف یعنی اگر خواهد نوبت یکیک روز مقرر نماید و اگر خواهد زیاده ازان ص زیرا چه واجب بر شوهر تسویه ست میان آنها در بیتوتت

دون طريقها وان التسوية في البيتوتة لا في المجامعة لانها تبتني على النشاط وان كانت احديهما حرة والاخرى امة فللحرة
الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق والمكاتبة
والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم **قال** ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن
فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي رح القرعة مستحقة لما روي ان النبي عليه السلام كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه
الا انا نقول ان القرعة لتطييب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذا لانه لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا يرى ان له ان لا يستصحب
واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لان سودة
بنت زمعة رضي الله عنها سألت رسول الله عليه السلام ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة رض ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط

كتاب الرضاع

قال قليل الرضاع وكثيره سواء اذا حصل في مدة الرضاع يتعلق به التحريم وقال الشافعي رح لا يثبت التحريم
الا بخمس رضعات لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ولنا قوله تعالى

نه در طریق بیتوتت وآن یافته میشود ونیز باید دانست که مراد از تسویه قسم که واجب ست اینست که تسویه نماید میان آنها در بیتوتت نه در مجامعت که موقوفست
بر استادگی ذکر ف وآن امر اختیاری نیست پس آن مانند زیادتی محبت خواهد بود ص **مسئله ۲**- اگر شخصی دو زن داشته باشد که یکی ازان آزادست و دیگر کنیز پس
برای زن آزاد دو ثلث قسم ست و برای کنیز ثلث قسم بجهت آنکه چنین مرویست ف از علی رض ص وبجهت آنکه حلت کنیز ناقص ست از حلت آزاد ف چه
جائزست نکاح نمودن زن آزاد بر کنیز وعکس آن جائز نیست وهرگاه چنین شد ص پس ضرورست که حقوق کنیز نیز ناقص باشد بنسبت زن حره ومدبره ومکاتبه
وام ولد بمنزله کنیز اند زیرا چه رقیت در آنها یافته میشود **مسئله ۳**- هیچ حق نیست در قسم مر زنان را در حالت سفر پس شوهر مختارست هرکدام را که خواهد بسفر برد لیکن اولی
اینست که قرعه انداز د میان آنها پس هرکه بنام هرکه برآید آنرا در سفر ببرد وگفته است شافعی رح که قرعه انداختن میان آنها واجبست بجهت آنکه مرویست که پیغمبر علیه السلام هرگاه
عزم سفر مینمود قرعه می انداخت میان زنان خود وعلمای ما رح میگویند که پیغمبر علیه السلام قرعه می انداخت برای اطمینان قلوب زنان پس قرعه انداختن مستحب خواهد بود ودرآن نیست
که هیچ حق بیتوتت نیست مر زنان را در وقت سفر نمودن شوهر زیرا چه میرسد شوهر را که در سفر نبرد هیچ یکی از زنان خود را پس جائز خواهد بود مر او را که در سفر برد یکی از آنها را
مسئله ۴ محسوب نمیشود بر شوهر مدت سفر ف یعنی واجب نمیشود بر وی که تسویه نماید در قسم باعتبار مدت مذکوره باین طور که بیتوتت نماید بمقدار مدت سفر با زن
دیگر زیرا چه حق بیتوتت نیست مر زنان را در حالت سفر شوهر ص **مسئله ۵**- اگر زنی نوبت خود را بخشد بزوجه دیگر شوهر خود جائزست زیرا چه سوده دختر زمعه رض
نوبت خود را بعائشه رض بخشیده بود بدانکه زن مذکوره که نوبت خود را بخشیده است میرسد او را که رجوع کند در نوبت خود بجهت آنکه او ساقط نموده است حقی را که هنوز
واجب نشده است پس ساقط نخواهد شد چه اسقاط باری نمیشود مگر در حقیکه ثابت ست ودرین هنگام رجوع ادای قسم گویا باز ماندن ست از بخشیدن نوبت خود بدیگری والله اعلم

کتاب در بیان رضاع

ف وآن در شرع عبارت ست از مکیدن شیرخواره پستان زن را در وقت مخصوص که آن وقت رضاع ست ص **مسئله ۱**- رضاع کثیر یا قلیل وقتیکه
یافته شود در مدت رضاع متعلق میشود بآن تحریم وگفته است شافعی رح که تحریم ثابت نمیشود مگر وقتیکه پنج بار ف متفرق ص شیر از پستان مکد ف
حتی اگر شیرخواره علی الاتصال یا یکساعت یا یک روز شیر از پستان مکد متعلق نمیشود تحریم بآن ص بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام نمیگرداند
مکیدن یکبار ونه مکیدن دوبار ونه مکانیدن یکبار ونه مکانیدن دوبار ودلیل علمای ما رح این ست که حقتعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام گردانیده شده است

وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ اَرْضَعْنَكُمْ الآية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ولان الحرمة وان كانت لشبهة البعضية الثابتة بنشور العظم وانبات اللحم لكنه امرٌ مُبْطَن فتعلق الحكم بفعل الارضاع وما رواه مردود بالكتاب او منسوخ به وينبغي ان يكون في مدة الرضاع لما نبين ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند ابي حنيفة رح وقالا سنتان وهو قول الشافعي رح وقال زفر رح ثلثة احوال لان الحول حسنٌ للتحول من حالٍ الى حال ولابد من الزيادة على الحولين لما نبين فتقدر به ولهما قوله تعالى وحملُه وفصالُه ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال النبي عليه السلام لارضاع بعد حولين وله هذه الآيةُ ووجهه انه تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين الا انه قام المنقِّص في احدهما فبقي الثاني على ظاهره ولانه لابد من تغير الغذاء لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم والحديث محمول

بر شما مادران شما که شیر داده اند شمارا و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاع آنچه حرام میگردد بسبب نسب و دران هیچ تفصیل نکرده است ف میان رضاع قلیل و کثیر سوال رضاع کثیر لابد ست برای ثبوت حرمت زیرا چه حرمت ثابت نمیشود مگر بسبب شبهه جزئیت بسبب فرزدن گشتن استخوان انبات لحم و افزونی استخوان و انبات لحم بی رضاع کثیر متصور نیست و نیز در حدیث آمده است که رضاع چیزی نیست کانبات لحم نماید و افزون میکند استخوان را جواب ص حرمت اگرچه ثابت میشود بسبب شبهه جزئیت بسبب فرزونی استخوان و انبات لحم ولیکن آن امریست مخفی که معلوم نمیشود لهذا حرمت رضاع متعلق میشود بفعل ارضاع ف یعنی دادن شیر که سبب فزونی استخوان و انبات لحم ست چنانچه رخصت صوم متعلق ست بسفر که سبب مشقت ست ص و حدیث مذکور که روایت کرده است آنرا شافعی رح جواب آن این ست که حدیث مذکور منسوخ ست ف اگر تاریخ نزول آیت مذکور موخر باشد ص وگرنه مردود ست بنابر آنکه معارض آیت مذکور ست و باید که مدت رضاع سی ماه است نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که دو سال ست و همین قول شافعی رح ست و گفته است زفر رح که مدت رضاع سه سال ست زیرا چه زیاده از دو سال ضرور ست بنابر آنچه بیان آن خواهیم نمود انشاء الله تعالی پس آن زیادتی اندازه نموده خواهد شد بیکسال زیرا چه سال صلاحیت این دارد که متغیر شود شیرخواره از حالی بحال دیگر و دلیل صاحبین رح آنست که حق تعالی فرموده است که حمل وی و فصال وی یعنی مدت رضاعت وی سی ماه ست و ادنی مدت حمل شش ماه است پس باقی ماند برای رضاعت دو سال و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که رضاع نیست بعد دو سال و دلیل ابوحنیفه رح همین آیت مذکوره ست و وجه آن آنست که الله تعالی ذکر نموده است دو چیز را ف یکی حمل دوم فصال ص و بیان نموده ست برای آن هر دو یک مدت که سی ماه است پس آن مدت بتمامها برای هر واحد خواهد بود چنانچه در صورت دو دین ف یعنی اگر شخصی بگوید که برای فلان و فلان بر ذمه من هزار درم و پنج پیمانه گندم موجل ست تا دو ماه پس مدت مذکور که دو ماه است برای هر واحد از دین ست همچنین درینجا نیز سوال پس درین صورت لازم می آید که مدت حمل نیز سی ماه باشد حال آنکه چنین نیست بلکه دو سال ست جواب ص موجب نقصان مدت مذکوره یافته شده است در حمل چه مروی ست که فرزند باقی نمیماند در شکم مادر خود زیاده از دو سال و در فصال موجب نقصان یافته نشده است پس آن باقی خواهد ماند بر ظاهر خود و دوم آنست که شیرخواره چنانچه متغذی میشود بشیر مثل آن دو سال متغذی میشود بشیر بعد از دو سال مگر گذاشتن شیر دفعةً متحقق نمیشود ف بلکه آهسته آهسته تا آن زمان که فراموش نماید شیر را و خوگر شود بطعام ص پس ضرور ست که از دو سال چیزی از مدت زیاده باشد و آن زیادتی مقدر نموده شده است بشش ماه که ادنی مدت حمل ست چه مدت حمل سبب تغیر غذا ست زیرا چه غذای جنین مغایر غذای شیرخوار ست و حدیثی که نقل نموده اند آنرا صاحبین رح محمول است

على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب **قال** واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع

تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال ولان الحرمة باعتبار النشو وذلك في المدة اذ الكبير لا يتربى به

ولا يعتبر الفطام قبل المدة الا في رواية عن ابي حنيفة رح اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع النشو بتغير الغذاء

وهل يباح الارضاع بعد المدة قد قيل لا يباح لان اباحته ضرورية لكونه جزء الآدمي **قال** ويحرم من الرضاع ما يحرم

من النسب للحديث الذي روينا الا ام اخته من الرضاع فانه يجوز ان يتزوجها ولا يجوز ان يتزوج ام اخته من النسب لانها تكون

امه او موطوءة ابيه بخلاف الرضاع ويجوز تزوج اخت ابنه من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب لانه لما وطي امها حرمت عليه

بر مدت استحقاق ارضاع ف یعنی واجب نیست ارضاع حتی که واجب نمیشود اجرت ارضاع بر پدر بعد از دو سال ص وآنچه در قرآن مجید آمده است که والده شیر دهد اولاد خود را تا دو سال کامل نیز محمول است بر مدت استحقاق ارضاع **مسئله ٢** هرگاه بگذرد مدت رضاع وبعد از آن شیر خورد طفل مذکور پس تحریم ثابت نمیشود بسبب مکیدن مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که نیست رضاع بعد از مدت رضاعت وبجهت آنکه حرمت ثابت نمیشود مگر برضاعتیکه موجب نشو ونما ست ونشو ونما حاصل نمیشود مگر برضاعتیکه در مدت رضاع باشد زیرا چه کبیر پرورش نمیباید بشیر **مسئله ٣** معتبر نیست گذاشتن شیر پیش از گذاشتن مدت رضاعت ف یعنی اگر باز ماند طفل از شیر خوردن پیش از آنکه بگذرد مدت رضاع وباقیمانده در پستان مادر او شیر وبخورد آن شیر را از پستان مادر مذکور صغیری پیش از گذشتن مدت رضاع پس ثابت میشود تحریم بسبب رضاعت میان آن دو صغیر واین ظاهر روایتست ص در روایت نموده است حسن از ابی حنیفه رح که این وقتیست که خوگر شده باشد طفل مذکور بطعام ف بایطور که مستغنی شود از شیر ص اما اگر خوگر شده باشد طفل مذکور بطعام پس آن فطامت معتبر ست وثابت نمیشود حرمت بسبب رضاعت ف زیرا چه هرگاه طفل مذکور چنان شد که طعام کفایت میکند ص پس غذای آن متغیر گشت ونشو ونما که بسبب شیر حاصل میگشت ص از آن طفل منقطع شد ف پس معنی حرمت که سبب تحریم ست یافته نخواهد شد ص **مسئله ٤** آیا مباح ست مکانیدن شیر طفل بعد از گذشتن مدت رضاعت یا نه پس در آن اختلاف ست بعضی گفته اند که مباح نیست زیرا چه مکانیدن شیر مباح ست بجهت ضرورت چه شیر جزو آدمی ست ف وآن ضرورت بعد از گذشتن مدت رضاعت باقی نمیماند ص **مسئله ٥** حرام میگردد بسبب رضاع آنچه حرام میگردد بسبب نسب بجهت حدیثی که سابق مذکور شد مگر مادر خواهر وی که رضاعی ست چه جائز ست وی را که نکاح کند آنرا وجائز نیست که نکاح کند مادر خواهر خود را که نسبی ست زیرا چه مادر خواهرش یا مادر وی ست یا موطوءه پدر وی ف وآن حرام ست بر وی ص بخلاف رضاعت ف وبدانکه مادر خواهر وی که رضاعی ست سه احتمال دارد یکی اینکه مادر خواهرش فقط رضاعی باشد دوم اینکه خواهرش فقط رضاعی باشد سوم اینکه مادر وخواهر هر دو رضاعی باشند اما صورت اول این ست که باشد شخصی را خواهر نسبی که او را مادر رضاعی ست پس جائز ست مر آن شخص را که نکاح کند مادر رضاعی خواهر مذکوره را وصورت دوم این ست که باشد مر شخص را خواهر رضاعی که مادر او را مادر نسبی ست پس جائز ست مر آن شخص را که نکاح کند مادر نسبی خواهر رضاعی را وصورت سوم این ست که صغیر وصغیره که میان آنها هیچ قرابت نیست شیر بکند از پستان زنی ونیز صغیره مذکوره فقط شیر مکیده باشد از پستان زن دیگر پس صغیر مذکور را جائز ست که نکاح کند آن زن دیگر را که مادر رضاعی صغیره مذکوره است فقط ص **مسئله ٦** جائز ست انسان را که نکاح کند خواهر پسر رضاعی خود را وجائز نیست که نکاح کند خواهر پسر نسبی خود زیرا چه خواهر پسر نسبی وی یا دختر وی ست یا دختر موطوءه وی ست وآن حرام ست بر وی

ولم یوجد هذا المعنی فی الرضاع وامرأة ابیه او امرأة ابنه من الرضاع لایجوز ان یتزوجها کما لایجوز ذلک من النسب
لما روینا وذکر الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی مابیناه ولبن الفحل یتعلق به التحریم وهو ان ترضع المرأة صبیة فتحرم
هذه الصبیة علی زوجها وعلی آبائه وابنائه ویصیر الزوج الذی نزل لها منه اللبن ابا للمرضعة وفی احد قولی الشافعی رح لبن الفحل
لایحرم لان الحرمة لشبهة البعضیة واللبن بعضها لا بعضه ولنا مارویناه والحرمة بالنسب من الجانبین فکذا بالرضاع
وقوله علیه السلام لعائشة رضی الله عنها لیلج علیک افلح فانه عمک من الرضاعة ولانه سبب لنزول اللبن منها
فیضاف الیه فی موضع الحرمة احتیاطا ویجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیه من الرضاع لانه یجوز ان یتزوج باخت اخیه
من النسب وذلک مثل الاخ من الاب اذا کانت له اخت من امه جاز لاخیه من ابیه ان یتزوجها وکل صبیین اجتمعا
علی ثدی امرأة واحدة لم یجز لاحدهما ان یتزوج بالاخری هذا هو الاصل لان امهما واحدة فهما اخ واخت ولایتزوج
المرضعة احد من ولد التی ارضعت لانه اخوها ولا ولد ولدها لانه ولد اخیها ولایتزوج الصبی المرضع اخت زوج المرضعة لانها
عمته من الرضاع واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحریم وان غلب الماء لم یتعلق به التحریم خلافا للشافعی رح

واین معنی یافته نمیشود در صورت اول **مسئله ۷**۔ جائز نیست کسی را که نکاح کند زن پدر رضاعی خود را همچنین جائز نیست که نکاح کند زن پسر رضاعی خود را
چنانچه جائز نیست که نکاح کند زن پدر یا پسر نسبی خود را بجهت حدیث مذکور **ف** **سوال** در قرآن مجید آمده است که حرام ست بر شما زنان پسران شما که صلبی اند و این
قید صلبی دلالت میکند براینکه زنان پسران رضاعی حلال ست وحال آنکه چنین نیست **جواب** **ص** ذکر قید مذکور برای اخراج زوجه متبنی است **ف** نه برای
اخراج زن پسر رضاعی **ص** بنابرانچه سابق مذکور شد **مسئله ۸** متعلق میشود تحریم بشیر مرد یعنی شیری که سبب آن مرد ست وصورت آن این ست که شیر دهد زنی
دختر را پس حرام میشود آن دختر بر شوهر آن زن و بر پدر و پسر شوهر مذکور زیراچه شوهر مذکور که بسبب آن شیر نازل شده است در پستان زن مذکوره پدر دختر
مذکور ست و در یک قول شافعی رح متعلق نمیشود تحریم بشیر مرد زیراچه حرمت بسبب شبهه جزئیت ست وشیر جزو زن ست نه جزو مرد و دلیل علمای ما رح یکی
قول پیغمبر علیه السلام ست **ف** که حرام میشود از رضاعت انچه حرام میگردد بسبب نسب **ص** چنانچه سابق مذکور شد و حرمت نسبی از جانب مادر و پدر هر دو ست
پس همچنین حرام خواهد شد از هر دو جانب در صورت رضاعت نیز دوم اینکه **ف** هرگاه عائشه رضی گفت به پیغمبر علیه السلام که یا رسول الله افلح برادر قعیس می آید نزد من در
حالتیکه من یک پارچه پوشیده میباشم پس **ص** گفت پیغمبر علیه السلام بعائشه رضی که آمدن افلح نزد تو مضایقه ندارد زیراچه او عم رضاعی تست **ف** چه این حدیث
دلالت میکند براینکه قرابت رضاعت از جانب پدر متحقق میشود و سر آن این ست که زن شیر دهنده مادر طفل شیر خواره میشود پس شوهرش پدر وی خواهد شد
ص سوم اینکه مرد سبب نازل شدن شیر ست در پستان زن خود پس شیر مذکور منسوب میشود بسوی مرد در موضع حرمت بجهت احتیاط **مسئله ۹**۔ جائز ست
مرد را که نکاح کند خواهر برادر رضاعی خود را زیراچه جائز ست وی را که نکاح کند خواهر برادر نسبی خود را وصورتش این ست که باشد مر شخصی را برادر علاتی که وی را خواهر
مادری هست پس جائز ست آن شخص را که نکاح کند آن خواهر برادر مذکور را **مسئله ۱۰**۔ بدانکه قاعده این ست که هرگاه دو صبی **ف** یعنی دو صغیر **ص** شیر خورند
از یک پستان جائز نیست مر یکی را از انها را که نکاح کند دیگری را زیراچه مادر ان هر دو یکی ست پس آن هر دو برادر و خواهر اند **مسئله ۱۱**۔ جائز نیست نکاح دختری که شیر
خورده است با هیچ یکی از پسران زن مذکوره زیراچه آنها برادر دختر مذکوره اند و همچنین جائز نیست نکاح آن دختر از پسر فرزند زن مذکوره زیراچه آن پسر برادر
زاده آن دختر ست **مسئله ۱۲**۔ جائز نیست که نکاح کند صغیر یکه شیر زنی خورده است با خواهر شوهر زن مذکوره زیراچه خواهر شوهر زن مذکوره عمه رضاعی
آن صغیر ست **مسئله ۱۳** اگر شیر و آب باهم آمیزد بانطور که شیر غالب و اکثر باشد پس متعلق میشود بان تحریم و اگر آب غالب باشد متعلق نمیشود بان تحریم بخلاف شافعی رح

هو يقول اللبن موجود فيه حقيقة ونحن نقول المغلوب غير موجود حكما حتى لا يظهر بمقابلة الغالب كما في اليمين وان اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابي حنيفة رح وقالا اذا كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم قال رض قولهما فيما اذا لم تمسه النار حتى لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا لهما ان العبرة للغالب كما في الماء اذا لم يغيره شئ عن حاله ولابي حنيفة رح ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق المقصود فصار كالمغلوب ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق به التحريم لان اللبن يبقى مقصودا فيه اذ الدواء لتقويته على الوصول واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن الشاة لم يتعلق به التحريم اعتبارا للغالب كما في الماء واذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف رح لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم عليه وقال محمد وزفر رح يتعلق التحريم بهما لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشئ لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابي حنيفة رح في هذا روايتان واصل المسألة في الايمان واذا انزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم لاطلاق النص

چه او میگوید که متعلق میشود بآن تحریم بجهت آنکه شیر حقیقة موجود است دران آب ف پس ضرور است که اعتبار نموده شود خصوصًا در باب حرمت که موضع احتیاط است ص وعلمای ما رح میگویند که آنچه کمتر است معدوم شمرده شود حکمًا چنانچه در یمین ف یعنی اگر سوگند خورد برانیکه شیر نخواهد خورد و او بخورد شیر یکه مخلوط است باب و آب غالب است پس او حانث نمیشود ص مسئله ۱۴- اگر شیر مخلوط شود بطعام متعلق نمیشود بآن تحریم اگرچه شیر غالب باشد واین نزد ابیحنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که هرگاه شیر غالب باشد متعلق میشود بآن تحریم قال رض این قول صاحبین رح وقتی ست که شیر وطعام باهم آمیخته طبخ ندهند واگر طبخ داده باشند آنرا باتش پس متعلق نمیشود بآن تحریم نزد همه و دلیل صاحبین رح این ست که اعتبار مر غالب است چنانچه در صورت مخلوط نمودن آب وقتیکه متغیر نشده باشد از حالت خود ف بسبب چیزی ص و دلیل ابیحنیفه رح این ست که طعام اصل ست و شیر تابع آنست درانچه مقصود ست ف یعنی تغذی ص پس مانند آن شد که شیر مغلوب باشد ف وطعام غالب وبدانکه بعضی گفته اند که انچه مذکور شد از قول ابیحنیفه رح وقتی ست که شیر متقاطر نباشد در وقت برداشتن لقمه واما وقتیکه متقاطر باشد پس درینصورت تحریم متعلق میشود بآن شیر ص قال رض ف این صحیح نیست بلکه ص صحیح این ست که در هر دو صورت تحریم متعلق نیست نزد ابیحنیفه رح زیراچه شیر تابع طعام ست در مقصود که تغذی ست مسئله ۱۵- اگر شیر زن مخلوط باشد بدوا باین طور که شیر غالب باشد پس تحریم متعلق ست بآن زیراچه درینصورت شیر مقصود ست و دوا برای تقویت آن ست تا برسد بآن شیر در جائیکه رسانیدن آن مقصود ست مسئله ۱۶- اگر شیر زن مخلوط باشد بشیر گوسپند باین طور که شیر زن غالب ست پس تحریم متعلق ست بآن واگر شیر گوسپند غالب باشد پس تحریم بآن متعلق نیست چه اعتبار مر غالب راست چنانچه در صورتیکه شیر زن مخلوط باشد باب مسئله ۱۷- اگر شیر زنی مخلوط باشد بشیر زن دیگر پس درین صورت نزد ابی یوسف رح اعتبار مر غالب راست ف یعنی شیر زنی که غالب باشد پس تحریم متعلق ست بشیر او ص زیراچه در صورت مذکوره هر دو شیر بهم آمیخته بمنزله شی واحد ست پس اقل تابع اکثر گردانیده خواهد شد در حکم ومحمد وزفر رح گفته اند که تحریم متعلق ست بهر دو شیر زیراچه آن هر دو شیر از یکجنس اند وشی غالب نمیشود بر جنس خود بجهت آنکه شی بسبب آمیزش آن در جنس خود زیاده میگردد نه اینکه محو و مستهلک میشود چه مقصود از هر دو یک ست واز ابیحنیفه رح درین مسئله دو روایت ست ف یکی موافق ابی یوسف رح ودیگر موافق محمد رح ص واصل اختلاف این مسئله در باب ایمان ست مسئله ۱۸- اگر در پستان باکره شیر نازل شود پس باین شیر تحریم متعلق ست ف یعنی اگر بخورد این شیر را صبی پس آن زن مادر رضاعی او میشود وحرام میگردد بر او نکاح آن ص شلا ص بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام ست بر شما مادران شما که شیر داده اند شما را وبه نص قرآن مطلق ست و شامل ست مر زن مذکوره را

ولانه سبب النشو فيثبت به شبهة البعضية واذا حلب لبن المرأة بعد موتها فاوجر الصبى تعلق به التحريم خلافا للشافعى رح هو يقول الاصل فى ثبوت الحرمة انما هو المرأة ثم تتعدى الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها ولهذا لا يوجب وطيها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هو شبهة الجزئية وذلك فى اللبن لمعنى الانشاز والانبات وهو قائم باللبن وهذه الحرمة تظهر فى حق الميتة دفنا وتيمما اما الجزئية فى الوطى لكونه ملاقيا لمحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا واذا احتقن الصبى باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمد رح انه يثبت به الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق على الظاهر ان المفسد فى الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك فى الدواء فاما المحرم فى الرضاع معنى النشو ولا يوجد ذلك فى الاحتقان لان المغذى وصوله من الاعلى واذا انزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة واذا شرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لانه لا جزئية بين الادمى والبهائم والحرمة باعتبارها واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ثم ان لم يدخل

وبجهت آنکه شیر زن مذکوره سبب نشو ونماست پس ثابت میشود بسبب آن شبهه بعضیت وجزئیت **مسئله ۱۹** اگر دوشیده شود شیر از پستان زن مرده وخورانیده شود طفلی را پس باین شیر تحریم متعلق ست برخلاف قول شافعی رح واو میگوید که اصل در ثبوت حرمت رضاع همان زنست که شیر او میخورد رضیع وبعد ازان حرمت بواسطه آن زن سرایت میکند بسوی دیگران وبسبب موت او محل حرمت نماند **ف** چه درین هنگام **ص** من قبیل جمادست **ف** لهذا اگر وطی کند با او کسی حرمت لازم نمی آید برادر **ص** وبسبب این وطی حرمت مصاهرت ثابت نمیشود ودلیل علمای ما رح این ست که بسبب حرمت رضاع شبهه جزئیت ست وشبهه جزئیت در شیر بسبب نشو ونما وانبات گوشت ست واین معنی قائم ست در شیر وشیر موجود ست در صورت مذکوره واین حرمت ظاهر میشود در حق دفن زن مرده وتیمم او **ف** یعنی اگر نکاح کند کسی دختری را که شیر زن مرده خورده است پس آن کس را جائز ست که دفن کند آن زن مرده را وتیمم دهد مر او را برای غسل میت وقتیکه آب میسر نباشد بشرطیکه حاضر نباشند مگر مردان **ص** بخلاف آنکه اگر وطی کند کسی زن مرده را چه بسبب آن حرمت مصاهرت ثابت نمیشود زیرا چه شبهه جزئیت بسبب وطی بجهت آنست که وطی یافته شد در محل حرث **ف** یعنی در محلیکه صلاحیت این دارد که فرزند متولد شود ازان **ص** واین صلاحیت یافته نمیشود در زن مرده **ف** وشبهه جزئیت در شیر زن مرده موجود ست چنانچه مذکور شد **ص** پس فرق میان این ودرمیان آن ظاهر ست **ف** وقیاس این بآن صحیح نیست **ص** **مسئله ۲۰** اگر حقنه نموده شود صبی بشیر زنی پس تحریم رضاع بآن متعلق نیست واین ظاهر روایت ست واز محمد رح مروی ست که ثابت میشود بسبب آن تحریم چنانچه فاسد میشود بسبب آن روزه ووجه فرق بنابر ظاهر روایت آنست که موجب فساد روزه اصلاح بدنست وآن یافته میشود در صورت حقنه واما موجب حرمت رضاع پس معنی نشو ونماست وآن یافته نمیشود در صورت حقنه چه موجب غذا نیست مگر آنچه داخل شود در شکم انسان از راه دهن **مسئله ۲۱** اگر شیر نازل شود در پستان مردی وبخوراند طفلی را پس تحریم رضاع بآن متعلق نیست چه آن شیر در حقیقت شیر نیست پس نشو ونما بسبب آن حاصل نخواهد شد وسر آن این ست که شیر نازل نمیشود مگر در پستان کسی که زائیدن از و متصور باشد **مسئله ۲۲** تحریم رضاع متعلق نیست بشیر گوسپند یعنی اگر دو صبی که یکی از ان پسر ست ودوم دختر باهم شیر یک گوسپند خورند حرمت رضاع میان آنها ثابت نمیشود زیرا چه جزئیت نیست میان بهائم وآدمی **ف** یعنی جزئیتی که موجب قرابت باشد **ص** وحرمت رضاع بسبب شبهه جزئیت ثابت میشود **مسئله ۲۳** اگر نکاح کرد مردی صغیره وکبیره را واین کبیره شیر داد آن صغیره را پس آن هردو منکوحه حرام میگردند در حق آن مرد که شوهر آنهاست زیرا چه درین هنگام اگر آنها در نکاح او باشند لازم می آید جمع میان مادر ودختر رضاعی واین حرام ست چنانچه حرام ست جمع میان مادر ودختر نسبی وبعد ازان بدانکه در صورت مذکوره اگر وطی نکرده باشد

بالكبيرة فلا مهر لها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر لان الفرقة وقعت لا من جهتها والارتضاع وان كان فعلا منها لكن فعلها غير معتبر في اسقاط حقها كما اذا قتلت مورثها ويرجع به الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت به الفساد وان لم تتعمد فلا شئ عليها وان علمت بان الصغيرة امرأته وعن محمد رحمه الله انه يرجع في الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وذلك يجري مجرى الاتلاف لكنها مسببة فيه اما لان الارضاع ليس بافساد للنكاح وضعا وانما يثبت ذلك باتفاق الحال او لان فساد النكاح ليس بسبب لالزام المهر بل هو سبب لسقوطه الا ان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرطه ابطال النكاح واذا كانت مسببة يشترط فيه التعدي كحفر البير ثم انما تكون متعدية اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد اما اذا لم تعلم بالنكاح او علمت بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك عن الصغيرة دون الافساد لا تكون متعدية لانها مامورة بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية ايضا وهذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم

بآن زن كبيره شوهرش پس درين صورت ويرا هيچ از مهر نميرسد زيراچه فرقت متحقق شد از جانب وى پيش از وطى ومر آن صغيره را نصف مهر ميرسد زيراچه فرقت از جانب او متحقق نشده است **ف سوال** فرقت از جانب او متحقق ست زيراچه مكيدن شير از پستان فعل وى ست **جواب** ص مكيدن شير اگرچه فعل وى ست وليكن فعل وى معتبر نيست در اسقاط حق او چنانچه فعل وى معتبر نيست در صورتيكه قتل كند مورث خود را لهذا او بسبب قتل مورث محروم نميشود از ميراث وبعد ازان بدانكه آن نصف مهر كه ميدهد آنرا بصغيره مذكوره شوهرش باز ميگيرد آنرا از كبيره مذكوره اگر آن كبيره قصد فساد نموده باشد وگرنه هيچ بر وى لازم نمى آيد اگرچه ميدانست كه آن صغيره منكوحه شوهر وى ست واز محمد رح مرويست كه شوهر را ميرسد كه نصف مهر صغيره مذكوره را از كبيره مذكوره بگيرد در هر دو صورت **ف** يعنى در صورت قصد فساد و در عدم قصد آن ص و امام صحيح همان اول ست كه ظاهر روايت است زيراچه آن كبيره اگرچه موكد گردانيده است بر شوهر مذكور نصف مهر صغيره مذكوره را كه در معرض سقوط بود واين موكد گردانيدن بمنزله اتلاف ست وليكن كبيره مذكوره دران مباشر اتلاف نيست بلكه مسبب آنست بجهت آنكه شير دادن موضوع نيست براى فساد نكاح وجز اين نيست كه فساد نكاح بسبب شير دادن در صورت مذكوره ثابت ست بنا بر اتفاق **ف** يعنى بنا بر آنكه در صورت مذكوره لازم مى آيد جمع مادر و دختر رضاعى باتفاق ص يا بجهت آنكه ابطال نكاح موجب الزام مهر نيست بلكه موجب سقوط آنست وليكن نصف مهر واجب ميشود بطريق متعه بنا بر آنچه مقرر ست واما شرط وجوب آن ابطال نكاح ست پس باين جهت كبيره مذكوره مسبب اتلاف ست وهرگاه مسبب اتلاف ست **ف** نه مباشر آن ص پس در ضامن شدن آن تعدى شرط خواهد بود چنانچه تعدى شرط ست در صورت كندن چاه **ف** يعنى اگر شخصے تعدى نموده باشد در كندن چاه بانيطور كه در زمين غير كنده باشد آنرا يا در شاهراه ضامن ميشود ديت كسى را كه دران چاه افتد واگر در زمين خود كنده باشد آنرا ضامن آن نميشود ص بعد ازان بدانكه تعدى كبيره مذكوره ثابت نميشود مگر در صورتيكه مطلع باشد بر اينكه صغيره مذكور منكوحه شوهر وى ست ومقصود از شير دادن بصغيره مذكوره افساد باشد واما در صورتيكه مطلع نباشد بر اينكه صغيره مذكوره منكوحه شوهر وى ست يا مطلع باشد بران وليكن مقصود وى از شير دادن آن فساد نباشد بلكه دفع جوع و هلاكت صغيره مذكوره باشد نه فساد نكاح پس درين صورتها تعدى او ثابت نيست زيراچه او بآن مامور ست واگر مطلع باشد كبيره مذكوره بر اينكه صغيره مذكوره منكوحه شوهر وى ست وليكن نميداند كه بسبب شير دادن او نكاح فاسد ميشود پس درين صورت نيز تعدى او ثابت نيست **ف سوال** جهل از حكم شرع در دار اسلام معتبر نيست پس چگونه جهل كبيره مذكوره درين مسئله عذر خواهد بود در حق وى **جواب** ص جهل كبيره مذكوره درين مسئله معتبر نيست **ف** بجهت دفع حكم شرعى كه آن عبارتست از وجوب ضمان بلكه جز اين نيست ص كه اعتبار نموده شده است جهل بهى دفع قصد فساد و تعدى **ف** و بعد ازان عدم وجوب ضمان بنا بر انتفاى تعديست كه علت وجوب آنست چه تعدى در صورت مذكوره يافته نشد

ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك رحمه الله يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين بخلاف اللحم لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا والله اعلم

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

قال الطلاق على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا بالمرأة ولا خلاف لاحد في الكراهة والحسن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بها ثلثا في ثلثة اطهار وقال مالك رحمه الله انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان السنة ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاظهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخر ربما

ص **مسئله ۴۲** ـ بجهت ثبوت رضاع گواهی زنان فقط معتبر نیست بلکه رضاع ثابت نمیشود مگر بگواهی دو مرد یا بگواهی یکمرد و دو زن و امام مالک رح گفته است که رضاع ثابت میشود بگواهی یکزن فقط بشرطیکه زن مذکوره عادل باشد زیراکه حرمت از حقوق شرع ست پس ثابت خواهد شد بخبر واحد چنانچه ثابت میشود حرمت در صورتیکه خرید شخصی گوشت را و خبر داد باو شخص واحد باینکه آن گوشت ذبیحه مجوسی ست و دلیل علمای ما رح اینست که ثبوت حرمت در باب نکاح منفک از زوال ملک مالک نیست ف بلکه مستلزم آنست ص و ابطال ملک ثابت نمیشود مگر بگواهی دو مرد ف یا یکمرد و دو زن ص بخلاف گوشت چه حرمت خوردن آن متحقق میشود بی آنکه ملک مالک زائل میگردد ف بلکه گاهی با وجود حرمت خوردن آن ملک آن باقی میماند ص پس حرمت گوشت امر دینی ست بنابران خبر یک معتبر ست

کتاب در بیان طلاق

ف وآن در لغت بمعنی گذاشتن ست و در شرع عبارت ست از زائل کردن نکاح یا ناقص گردانیدن علت نکاح بلفظ مخصوص ص

باب در بیان طلاق سنت ص **مسئله ۱** ـ بدانکه طلاق بر سه نوع ست یکی احسن و آن اینست که یک طلاق دهد مرد زن خود را در طهریکه دران وطی نکرده باشد ویرا و بعد ازان بگذارد آنرا تا آنزمان که عدت او منقضی گردد بجهت آنکه صحابه رض دوست میداشتند این را که زیاده از یک طلاق ندهند تا آنزمان که عدت منقضی شود و این را افضل میدانستند از اینکه سه طلاق دهد کسی زن خود را باین طور که در هر طهر طلاقی دهد و بجهت آنکه اگر کسی یک طلاق داده بگذارد تا آن زمانیکه عدت منقضی گردد پس او پشیمان نمیشود ف چه او اگر خواهد تدارک آن نماید باینطور که رجعت نماید بعد انتهای عدت ص و نیز ضرر آن کمتر ست در حق زن ف بجهت آنکه زن مذکوره محل نکاح شوهر مذکور نیز میماند بعد از گذشتن عدت و این وسعت ست در حق زن مذکوره و این وسعت نعمت ست در حق او ص و هیچ عالمی قائل نیست بکراهیت آن و دوم حسن و این نیز طلاق سنت ست و آن این ست که سه طلاق دهد شوهر زن مدخوله خود را در سه طهر و امام مالک رح گفته است که این بدعت ست و مباح نیست مگر یک طلاق زیراکه اصل در طلاق خطر و منع ست و مباح نمیشود طلاق مگر وقتی که حاجت شود بسوی آن بجهت خلاصی ف از زن ناموافق ص و آن حاجت دفع میشود بیک طلاق و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر علیه السلام فرمود با بن عمر رض که از جمله سنت این ست که منتظر طهر باشی و در هر طهر طلاقی بدهی و دوم اینکه مدار اباحت طلاق بر دلیل حاجت ست ف نه بر عین تحقق حاجت چه حاجت امر مبطن و مخفی ست ص و اقدام بر طلاق در زمانیکه رغبت جماع دران تازه میشود یعنی طهر دلیل حاجت ست و دلیل حاجت مکرر میشود پس همچنین مباح خواهد شد تکرار طلاق بنظر تکرار دلیل حاجت و بدانکه بعضی گفته اند که اولی اینست که تاخیر کند در دادن طلاق اول باینطور که طلاق دهد در آخر طهر تا تطویل عدت لازم نیاید ولیکن ظاهر این ست که طلاق دهد در اول طهر زیراکه اگر تاخیر کند در دادن طلاق پس بسا

يجامعها من قضية التطليق فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وقال الشافعي رح كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم والمشروعية لا تجامع الحظر بخلاف الطلاق في حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنياوية والاباحة للحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الثلث وهي في المفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليلها والحاجة في نفسها باقية فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الحظر لمعنى في غيره وهو ما ذكرناه وكذا ايقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت الرواية في الواحدة البائنة قال في الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة وفي رواية الزيادات انه لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها والسنة في الوقت تثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لان المراعى دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع اما زمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة في الطهر تفتر الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر والحيض خلافا لزفر وهو يقيسها على المدخول بها ولنا ان الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تقل بالحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بها تتجدد بالطهر **قال** واذا كانت المرأة لا تحيض من صغر او كبر

که جماع خواهد کرد و حال آنکه او قصد طلاق دارد پس طلاق خواهد داد بعد از جماع و این منع ست و نوع سوم طلاق بدعت ست و آن اینست که سه طلاق دهد شوهر زن خود را بیک دفعه یعنی بیک کلام یا سه طلاق متفرق دهد در یک طهر و اگر سه طلاق بدهد بیکی ازین دو طریق واقع میشود و آن سه طلاق دهنده گناهگار میشود و شافعی رح گفته است که هر سه نوع طلاق مباح ست زیرا چه طلاق تصرف مشروع ست لهذا حکم مترتب میشود بران و مشروعیت منافی حظر ست و طلاق در حالت حیض نیز حرام نیست بلکه حرام دران تطویل عدت ست نه طلاق و علمای ما رح میگویند که اصل در طلاق خطر و منع ست چه بسبب آن قطع میشود نکاح که متعلق ست بآن مصالح دینی و دنیوی و اباحت طلاق نیست مگر بجهت آنکه حاجت خلاصی ست ف از زن ناموافق ص و حاجت نیست بجهت خلاصی باینکه سه طلاق داده شود بیکدفعه و اما بسوی سه طلاق باینطور که سه طلاق دهد بتفریق در سه طهر حاجت ست بنظر دلیل آن و آنچه شافعی رح گفته است که طلاق مشروع ست و مشروعیت منافی حظر ست پس ف جواب آن ص اینست که مشروعیت طلاق فی نفسه بجهت که طلاق ازاله مملوکیت ست منافی حظر نیست بجهت معنی دیگر که عبارتست ازینکه طلاق سبب قطع نکاح ست که متعلق ست باآن مصالح دینی و دنیوی **مسئله ۲** دو طلاق دادن در یکطهر بدعت ست بنا بر وجهیکه مذکور شد ف یعنی بجهت بدعت بودن سه طلاق در یکطهر ص و اختلافست در اینکه یکطلاق بائن در یکطهر بدعت ست یا نه و محمد رح در مبسوط گفته است که هر که یک طلاق بائن داد در یک طهر ترک سنت کرد زیرا چه بسوی وصف بینونت حاجت نیست بجهت خلاصی زن ف چه بسبب گذشتن عدت خلاصی خواهد شد ص و در زیادات گفته است که آن مکروه نیست بجهت حاجت بسوی خلاصی بالفعل ف یعنی بسبب طلاق بائن خلاصی بالفعل حاصل میشود و موقوف بر گذشتن عدت نمیماند ص **مسئله ۳** بدانکه سنت در طلاق بدو وجه ست یکی باعتبار عدد و آن اینست که یکطلاق رجعی بدهد و درین سنت زن مدخوله و غیر مدخوله برابر ست و دوم باعتبار وقت و این سنت مخصوص ست در حق زن مدخوله و آن اینست که طلاق دهد زن مدخوله را در طهریکه جماع نکرده باشد با او زیرا چه معتبر دلیل حاجت ست و اقدام بر طلاق در زمانیکه رغبت جماع تازه میشود دران یعنی طهریکه خالی از جماع ست دلیل حاجت ست و اما زمان حیض پس آن زمان نفرت ست و طهریکه دران جماع کند یکبار رغبت سست میگردد و بدانکه در حق زن غیر مدخوله طهر و حیض برابر ست ف یعنی طلاق دادن در حق او در هر دو حالت خلاف سنت و مکروه نیست ص بر خلاف قول زفر رح و او زن غیر مدخوله را قیاس میکند بر زن مدخوله و علمای ما رح میگویند که رغبت جماع در حق زن غیر مدخوله همیشه تازه است و بسبب حیض کم نمیشود مادامیکه حاصل نمیشود مقصود شوهر که جماع ست و در حق زن مدخوله رغبت او تازه میشود در ایام طهر **مسئله ۴** اگر باشد زنی که حیض نمی آید او را بسبب صغر سن یا بسبب کبر سن

فاراد ان یطلقها ثلثا للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى لان الشهر فى حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائى يئسن من المحيض الى ان قال واللائى لم يحضن والاقامة فى الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء فى حقها بالشهر وهو بالحيض لا بالطهر ثم ان كان الطلاق فى اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وان كان فى وسطه فبالايام فى حق التفريق وفى حق العدة كذلك عند ابى حنيفة رح وعندهما يكمل الاول بالاخير والمتوسطان بالاهلة وهى مسئلة الاجارات **قال** ويجوز ان يطلقها ولا يفصل بين وطيها وطلاقها بزمان وقال زفر رح يفصل بينهما بشهر لقيامه مقام الحيض ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان وهو الشهر ولنا انه لا يتوهم الحبل فيها والكراهية فى ذوات الحيض باعتباره لان عنده لذلك يشتبه وجه العدة والرغبة وان كانت تفتر من الوجه الذى ذكر لكن تكثر من وجه اخر لانه يرغب فى وطى غير معلق فرارا عن مؤن الولد فكان الزمان زمان الرغبة فصار كزمان الحبل وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يؤدى الى اشتباه وجه العدة وزمان الحبل زمان الرغبة فى الوطى لكونه غير معلق او فيها لمكان ولده منها فلا يقل الرغبة بالجماع ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح لا يطلقها للسنة الا واحدة لان الاصل فى الطلاق الحظر وقد ورد الشرع

وخواهد شوهرش که سه طلاق دهد او را در وقت سنت پس طریق آن این ست که یک طلاق دهد او را و بعد از ان هرگاه بگذرد یکماه طلاق دیگر دهد آنرا و بعد از ان هرگاه بگذرد یکماه دیگر طلاق سوم دهد آنرا زیرا چه مدت یکماه در حق زن مذکوره قائم مقام حیض ست چنانچه در قرآن مجید مذکور ست که زنانیکه آئیسه اند از حیض و زنانیکه هنوز حائض نشده اند عدت آنها سه ماه است و بدانکه ماه قائم مقام حیض گردانیده شده است برای اعتبار او در حق زن مذکوره و اعتبار نیست که بحیض نه بطهر پس معلوم شد که ماه قائم مقام حیض ست نه قائم مقام حیض و طهر چه اگر قائم مقام حیض و طهر هر دو میبود بایستی که اندازه اعتبار او در زن میبود چه آنکه اکثر مدت حیض ست و بعد از ان بدانکه اگر طلاق داده باشد در اول ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه از روی هلال و اگر طلاق داده باشد در اثنای ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه بحساب روزها در حق تفریق طلاق و همچنین در حق عدت و این نزد ابی حنیفه رح ست و نزد صاحبین رح ماه دوم و ماه سوم از روی هلال شمرده میشود و تتمه ماه اول از ماه چهارم گرفته میشود و بآن کامل نموده میشود ماه اول و این اختلاف بسبب آنهاست در مسئله اجاره و بدانکه جائز ست که طلاق دهد زن مذکوره را شوهرش بعد از وطی بی آنکه فاصل باشد میان وطی و طلاق زمانه و زفر رح گفته ست باید که فصل کند میان وطی و طلاق بیکماه بجهت آنکه اینقدر زمانه قائم مقام حیض ست و بجهت آنکه بسبب جماع سست میشود رغبت جماع و باز تازه نمیشود رغبت آن مگر وقتیکه بگذرد زمانه و دلیل علمای ما رح آنست که احتمال حمل نیست در حق زن مذکوره و طلاق مکروه نیست بعد از وطی در حق زن صاحب حیض مگر باعتبار احتمال حمل زیرا چه در صورت احتمال حمل مشتبه میشود طریق عدت فانه عدت حامله بوضع حمل ست و عدت غیر حامله بحیض و انچه گفته است زفر رح که رغبت جماع بعد از جماع سست میگردد پس جواب آن این ست که رغبت جماع بعد از جماع اگرچه سست میگردد ولیکن در صورت مذکوره رغبت جماع زیاده میشود بنابر آنکه شوهر زن مذکوره راغب ست در وطی آن بنابر آنکه وطی آن موجب حمل نیست تا فرزند متولد شود و بر او مؤنت آن لازم آید پس در حق زن مذکوره هر زمان زمان رغبت جماع ست پس آن زمان مانند زمان حمل ست و طلاق دادن مر زن حامله را جائز ست بعد از جماع زیرا چه درین صورت اشتباه طریق عدت لازم نمی آید و زمان حمل زمان رغبت ست چه شوهر راغب ست در وطی زن حامله بسبب آنکه آن وطی موجب حمل نیست یا راغب ست بسوی زن حامله بسبب آنکه فرزند او از ان متولد خواهد شد پس بسبب جماع رغبت جماع در حق او کم نمیشود مسئله ۵ اگر سه طلاق دهد کسی زن حامله خود را بطور سنت پس طریق آن این ست که یکطلاق دهد آنرا و بعد از گذشتن یکماه طلاق دیگر دهد و بعد از ان هرگاه یکماه بگذرد طلاق سوم دهد آنرا و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح ست و محمد و زفر رح گفته اند که طلاق سنت در حق زن حامله همین ست که یکطلاق دهد آنرا زیرا چه اصل در طلاق منع و حظر ست وجه این نیست که در شرع آمده است که سه طلاق دهد

بالتفريق على فصول العدة والشهر في حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة طهرها ولهما ان الاباحة لعلة الحاجة والشهر دليلها كما في حق الآيسة والصغيرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة على ما عليه الجبلة السليمة فيصلح علمًا ودليلا بخلاف الممتدة طهرها لان العلم في حقها انما هو الطهر وهو مرجو فيها في كل زمان ولا يرجى مع الحبل واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لان النهي عنه لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا فلا ينعدم مشروعيته ويستحب له ان يراجعها لقوله عليه السلام لعمر مر ابنك فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع والحث على الرجعة ثم الاستحباب قول بعض المشائخ والاصح انه واجب عملا بحقيقة الامر ورفعًا للمعصية بالقدر الممكن برفع اثره وهي العدة ودفعًا لضرر تطويل العدة قال فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها قال رض وهكذا ذكر في الاصل وذكر الطحاوي رح انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة الاولى قال ابو الحسن الكرخي ما ذكره الطحاوي قول ابي حنيفة وما ذكر في الاصل قولهما ووجه المذكور في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين بحيضة والفاصل ههنا بعض الحيضة

باین طور که یک طلاق دهد و بعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق دهد و بعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق سوم دهد و زن حامله را حیض نمی آید و مدت یکماه در حق او قائم مقام حیض نیست و مدت حمل مانند یک طهر دراز ست پس نباید داد آنرا اگر یک طلاق چه سنت همین ست که در یک طهر یک طلاق باشد و ابو حنیفه و ابو یوسف رح گفته اند که اصل در طلاق اگرچه خطر ست ولیکن بسبب حاجت مباح ست و مدت یکماه دلیل حاجت ست چنانچه مدت مذکوره معتبر ست در حق زنیکه حیض نمی آید ویرا بسبب کبر سن یا صغر سن و سر آن این ست که مدت مذکوره زمان تجدید رغبت ست بنابر آنچه مقتضای طبع سلیم ست پس اقدام بر طلاق درین زمانه دلیل حاجت ست در حق حامله بخلاف زنیکه دراز باشد طهر او چه مدت یکماه در حق او دلیل حاجت نیست زیرا چه علامت حاجت در حق او طهر بعد حیض ست و این در حق او در هر وقت محتمل ست و در حق زن حامله احتمال آن نیست مسئله ٦ اگر طلاق دهد کسی زن خود را در حالت حیض طلاق واقع میشود زیرا چه طلاق در حالت حیض اگرچه منهی ست ولیکن مشروع ست بنابر آنکه نهی او بجهت ذات آن نیست بلکه بجهت این ست که طلاق در حالت حیض موجب تطویل عدت ست و این نهی را نهی تغییر میگویند و این منافی مشروعیت نیست لهذا طلاق در حالت حیض واقع میشود لیکن اگر طلاق دهد در حالت حیض پس مستحب این ست که رجعت نماید زیرا چه مرویست که ابن عمر رض طلاق داده بود زن خود را در حالت حیض پس پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را که مراجعت نماید بسوی زن مذکوره و بدانکه این حدیث دلالت میکند بر اینکه طلاق در حالت حیض واقع میشود و بر اینکه رجعت درین صورت مستحب ست و بعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که رجعت مستحب ست قول بعضی مشائخ ست و صحیح اینست که رجعت واجب ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را و امر موضوع ست برای وجوب چنانچه مقرر ست در علم اصول فقه و بجهت آنکه طلاق دادن در حالت حیض گناه است و رفع گناه بقدر امکان واجب ست و در صورت مذکوره رفع گناه برفع اثر آن که عدت است ممکن ست و بجهت آنکه تطویل مدت مضرت در حق زن پس واجب ست که رجعت نماید و بعد ازان هرگاه پاک شود از حیض و باز حائضه شود و پاک گردد پس اگر خواهد طلاق دهد آنرا درین طهر و اگر خواهد نگاهدارد آنرا قال رض چنین مذکور ست در مبسوط و طحاوی رحمه الله گفته است اگر خواهد طلاق دهد آنرا در طهری که متصل ست بحیضیکه طلاق داده بود بران و ابو الحسن کرخی رح گفته است که آنچه ذکر کرده است آنرا طحاوی رح قول ابی حنیفه رح ست و آنچه مذکور ست در مبسوط قول صاحبین رح ست و وجه آن این ست که سنت نیست که فصل نموده شود میان هر دو طلاق بحیض کامل و حیض اول ناقص ست بنابر آنکه طلاق در اثنای آن واقع شده است پس بعض ازان مقدم از طلاق گذشته

فتكمل بالثانية ولا تتجزى فتتكامل واذا تكاملت الحيضة الثانية فالطهر الذي يليه زمان السنة فامكن تطليقها على وجه السنة ووجه القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فيسن تطليقها في الطهر الذي يليه ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه وان نوى ان تقع الثلث الساعة او عند رأس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال زفر لا تصح نية الجمع لانه بدعة وهي ضد السنة ولنا انه محتمل لفظه لانه سني وقوعا من حيث ان وقوعه بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظم عند نيته وان كانت آئسة او من ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق ذوات الاقراء على ما بينا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عندنا لما قلنا بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث حيث لا تصح نية الجمع فيه لان نية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه فاذا نوى الجمع بطل تعميم الوقت فلا تصح نية الثلث

فصل ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والنائم لقوله عليه السلام

لهذا ضرور است که تکمیل آن نموده شود بحیض دوم و جائز نیست که بعضی آن اعتبار نموده شود و نه بعض پس باین ضرورت حیض دوم تمام معتبر خواهد شد و وجه قول طحاوی رح این است که هرگاه رجعت کرد پس اثر طلاق مرتفع شد بسبب رجعت پس چنان شد که گویا طلاق نداده است اورا در حیض مذکور لهذا مسنون خواهد شد که طلاق دهد اورا در طهریکه متصل حیض مذکور است **مسئله** اگر شخصے بگوید زن خود را که انت طالق ثلثا للسنة و هیچ نیت نباشد ویرا در حال آنکه زن مذکوره مدخوله اوست و هم صاحب حیض است یعنی حیض می آید اورا پس درینصورت در هر طهر یک طلاق واقع میشود زیرا چه لام در قول او للسنة بمعنی وقت است و وقت سنت برای طلاق طهر است باجماع و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا در همان ساعت واقع شود یا نیت کرده باشد که در وقت تمامی هر ماه یک طلاق واقع شود پس درین هر دو صورت واقع خواهد شد طلاق مطابق نیت او خواه زن مذکوره در وقت وقوع طلاق در حالت حیض باشد یا در حالت طهر و زفر رح گفته است که درصورت مذکوره نیت سه طلاق صحیح نیست چه آن بدعت است و بدعت ضد سنت است و علمای ما رح میگویند که لفظ مذکور احتمال سه طلاق دارد زیرا چه ایقاع سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن وقوع آن سنت است یعنی بحدیث پیغمبر علیه السلام ثابت است که اگر سه طلاق دهد کسی معا واقع میشود زیرا چه مروی است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر شخصی هزار طلاق دهد زن خود را پس آن زن بائن و جدا میشود بسبب سه طلاق و باقی رد است یعنی لغو است و هرگاه ثابت شد که دادن سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن اگر سه طلاق معا دهد کسی پس وقوع آن سنت است پس درصورت مذکوره مطلق کلام او بغیر نیت شامل نخواهد شد آنرا و اگر نیت آن کند شامل خواهد شد آنرا و اگر درصورت مذکوره زن مذکوره چنان باشد که عدت او بحساب ماه مقرر است چون زن آئسه و هیچ نیت نکرده باشد پس یک طلاق واقع میشود در همان ساعت و بعد از گذشتن یکماه واقع میشود طلاق دیگر و بعد از گذشتن ماه دیگر واقع میشود طلاق سوم زیرا چه مدت یکماه در حق او بمنزله طهر است در حق زن صاحب حیض چنانچه سابق مذکور شد و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا در همان ساعت واقع شود پس سه طلاق معا واقع میشود بنا بر وجهیکه مذکور شد و اگر درصورت مذکوره بگوید شخص مذکور بزن خود که انت طالق للسنة و لفظ ثلثا نگوید پس درینصورت نیت سه طلاق معا صحیح نیست زیرا چه نیت سه طلاق درصورت مذکوره صحیح میشود مگر باین جهت که لام در لفظ للسنة برای وقت و مفید تعمیم وقت است و از لوازم آن تعمیم چیزی است که دران وقت واقع شود یعنی طلاق پس هرگاه نیت سه طلاق که مجتمعا نمود تعمیم وقت باطل شد پس صحیح نخواهد شد نیت سه طلاق

فصل **مسئله** طلاق هر شوهر واقع میشود وقتیکه او عاقل و بالغ باشد و طلاق صبی و مجنون و خفته واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است

وكل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديما العقل والنائم عديم الاختيار وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي رح هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطائع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا آية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل وطلاق السكران واقع واختيار الكرخي والطحاوي رح انه لا يقع وهو احد قولي الشافعي رح لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حكما زجرا له حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعا للحاجة وستأتيك وجوهه في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى وطلاق الامة ثنتان

که هر طلاق جائز ست مگر طلاق صبی و مجنون و بجهت آنکه اهلیت تصرف بسبب عقل ممیز ست و صبی و مجنون را عقل ممیز نیست و خفته بمنزلهٔ صبی و مجنون است چه وی را اختیار نیست **مسئله ۲** طلاق مکره بفتح را واقع ست نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که طلاق مکره واقع نمیشود زیراچه در حالت اکراه اختیار مکره باقی نمیماند و هیچ تصرف شرعی معتبر نیست مگر با اختیار بخلاف طلاق هازل یعنی هزل گو چه او مختار ست در تکلم نمودن طلاق ف و همین سبب وقوع طلاق ست ص و علمای ما رح میگویند که مکره مذکور قصد ایقاع طلاق کرده است در منکوحه خود در حالیکه او را اهلیت دادن طلاق ست و مقتضای آن این ست که طلاق او واقع شود پس واقع خواهد شد چنانچه طلاق غیر مکره واقع میشود زیراچه علت وقوع طلاق غیر مکره حاجت وی ست و این علت یافته میشود در طلاق مکره چه او نیز محتاج ست بسوی طلاق تا او خلاص شود از چیزیکه بآن اکراه کنند پس طلاق او واقع خواهد شد مانند طلاق غیر مکره و سر آن این ست که مکره مبتلا است بدو بلا ف یکی چیزیکه بآن اکراه کرده است اکراه کننده و دوم طلاق که بران اکراه نموده است ص و او هر دو را دریافت نموده آنچه آسان ست نزد او آنرا اختیار نموده است ف یعنی طلاق ص و این دلالت میکند بر اینکه وی را قصد و اختیار باقی ست لیکن او راضی نیست باینکه حکم آن متحقق شود ف یعنی طلاق واقع شود ص و این منافی وقوع طلاق نیست مانند هازل ف یعنی اگر بطریق هزل طلاق دهد کسی طلاق او واقع میشود با وجودیکه او راضی نیست باینکه طلاق واقع شود و همچنین طلاق مکره ص **مسئله ۳** اگر طلاق دهد کسی در حالت ف مستی بسبب خمر خوردن ص مسکر ف چون خمر مثلا ص پس طلاق او واقع میشود و مختار کرخی و طحاوی رح این ست که طلاق او واقع نمیشود و این یک قول شافعی رح ست و دلیل ایشان این ست که صحت قصد بعقل تعلق دارد و عقل در حالت مستی زائل ست چنانچه زائل میشود عقل بسبب خوردن دوای مباح چون بنج ف مثلا و درین صورت طلاق واقع نمیشود و همچنین درینجا نیز ص و علمای ما رح میگویند که در صورت مذکوره عقل او زائل شده است بسبب چیزیکه آن گناه است پس عقل او باقی شمرده میشود و لهذا طلاق او واقع میشود تا او از خوردن مسکر که حرام ست باز ماند حتی اگر خمر خورد و بسبب آن صداع حادث شود و بسبب این صداع عقل او زائل گردد و در حالت او طلاق دهد پس این طلاق واقع نمیشود **مسئله ۴** طلاق گنگ واقع ست وقتیکه طلاق دهد باشارتیکه ف مفهوم و معلوم ست چه ص اشارت او ف معهود ست ص پس آن اشارت قائم مقام عبارت ست در حق گنگ برای دفع حاجت او و بدانکه بیان اقسام اشارت گنگ خواهد آمد در اخیر این کتاب انشاء الله تعالی **مسئله ۵** تمام عدد طلاق در حق کنیز دو است

حراً کان زوجها او عبداً وطلاق الحرۃ ثلث حراً کان زوجها او عبداً وقال الشافعیؒ عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله علیه السلام الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء ولان صفة المالکیة کرامةٌ والآدمیة مستدعیةٌ لها ومعنی الآدمیة فی الحر اکمل فکانت مالکیته ابلغ واکثر ولنا قوله علیه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان ولان حل المحلیة نعمة فی حقها وللرق اثر فی تنصیف النعم الا ان العقدۃ لا تتجزی فتکامل عقدتان وتاویل ما روی ان الایقاع بالرجال واذا تزوج العبد امرأۃ باذن مولاہ وطلقها وقع طلاقه ولا یقع طلاق مولاہ علی امرأته لان ملک النکاح حقُّ العبد فیکون الاسقاط الیه دون المولی

باب ایقاع الطلاق

الطلاق علی ضربین صریح وکنایة فالصریح قوله انتِ طالق ومطلقة وطلقتک فهذا یقع به الطلاق الرجعی لان هذه الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحاً وانه یعقب الرجعة بالنص ولا یفتقر الی النیة لانه صریح فیه لغلبة الاستعمال وکذا اذا نوی الابانة لانه قصد تنجیز ما علقه الشرع بانقضاء العدۃ فیرد علیه ولو نوی الطلاق عن وثاق لم یدین فی القضاء لانه خلاف الظاهر ویدین فیما بینه وبین الله تعالی لانه یحتمله ولو نوی به الطلاق عن العمل لم یدین فی القضاء ولا فیما بینه وبین الله تعالی لان الطلاق لرفع القید وهو غیر مقید بالعمل وعن ابی حنیفة رح انه یدین فیما بینه وبین الله تعالی لانه یستعمل للتخلیص ولو قال انت مطلقة بتسکین الطاء لا یکون طلاقاً الا بالنیة لانها غیر مستعملة فیه عرفاً فلم یکن صریحاً قال ولا یقع به الا واحدۃ وان نوی اکثر من ذلک وقال الشافعیؒ یقع ما نوی لانه محتمل لفظه

خواہ شوہر او آزاد باشد یا بندہ ومجموع عدد طلاق در حق زن حرہ سہ است خواہ شوہر او آزاد باشد یا بندہ وشافعیؒ گفتہ است کہ در عدد طلاق معتبر حال مرد است ف یعنی شوہر اگر آزاد است پس او مالک سہ طلاق ست اگرچہ زن او کنیز باشد واگر شوہر بندہ است پس او مالک دو طلاق ست اگرچہ زن او حرہ باشد حجت آنکہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ معتبر در طلاق حال مرد است ودر عدت حال زنان وحجت آنکہ صفت ملکیت کرامت وبزرگی است وآدمیت مستدعی آنست ومعنی آدمیت در آزاد کامل تر است پس مالکیت او ابلغ واکثر خواہد بود ودلیل علمای ما رح یکی این ست کہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ طلاق کنیز دو ہست وعدت او دو حیض ودوم ہست کہ محل حلت زن ست واین حلت در حق او نعمت ست ورق مقتضی تنصیف نعمت ست پس باید کہ طلاق کنیز یک ونیم باشد کہ نصف طلاق حرہ ست ولیکن تنصیف یک طلاق متصور نیست پس باین ضرورت طلاق کنیز دو گشت وحدیثی کہ آوردہ است امام شافعیؒ پس تاویل آن این ست کہ ایقاع طلاق از جانب مرد است مسئلہ ۶ اگر نکاح کند بندہ زنی را باذن مولای خود وطلاق دہد او را پس طلاق او واقع میشود واگر طلاق دہد مولای او بر زن بندہ پس آن طلاق واقع نمیشود زیراچہ ملک نکاح حق آن بندہ است پس بسوی وی مفوض ست اسقاط آن نہ بسوی خواجہ او واللہ اعلم

باب در بیان ایقاع طلاق مسئلہ ۱- بدانکہ طلاق بر دو نوع ست یکی صریح ودوم کنایت پس صریح آنست کہ بگوید انت طالق ومطلقة یعنی بر تو طلاق ست یا بگوید کہ طلقتک یعنی طلاق دادم ترا پس باین الفاظ واقع میشود طلاق رجعی ف یعنی بعد از آن اگر رجعت نماید شوہر بسوی زن در عدت جائز ست حجت زیراچہ این الفاظ استعمال کردہ میشود در معنی طلاق پس این الفاظ طلاق صریح ست ودر نص آمدہ است کہ بعد از طلاق صریح رجعت جائز ست ودر واقع شدن طلاق باین الفاظ نیت شرط نیست زیراچہ این الفاظ صریح ست در طلاق بسبب آنکہ غالب استعمال آن در طلاق ست وبدانکہ بالفاظ مذکورہ طلاق رجعی واقع میشود اگرچہ ارادہ کند بآن طلاق بائن را زیراچہ او ارادہ کردہ تعجیل چیزی را کہ شارع آنرا موقوف داشتہ است بر گذشتن عدت پس آن ارادہ منظور ومعتبر نیست واگر ارادہ کند طلاق از قید ف یعنی خلاصی از قید حس پس درین صورت قول وی نزد قاضی مقبول نیست زیراچہ خلاف ظاہر ست ولیکن نزد خدا تعالی مقبول ست زیراچہ ارادہ کردہ از لفظ معنی را کہ آن لفظ احتمال آن دارد وبخلاف آنکہ ارادہ کند طلاق از عمل کہ پس این معتبر ومقبول نیست اصلا نہ نزد قاضی ونہ نزد خدا تعالی زیراچہ لفظ طلاق بمعنی رفع قید ست وآن مقید بعمل نیست ومروی ست از ابی حنیفہ رح کہ این نیت عند اللہ معتبر ست زیراچہ لفظ طلاق مستعمل ست بمعنی مطلق خلاص کردن خواہ از قید خواہ از عمل مسئلہ ۲- اگر بگوید کسی بزن خود انت مطلقة بسکون طا طلاق واقع نمیشود مگر آنکہ نیت طلاق کند زیراچہ لفظ مذکور مستعمل نیست در طلاق از روی عرف پس لفظ مذکور صریح نیست در معنی طلاق وبدانکہ بالفاظ مذکورہ کہ طلاق صریح است واقع نمیشود مگر یک طلاق اگرچہ نیت زیادہ کند وشافعی رح گفتہ است کہ ہرچہ نیت کند بآن واقع میشود زیراچہ الفاظ مذکورہ محتمل طلاق است

فان ذكر الطالق ذكر الطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولهذا يصح قران العدد به فيكون نصبا على التفسير ولنا انه نعت فرد حتى قيل للمثنى طالقان وللثلث طوالق فلا يحتمل العدد لانه ضده وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق والعدد الذي يقترن به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلثا كقولك

اعطيته جزيلا اي اعطاء جزيلا ولو قال انت الطلاق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا فان لم تكن له نية او نوى واحدة او ثنتين فهي واحدة رجعية وان نوى ثلثا فثلث ووقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر لانه لو ذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر المصدر معه وانه يزيده وكادة اولى واما وقوعه باللفظة الاولى فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلى هذا لو قال انت طلاق يقع الطلاق به ايضا ولا يحتاج فيه الى النية ويكون رجعيا لما بينا انه صريح الطلاق لغلبة الاستعمال فيه وتصح نية الثلث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم جنس فيعتبر بسائر اسماء الاجناس فيتناول الادنى مع احتمال الكل ولا تصح نية الثنتين فيها خلافا لزفر هو يقول ان الثنتين بعض الثلث فلما صحت نية الثلث صحت نية بعضها ضرورة ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية اما الثنتان في حق الحرة عدد واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى

التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او الجنسية والمثنى بمعزل منهما ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى يصدق لان كل واحد منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها واذا اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف

چه از روی لغت ذکر طالق که اسم فاعل است از طلاق ذکر طلاق نیست چنانکه ذکر عالم ذکر علم است و ازینجهت صحیح است ذکر عدد با الفاظ مذکوره مثلا گفته میشود انت طالق ثلثا یا انت مطلقة ثلثا و عدد مذکور منصوب میشود بسبب آنکه تفسیر است برای طلاقیکه مذکور است در ضمن الفاظ مذکوره و دلیل علمای ما این است که الفاظ مذکوره نعت واحد است حتی که برای دو طالقان و برای سه طوالق گفته میشود پس آن نعت واحد محتمل عدد نخواهد بود زیرا چه واحد ضد عدد است و در ضمن لفظ طالق طلاقیکه مذکور میشود صفت زن است نه صفت طلاقیکه بمعنی تطلیق است و عددیکه مذکور میشود بعد لفظ طالق آن نعت است برای مصدر محذوف یعنی انت طالق طلاقا ثلثا چنانچه میگویند اعطیته جزیلا ای عطاء جزیلا مسئله ۳ - اگر بگوید کسی بزن خود که انت الطلاق یا انت طالق الطلاق یا انت طالق طلاقا پس اگر هیچ نیت نباشد و یا نیت یک طلاق یا دو طلاق کند پس درین صورتها یک طلاق رجعی واقع میشود و اگر نیت سه طلاق کند پس سه طلاق واقع میشود بدانکه وقوع طلاق بلفظ دوم و سوم ظاهر است زیرا چه اگر بگوید انت طالق فقط طلاق واقع میشود پس هرگاه ذکر کرد با آن یک لفظ زیاده که مصدر است بطریق تاکید پس طلاق بطریق اولی واقع خواهد شد و اما وقوع طلاق بلفظ اول پس بجهت آنست ف که مراد از لفظ طلاق معنی طالق است ص چه لفظ طلاق بمعنی طالق مستعمل است چنانچه میگویند که رجل عدل ای عادل پس لفظ انت الطلاق بمنزله انت طالق است و بنا بر آنچه مذکور شد اگر بگوید انت طلاق پس طلاق واقع میشود نیز و بدانکه درین صورتها احتیاج بسوی نیت نیست و طلاق رجعی واقع میشود چه این الفاظ صریح است در معنی طلاق بسبب غلبه استعمال و بدانکه در صورتهای مذکوره اگر نیت سه طلاق کند صحیح است زیرا چه لفظ طلاق که مصدر است احتمال عموم و کثرت دارد بجهت آنکه اسم جنس است پس بقیاس دیگر اسمای اجناس مع احتمال کل شامل خواهد بود ادنی مرتبه جمع را و اگر نیت دو طلاق کند صحیح نیست بخلاف قول زفر ره چه او رح میگوید که دو طلاق بعض سه طلاق است و هرگاه نیت سه طلاق صحیح شد پس ضرورةً نیت بعض از آن سه صحیح خواهد بود و دلیل علمای ما این است که نیت سه طلاق صحیح نمیشود مگر بجهت آنکه لفظ مذکور جنس است حتی که اگر زنیکه باو طلاق داده شده است کنیز باشد نیت دو طلاق صحیح میشود باعتبار معنی جنسیت ف چه دو طلاق در حق کنیز کل طلاق است ص و در حق زن آزاد عدد است و اسم جنس محتمل عدد نمیشود و سر آن این است که معنی توحد در لفظ واحد مرعی است پس آن یا لفظ مفرد میشود یا باسم جنس و تثنیه آنچنان نیست مسئله ۴ اگر شخصی بگوید بزن خود که انت طالق الطلاق و بگوید که مراد من از انت طالق یک طلاق است و از لفظ الطلاق طلاق دیگر پس قول او مقبول است زیرا چه هر واحد از دو لفظ مذکور صلاحیت این دارد که ایقاع طلاق از آن مراد باشد پس دو طلاق رجعی واقع خواهد شد وقتیکه زن مذکوره مدخوله و وطی شده مسئله ۵ اگر شخصی اضافت طلاق کند بسوی جمیع اجزای زن باین طور که گوید انت طالق درینصورت طلاق واقع میشود زیرا چه او اضافت طلاق کرده است

الى محلها وذلك مثل ان يقول انت طالق لان التاء ضمير المرأة او يقول رقبتك طالق او عنقك طالق او روحك طالق او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك لانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر وكذا غيرهما قال الله تعالى فتحرير رقبة وقال فظلت اعناقهم وقال عليه السلام لعن الله الفروج على السروج ويقال فلان رأس القوم ووجه العرب وهلك روحه بمعنى نفسه ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر وكذلك ان طلق جزءا شائعا مثل ان يقول نصفك او ثلثك طالق لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن لهما انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على القلب ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضافه الى ريقها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه ينبئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع لانه محل للنكاح عندنا حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا للطلاق واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن جميع البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل

بسوی محل طلاق ف که زن ست ص چه مراد از کلمه انت ذات زنست ف و جمیع اجزای آن ص و همچنین ست حکم وقتیکه اضافت کند بسوی عضوی که تعبیر کرده میشود بآن از جمیع بدن باینطور که بگوید که رقبه تو طالق ست یا عنق تو طالق ست ف یعنی گردن تو طالقست ص یا روح تو طالقست یا بدن تو طالق ست یا جسد تو طالقست یا فرج تو طالق ست یا راس تو طالق ست یا وجه تو طالق ست چه باین الفاظ تعبیر کرده میشود از جمیع بدن اما تعبیر جمیع بدن بلفظ جسد و بدن ظاهر ست و همچنین تعبیر جمیع بدن بالفاظ باقی در محاوره و در حدیث و قرآن آمده ست و بدانکه همچنین ست لفظ دم ف یعنی خون ص در یک روایت و همچنین طلاق میشود وقتیکه اضافت آن نماید بسوی جزء شائع چون نصف مثلا باینطور که بگوید که نصف تو طالق ست یا ثلث تو زیرا چه جزء شائع محل جمیع تصرفات ست چون بیع و غیره پس همچنین محل طلاق خواهد بود و لیکن محل طلاق که زنست قابل تجزی نیست در حق طلاق پس ثابت خواهد شد طلاق در جمیع آن ف نه اینکه نصف مطلقه خواهد شد و نصف آن منکوحه خواهد ماند ص

مسئله ۶ - اگر بگوید که دست تو یا پای تو طالق ست طلاق واقع نمیشود و زفر و شافعی رح گفته اند که طلاق واقع میشود و همچنین اختلاف ست در صورتیکه اضافت طلاق کند بسوی هر جزء معین که تعبیر کرده نمیشود بآن از جمیع بدن ف چون گوش و بینی و غیره ص و دلیل زفر و شافعی رح این ست که جزء مذکور با استمتاع حلال ست بعقد نکاح ف چون بوسه و مس ص و چیزیکه چنین ست پس آن چیز محل حکم نکاح ست پس آن محل طلاق نیز خواهد بود و هرگاه آن جزء محل طلاق ست پس طلاق ثابت خواهد شد دران بسبب اضافت طلاق بسوی آن و بعد ازان سرایت خواهد کرد آن طلاق بسوی جمیع اجزا چنانچه در صورتیکه اضافت طلاق نماید بسوی جزء شائع چون نصف و غیره و بخلاف آنکه اگر اضافت نکاح کند بسوی جزء معین چون دست و پا چه درین صورت نکاح صحیح نیست زیرا چه درین صورت متصور نیست که حلت ثابت شود دران جزء معین بنابر نکاح و بعد ازان سرایت کند آن حل بسوی جمیع بدن بجهت آنکه حرمت که در جمیع اجزای باقی ثابت ست غالب میشود بر حلتیکه در آن جزء معین ست و در صورت طلاق امر بر عکس این ست و دلیل علمای ما رح این ست که جزء معین چون دست مثلا محل طلاق نیست پس اضافت طلاق بسوی آن لغو خواهد شد چنانچه اضافت طلاق بسوی آب دهن و ناخن لغوست و سر آن این ست که محل طلاق چیزیست که دران قید باشد چه طلاق دلالت میکند بر رفع قید و در دست قید نیست لهذا صحیح نیست اضافت نکاح بسوی آن بخلاف جزء شایع چه آن محل نکاح ست نزد علمای ما حنفیه حتی که صحیح ست اضافت نکاح بسوی آن پس همچنین جزء شائع محل طلاق خواهد بود و بدانکه اختلاف ست در صورتیکه اضافت طلاق کند کسی بسوی شکم و پشت و ظاهر این ست که درین صورت طلاق واقع نمیشود زیرا چه به پشت و شکم تعبیر کرده نمیشود از جمیع بدن

مسئله ۷ - اگر شخصی نصف طلاق بزن خود داد مثلا پس یک طلاق واقع میشود زیرا چه طلاق قابل تجزی نیست و ذکر بعض اجزای چیزیکه قابل تجزی نباشد بمنزله ذکر تمام آن ست

ولكن الجواب في كل جزء سماه لما بينا ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين فهي طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة انصاف تكون ثلث تطليقات ضرورة ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسها فيصير ثلثا ولو قال انت طالق من واحدة

الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين فهي واحدة وان قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا في الاولى هي ثنتان وفي الثانية ثلث وقال زفر رح في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية تقع واحدة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي من درهم الى مائة ولابي حنيفة رح ان المراد به الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه وارادة الكل فيما طريقه طريق الاباحة كما ذكرا والاصل في الطلاق هو الحظر ثم الغاية الاولى لا بد ان تكون موجودة ليترتب عليها الثانية ووجودها بوقوعها بخلاف البيع لان الغاية فيه موجودة قبل البيع ولو نوى واحدة يدين ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه

و بدانکه ربع طلاق وخمس آن وغیره مانند نصف طلاق ست درانچه مذکور شد بنابر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۸**۔ اگر شخصے بگوید بزن خود که بر تو سه نصف دو طلاق است پس سه طلاق واقع میشود زیراچه نصف دو طلاق یک طلاق است پس هرگاه سه نصف جمع کرده شود سه طلاق ضرورة واقع خواهد شد واگر بگوید که بر تو سه نصف یک طلاق است پس بعضی گفته اند که دو طلاق واقع میشود چه آن یک ونیم طلاق است پس دو طلاق کامل خواهد شد وبعضے گفته اند که سه طلاق واقع خواهد شد زیراچه هر نصف طلاق یک طلاق کامل میشود پس سه نصف سه طلاق خواهد شد **مسئله ۹** اگر شخصے بگوید زن خود را که بر تو طلاق است از یک طلاق تا دو طلاق یا بگوید که از ما بین یک طلاق تا دو طلاق پس درینصورت یک طلاق واقع میشود واگر بگوید که از یک طلاق تا سه طلاق یا بگوید ما بین یکطلاق تا سه طلاق پس دو طلاق واقع میشود واین نزد ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که درصورت اول دو طلاق واقع میشود ودرصورت دوم سه طلاق وزفر رح گفته است که درصورت اول اصلا طلاق واقع نمی شود ودر صورت دوم یک طلاق واقع میشود وهمین مطابق قیاس است زیراچه غایت تحت مغیا داخل نمیشود چنانچه اگر بگوید کسے که فروختم ازین دیوار تا آن دیوار هیچ یکے ازین دیوارها در بیع داخل نمی شود ووجه قول صاحبین رح که استحسان است این است که از مثل این کلام که مذکور شد کل مراد میشود در عرف چنانچه اگر بگوید کسی بکسے که بگیر از مال من از یک درهم تا صد درهم تمام در کل مراد میشود ودلیل ابی حنیفه رح این است که از مثل این کلام در عرف زیاده از کم وکم از زیاده مراد میشود زیراچه اهل محاوره میگویند که سن من از شصت تا هفتاد است یا مابین شصت تا هفتاد است ومراد آنها همان است که گفته شد وجواب از دلیل صاحبین رح این است که اراده کل در ان چیز است که طریق آن اباحت ست چنانچه در مثالیکه آورده اند آن را صاحبین رح واما طلاق پس اصل در ان حرمت ومنع است وجواب از دلیل زفر رح این است که ضرور است که غایت اول موجود باشد تا غایت دوم بران مترتب گردد ودرصورت مذکوره غایت اول که طلاق است موجود نمی شود مگر باین طور که آن طلاق واقع شود پس باین ضرورت واقع خواهد شد بخلاف مسئله بیع که نظیر آورده است آن را زفر رح چه دران هردو غایت که عبارت است از هردو دیوار موجود ست بیشتر از بیع وبدانکه درصورت مذکوره اگر اراده یک طلاق نماید صحیح است عند الله زیراچه اراده کرده است انچه احتمال آن است از کلام مذکور واما نزد قاضی قبول نیست زیراچه آن

خلاف الظاهر ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب ولم تكن له نية فهي واحدة وقال زفر رح تقع ثنتان لعرف الحساب وهو قول حسن بن زياد رح ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وتكثير اجزاء التطليقة لا يوجب تعددها فان نوى واحدة وثنتين فهي ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع الى المظروف ولو كانت غير مدخول بها يقع واحدة كما في قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة في تأتي بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي ولو نوى الظرف يقع واحدة لان الطلاق لا يصلح ظرفا فيلغو ذكر الثاني ولو قال اثنتين في اثنتين ونوى الضرب والحساب فهي ثنتان وعند زفر رح ثلث لان قضيته ان يكون اربعا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وعندنا الاعتبار للمذكور الاول على ما بيناه ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة يملك الرجعة وقال زفر رح هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنا لا بل وصفه بالقصر لانه متى وقع وقع في الاماكن كلها ولو قال انت طالق بمكة او في مكة فهي طالق في الحال في كل البلاد وكذلك لو قال انت طالق في الدار لان الطلاق لا يتخصص بمكان دون مكان وان عنى به اذا اتيت مكة يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى الاضمار

خلاف ظاہر ہست **مسئلہ ۱۰**۔ اگر بگوید کسی بزن خود کہ انت طالق واحدة في ثنتين یعنے بر تو طلاق ہست یک در دو و معنے ضرب از ان ارادہ کند یا ہیچ نیت نکند پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفتہ ہست کہ دو طلاق واقع میشود چہ ہمین معنے مراد ہست از عبارت مذکورہ در عرف اہل حساب و ہمین مختار حسن بن زیاد رح ہست و دلیل علمای ما رح این ہست کہ از عمل ضرب تکثیر اجزا میشود نہ زیادتی مضروب و تکثیر اجزای طلاق موجب تعدد طلاق نیست و اگر از عبارت مذکورہ ارادہ کند یک طلاق و دو طلاق را پس سہ طلاق واقع میشود و ارادہ این معنے از عبارت مذکورہ صحیح است چہ عبارت مذکورہ احتمال آن دارد بنا بر آنکہ از کلمہ فی معنے واو گرفتن جائز ہست و درینصورت اگر زن مذکورہ غیر مدخولہ باشد یک طلاق واقع میشود چنانچہ درصورتیکہ بگوید بزن غیر مدخولہ انت طالق واحدة وثنتين و اگر در عبارت مذکورہ از کلمہ فی معنے مع ارادہ کند سہ طلاق واقع میشود اگرچہ زن مذکورہ غیر مدخولہ باشد و ارادہ این معنے صحیح ست چہ کلمہ فی بمعنے مع آمدہ است چہ فرمودہ است خدای تعالی فَادْخُلِي فِي عِبَادِي یعنے داخل شو مع بندگان من و اگر از کلمہ فی معنے ظرفی ارادہ کند یک طلاق واقع میشود زیرا چہ طلاق قابل این نیست کہ ظرف شود پس لغو خواہد شد ذکر کلمہ فی ثنتین و این قول شافعی است رح و اگر بگوید کہ انت طالق ثنتين في ثنتين و معنے ضرب ارادہ کند پس دو طلاق واقع میشود و نزد زفر رح سہ طلاق میشود زیرا چہ مقتضای عبارت مذکورہ بنا بر معنے ضرب چہار طلاق است پس سہ طلاق واقع خواہد شد چہ زیادہ بر سہ طلاق جائز نیست و نزد علمای ما رح کلمہ ثنتین کہ اول مذکور است معتبر است چنانچہ بالا مذکور شد **مسئلہ ۱۱**۔ اگر بگوید کسی بزن خود کہ بر تو طلاق است ازینجا تا بشام پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفتہ است کہ یک طلاق بائن واقع میشود زیرا چہ ہرگاہ وصف طلاق مذکور نمود بدرازی پس گویا گفت کہ بر تو طلاق دراز ہست و اگر چنین بگوید طلاق بائن واقع میشود پس ہمچنین درینجا نیز و علمای ما رح میگویند کہ طلاق مذکور را بدرازی وصف نکردہ است بلکہ بکوتاہی زیرا چہ طلاق ہرگاہ واقع شود در یک مکان پس آن در جمیع مکان واقع شود **مسئلہ ۱۲**۔ اگر بگوید کسے بزن خود کہ بر تو طلاق است بمکہ یا در مکہ پس بر آن زن طلاق واقع میشود فی الحال در جمیع بلاد و ہمچنین است اگر بگوید کہ بر تو طلاق است درین سرای زیرا چہ طلاق مختص نیست بہیچ مکان و اگر ارادہ کند از کلام مذکور کہ ہرگاہ بیائی تو در مکہ بر تو طلاق است پس این صحیح است عند اللہ و نزد قاضی مقبول نیست زیرا چہ او در کلام خود تقدیر آمدن او بمکہ نمودہ است

وهو خلاف الظاهر ولو قال انت طالق اذا دخلتِ مكة لم تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول ولو قال فی دخولك الدار يتعلق بالفعل لمقارنة بين الشرط والظرف فحمل عليه عند تعذر الظرفية **فصل** فی اضافة الطلاق الى الزمان ولو قال انت طالق غدًا وقع عليها الطلاق بطلوع الفجر لانه وصفها بالطلاق فی جميع الغد وذلك بوقوعه فی اول جزء منه ولو نوى به اٰخر النهار صدق ديانة لا قضاء لانه نوى التخصيص فی العموم وهو يحتمله وكان مخالفًا للظاهر ولو قال انت طالق اليوم غدًا او غدًا اليوم فانه يؤخذ باول الوقتين الذی تفوه به فيقع فی الاول فی اليوم وفی الثانی فی الغد لانه لما قال اليوم كان تنجيزًا والمنجز لا يحتمل الاضافة ولو قال غدًا كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثانی فی الفصلين ولو قال انت طالق فی غد وقال نويت اٰخر النهار دين فی القضاء عند ابی حنيفة رح وقالا لا يدين فی القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق فی جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدًا على ما بينا ولهذا يقع فی اول جزء منه عند عدم النية وهذا لان حذف فی واثباته سواء لانه ظرف فی الحالين ولابی حنيفة رح انه نوى حقيقة كلامه لان كلمة فی للظرف والظرفية لا تقتضی الاستيعاب

وآن خلاف ظاہر است ف۔ وہمچنین است حکم اگر اراده کند از قول خود برتو طلاق است درین سرای برتو طلاق است اگر داخل شوی تو درین سرای ص مسئلہ ۳۱۔ اگر بگوید کسی بزن خود کہ برتو طلاق است وقتیکہ داخل شوی تو در مکہ پس برآن زن طلاق نمی شود مگر وقتیکہ داخل شود آن زن در مکہ زیراچہ او معلق کرده است طلاق را بر داخل شدن آن زن در مکہ واگر بگوید کہ انت طالق فی دخولك الدار پس این بمعنی انت طالق ان دخلت الدار است زیراچہ ظرف بمعنی شرط می آید وچون ظرفیت متعذر است درین صورت پس بر معنی شرط حمل نموده خواہد شد والله اعلم بالصواب

فصل ۔ دربیان اضافت طلاق بسوی زمان مسئلہ ۱۔ اگر بگوید شخصے بزن خود کہ انت طالق اليوم غدًا یعنے طلاق است برتو امروز فردا یا بگوید کہ انت طالق غدًا اليوم یعنے برتو طلاق ست فردا امروز پس واقع میشود طلاق درصورت اول از اول وقت امروز ودر صورت دوم واقع میشود طلاق از اول وقت فردا ولفظ دوم ہر دو صورت لغو است زیراچہ ہرگاه او گفت اليوم واقع خواہد شد امروز بالفعل پس موقوف بر فردا نخواہد ماند وہمچنین ہرگاه اول گفت غدا پس طلاق موقوف خواہد ماند بر فردا پس امروز بالفعل واقع نخواہد شد پس لفظ دوم در ہر صورت لغو خواہد شد مسئلہ ۲۔ اگر بگوید کسی بزن خود کہ برتو طلاق است فردا پس این طلاق واقع میشود وقتیکہ طلوع شود فجر روز فردا زیراچہ او وصف کرد زن خود را بطلاق در تمامی فردا وآن حاصل میشود بواقع شدن طلاق دراول جزو فردا واگر اراده کند از لفظ فردا آخر فردا پس صحیح است عند الله ونزد قاضی مقبول نیست زیراچہ او نیت تخصیص کرد در عام وعام محتمل خاص میشود ولیکن این خلاف ظاہر ست واگر بگوید کہ برتو طلاق است در فردا وبگوید کہ مراد از آن آخر روز فرداست پس قول او مقبول است نزد قاضی واین نزد ابی حنیفہ رح ست وصاحبین گفتہ اند کہ قول او نزد قاضی مقبول نیست وعند الله مقبول است زیراچہ لفظ فردا ودر فردا برابر است چہ لفظ فردا در ہر دو صورت ظرف است لہذا از لفظ در فردا طلاق واقع میشود در اول جزو از اجزاے روز فردا وقتیکہ ہیچ نیت نباشد ودر باره دلیل ابی حنیفہ رح آنست کہ آن کس اراده کرد معنی حقیقی را از کلام خود زیراچہ کلمہ در براے ظرف ست وظرفیت مقتضی استیعاب نیست

وتعین الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذا عین اخر النهار کان التعین القصدی اولی بالاعتبار من الضروری بخلاف قوله غدا لانه یقتضی الاستیعاب حیث وصفها بهذه الصفة مضافا الی جمیع الغد نظیره اذا قال والله لاصومن عمری ونظیر الاول والله لاصومن فی عمری وعلی هذا الدهر وفی الدهر ولو قال انت طالق امس وقد تزوجها الیوم لم یقع شیء لانه اسنده الی حالة معهودة منافیة لمالکیة الطلاق فیلغو کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه یمکن تصحیحه اخبارا عن عدم النکاح او عن کونها مطلقة بتطلیق غیره من الازواج ولو تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الی حالة منافیة ولا یمکن تصحیحه اخبارا ایضا فکان انشاء والانشاء فی الماضی انشاء فی الحال فیقع الساعة ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجک لم یقع شیء لانه اسنده الی حالة منافیة فصار کما اذا قال طلقتک وانا صبی او نائم او یصح اخبارا علی ما ذکرنا ولو قال انت طالق ما لم اطلقک او متی لم اطلقک او متی ما لم اطلقک وسکت طلقت لانه اضاف الطلاق الی زمان خال عن التطلیق وقد وجد حیث سکت وهذا لان کلمة متی ومتی ما صریح فی الوقت لانهما من ظروف الزمان وکذا کلمة ما فی الوقت

ودر صورت مذکوره طلاق واقع میشود در جزو اول از اجزای روز فردا وقتیکه نیت نکند بجهت آنکه جزو اول در نیصورت معین است بالضرورة بسبب چیز مزاحم آن نیست وهرگاه این تعین ضروری معتبر شده است پس اگر معین کند متکلم آخر روز را این تعیین قصدی بطریق اولی معتبر خواهد شد بخلاف آنکه اگر بگوید که بر تو طلاق است فردا ولفظ در نگوید پس چه در نیصورت اگر اراده کند آخر روز فردا نزد قاضی مقبول نیست زیرا چه لفظ فردا بدون لفظ در موجب آنست که زن مذکوره موصوف بطلاق باشد در جمیع روز فردا واین حاصل نمیشود مگر باینطور که طلاق واقع شود در اول روز فردا پس اراده آخر روز فردا در نیصورت خلاف ظاهر است لهذا نزد قاضی مقبول نخواهد شد ونظیر آن این است که وقتیکه بگوید کسی بسبیل نذر والله لاصومن عمری یعنی قسم بخدا که هر آئینه روزه خواهم داشت عمر خود ونظیر اول این است که بگوید والله لاصومن فی عمری وهمچنین الدهر وفی الدهر یعنی در صورت عدم ذکر لفظ در استیعاب ضرور است ودر صورت ذکر آن استیعاب ضرور نیست **مسئله ۳**۔ اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است دیروز حال آنکه نکاح کرده است آنرا امروز پس در نیصورت طلاق واقع نمی شود اصلا زیرا چه شوهر مذکور اضافت طلاق کرد بسوی وقتیکه او دران وقت مالک نیست پس طلاق مذکور لغو خواهد شد چنانچه اگر بگوید بزن خود که بر تو طلاق است پیش از آنکه من مخلوق باشم وبجهت آنکه ممکن است که کلام آنکس اخبار شود از عدم نکاح یا از آنکه زن مذکوره مطلقه است به تطلیق کسی از ازواج دیگر ودر نیصورت اگر نکاح کرده باشد زن مذکوره را پیش از دیروز پس طلاق مذکور واقع میشود وقتیکه تکلم بطلاق کرد زیرا چه اگر انشاء طلاق کند کسی در زمان ماضی پس آن انشاء فی الحال میشود لهذا طلاق واقع خواهد شد در حال چه کلام مذکور انشاء است وخبر نیست چه او طلاق نداده بود دیروز تا از آن خبر دهد واضافت طلاق نکرده است بسوی حالیکه منافی طلاق باشد حتی که لغو شود **مسئله ۴**۔ اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است پیش از نکاح تو با من طلاق واقع نمیشود زیرا چه اضافت طلاق کرد بسوی حالتیکه منافی طلاق است چنانچه اگر بگوید که بر تو طلاق است در حالیکه من صبی ام یا در خوابم یا گفته خواهد شد که کلام آنکس اخبار است از عدم نکاح یا از آنکه زن مذکوره مطلقه است به تطلیق کسی از ازواج دیگر چنانچه بالا گذشت **مسئله ۵**۔ اگر گفت کسی بزن خود که انت طالق ما لم اطلقک یعنی بر تو طلاق است مادامیکه طلاق ندهم ترا یا بگوید که انت طالق متی لم اطلقک ومتی ما لم اطلقک وخاموش ماند پس طلاق واقع میشود در زن مذکوره زیرا چه اضافت طلاق کرد بسوی زمانی که خالی از طلاق است وآن زمان یافته شد وقتیکه خاموش ماند وسر آن این است که کلمه متی ومتی ما از ظروف زمان است وهمچنین کلمه ما برای وقت است

قال الله تعالى ما دمت حيا اى وقت الحيوة ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت لان العدم لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة وهو الشرط كما فى قوله ان لم آت البصرة وموتها بمنزلة موته هو الصحيح ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى يموت عند ابى حنيفة رح وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذا للوقت قال الله تعالى اذا الشمس كورت وقال قائلهم شعر واذا تكون كريهة أدعى لها ٭ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ٭ فصار بمنزلة متى ومتى ما ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام من المجلس كما فى قوله متى شئت ولابى حنيفة رح انه يستعمل فى الشرط ايضا قال قائلهم شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ٭ واذا تصبك خصاصة فتجمل ٭ فان اريد به الشرط لم تطلق فى الحال وان اريد به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسئلة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه للشرط يخرج والامر صار فى يدها فلا يخرج بالشك والاحتمال وهذا الخلاف فيما اذا لم تكن له نية اما اذا نوى الوقت يقع فى الحال ولو نوى الشرط يقع فى آخر العمر لان اللفظ يحتملهما ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهى طالق بهذه التطليقة معناه قال ذلك موصولا به والقياس ان يقع المضاف

چنانچه خدايتعالى فرموده است ما دمت حيا اى وقت حيات مسئله ۶۔ اگر گويد كسى بزن خود كه بر تو طلاق است اگر طلاق ندهم ترا پس طلاق واقع نميشود تا آن زمان كه قريب بمرگ رسد آنكس زيراچه عدم طلاق متحقق نميشود مگر وقتيكه مايوس شود از زندگى و در صورت مذكوره همين شرط است وموت زن بمنزله موت مرد است و همين صحيح است مسئله ۷۔ اگر گويد شوهر بزن خود انت طالق اذا لم اطلقك يا اذا ما لم اطلقك پس زن مذكوره مطلقه نميشود تا آن زمان كه بميرد يكى از زن وشوى نزد ابى حنيفه رح وگفته اند صاحبين رح كه مطلقه ميشود وقتيكه خاموش ماند شوهر مذكور زيراچه لفظ اذا موضوع است براى معنى وقت چنانكه خدايتعالى فرموده است اذا الشمس كورت يعنى وقتيكه آفتاب بى نور كرده شود وشاعرى گفته است ؎ در وقت سختى جنگ ما را طلب نمايند ٭ و وقتيكه حيس سازند دعوت رسد بجندب ف وحيس طعامى است ساخته از خرما و روغن و ماست وجندب نام مردى معروف ص پس مانند لفظ متى ومتى ماست و ازين جهت اگر بگويد بزن خود انت طالق اذا شئت اختيار طلاق از دست زن مذكوره بمبرود بسبب قيام از مجلس چنانكه اگر بگويد انت طالق متى شئت اختيار طلاق از دست ميرود و دليل ابى حنيفه رح اين است كه لفظ اذا موضوع است براى معنى وقت ومستعمل است در معنى شرط چنانكه شاعرى گفته است ؎ تا دارد ترا غنى حق اندر غنا بسر بر ٭ در يابدت اگر فقر بيگداخته خور ٭ پس اگر معنى شرط مراد باشد از ان طلاق واقع نميشود فى الحال واگر معنى وقت مراد باشد طلاق واقع ميشود فى الحال پس در واقع شدن طلاق شك واقع خواهد شد پس طلاق واقع نخواهد شد بسبب شك بخلاف مسئله مشيئت كه نظير آورده اند آنرا صاحبين رح زيراچه دران صورت كلمه اذا اگر براى وقت شود اختيار طلاق از دست زن نخواهد رفت وباعتبار آنكه براى شرط است خواهد رفت ليكن اختيار بدست زن شده است پس بسبب شك اختيار مذكور بدر نخواهد رفت حاصل آنكه در صورت طلاق شك در وقوع آن است و در صورت مشيت شك در خروج است از دست زن وبدانكه اختلاف مذكور وقتيست كه شوهر مذكور هيچ نيت نكرده باشد از عبارت مذكوره واما اگر نيت وقت كرده باشد پس طلاق واقع ميشود فى الحال واگر نيت شرط كرده باشد پس واقع ميشود در آخر عمر زيراچه لفظ مذكور احتمال هر دو معنى دارد مسئله ۸۔ اگر گويد كسى بزن خود كه بر تو طلاق است مادامى كه طلاق ندهم ترا بر تو طلاق است پس زن مذكوره مطلقه ميشود بسبب تطليق آخر يعنى بر تو طلاق است كه گفته بسبب آن مطلقه ميشود واين وقتيست كه لفظ بر تو طلاق است كه در آخر است موصول باشد از كلام اول ليكن از روى استحسان است وقياس اين است كه واقع شود طلاق اول نيز يعنى بر تو طلاق است مادامى كه طلاق ندهم ترا

فيقعان ان كانت مدخولا بها وهو قول زفر رح لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان البر مستثنى عن اليمين بدلالة الحال لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقيق البر الا ان يجعل هذا القدر مستثنى واصله من حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته واخواته على ما يأتيك في الايمان ان شاء الله تعالى ومن قال لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض النهار فيحمل عليه اذا قرن بفعل يمتد كالصوم والامر باليد لانه يراد به المعيار وهذا اليق به ويذكر ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت فيحمل عليه اذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه والليل لا يتناول الا السواد والنهار لا يتناول الا البياض خاصة وهو اللغة

فصل ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشيء وان نوى طلاقا ولو قال انا منك بائن او عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق وقال الشافعي يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق وضع لازالتهما فيصح مضافا اليه كما يصح مضافا اليها كما في الابانة والتحريم

پس طلاق اول و دوم هر دو واقع خواهد شد اگر زن مذکوره مدخوله باشد و همین قول زفر رح است زیرا چه یافته شده است زمانیکه دران طلاق نداده است آنرا اگرچه آن زمان قلیل است و زمان مذکور همان زمان قول وے است بر تو طلاق ست پیش ازان که فارغ شود از کلام مذکور و وجه استحسان این است که مقصود حالف این ست که حانث نشود و بر متحقق گردد چه بر مقصود است و این ممکن نیست در صورت مذکوره مگر وقتیکه آن مقدار زمان که دران طلاق دادن تواند مستثنی باشد از قول وے بر تو طلاق است ما دامیکه طلاق ندهم ترا و چون مقدار مذکور مستثنی شد پس طلاق واقع خواهد شد بسبب قول اخیر و نظائر این مسئله خواهد آمد در کتاب الایمان انشاء الله تعالی **مسئله ۹**۔ اگر شخصی گفت بازن اجنبیه که روزیکه نکاح کنم ترا بر تو طلاق است و بعد ازان نکاح کرد او را در شب پس زن مذکوره مطلقه میشود زیرا چه گاهی از روز اراده روز روشن میکنند و بر آن حمل نموده مے شود وقتیکه مقارن باشد بفعلیکه ممتد باشد چون روزه مثلاً و گاهی مطلق وقت اراده مے نمایند و بر ان حمل نموده میشود وقتیکه مقارن باشد بفعل غیر ممتد و فعل طلاق و نکاح کردن از همین قبیل است پس در صورت مذکوره مراد از روز مطلق وقت خواهد بود و شامل خواهد شد شب و روز هر دو را و اگر در صورت مذکوره بگوید شوهر مذکور که مراد من از روز [illegible] روز روشن است نه مطلق وقت مقبول خواهد شد قول وے نزد قاضی چه او اراده کرده است حقیقت کلام را و شب شامل نیست مگر وقت تاریک را و روز شامل نیست مگر وقت سپید و روشن را از روے لغت والله اعلم بالصواب

فصل مسئله ۱۔ اگر کسی بگوید بزن خود که من از تو طالق ام پس ازین چیزی ثابت نمیشود اگرچه نیت طلاق نموده باشد و اگر بگوید که من از تو بائنم یا من بر تو حرامم و نیت طلاق نماید ازان پس زن مذکوره مطلقه میگردد و گفته است شافعی رح که طلاق واقع مے شود در صورت اول نیز وقتیکه نیت نماید زیرا چه ملک نکاح مشترک است میان زن و شوهر حتی که زن را میرسد که درخواست وطی کند از شوهر چه شوهر را میرسد که درخواست تمکین نماید از زن و همچنین حلت وطی نیز مشترک است میان آنها و طلاق موضوع است برای ازاله ملک نکاح و ازاله حلت پس اضافت آن صحیح خواهد بود بسوے شوهر چنانچه صحیح است اضافت آن بسوے زن پس طلاق واقع خواهد شد وقتیکه بگوید شوهر بازن خود که من از تو طالق ام چنانچه واقع میشود طلاق در صورتیکه بگوید من از تو بائن ام یا من بر تو حرامم

ولنا ان الطلاق لازالة القيد وهو فيها دون الزوج الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج آخر والخروج ولو كان لازالة الملك فهو عليها لانها
مملوكة والزوج مالك ولهذا سميت منكوحة بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل
وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تصح اضافة الطلاق الا اليها ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشيء قال رضي الله عنه
هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابي حنيفة ره وابي يوسف ره آخرا وعلى قول محمد ره وهو قول ابي يوسف ره اولا تطلق
واحدة رجعية ذكر قول محمد ره في كتاب الطلاق فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة او لا شيء ولا فرق بين المسئلتين ولو كان المذكور ههنا قول
الكل فعن محمد ره روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة او بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت
طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد الا ترى انه لو قال لغير المدخول بها
انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف للغى ذكر الثلث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة
على ما مر واذا كان الواقع ما كان العدد نعتا له كان الشك داخلا في اصل الايقاع فلا يقع شيء ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك
فليس بشيء لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد منهما واذا ملك الزوج امرأته

و دلیل علمای ما رح این است که طلاق موضوع است برای ازاله قید و آن یافته میشود در زن نه مرد لهذا زن نمیتواند که نکاح کند با کسی یا بیرون رود
از خانه و اگر تسلیم نموده شود که طلاق موضوع است برای ازاله ملک پس جواب شافعی رح این است که شوهر مالک زن است و زن مملوک
وی است لهذا زن را منکوحه میگویند و مرد را ناکح ص پس ملک یافته می شود در زن بخلاف ابانت چه آن عبارت است از ازاله وصلت
و قرابت و آن مشترک است میان هردو بخلاف تحریم چه آن عبارت است از ازاله حلت و آن نیز مشترک است میان هردو پس اضافت ابانت
و تحریم صحیح خواهد بود بسوی زن و شوی هردو و اضافت طلاق صحیح نخواهد شد مگر بسوی زن **مسئله ۲**- اگر کسی بگوید بزن خود که انت طالق واحدة او لا یعنی
بر تو طلاق است یک یا نی پس طلاق واقع نمیشود قال رض همچنین مذکور است در جامع صغیر و ذکر اختلاف نیست دران و لیکن این قول ابی حنیفه رح و قول
اخیر ابی یوسف رح است و بنا بر قول محمد رح که قول اول ابی یوسف رح است یک طلاق رجعی واقع میشود و در کتاب الطلاق از مبسوط مذکور است
که در صورتیکه بگوید بزن خود انت طالق واحدة او لا شی پس یک طلاق رجعی واقع میشود نزد محمد رح و درین مسئله یعنی انت طالق واحدة او لا شی و مسئله
سابق یعنی انت طالق واحدة او لا هیچ فرق نیست پس مسئله که مذکور است در جامع صغیر اگر قول همه باشد پس از محمد رح دو روایت است و دلیل علمای ما رح
این است که شک واقع شده است در یک طلاق بجهت آنکه کلمه شک که لفظ او است داخل شده است میان لفظ واحدة و میان کلمه نفی که لا است
پس ساقط خواهد شد اعتبار لفظ واحدة و باقی خواهد ماند قول وی انت طالق بخلاف آنکه اگر بگوید انت طالق او لا زیرا چه طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه
درینصورت شک واقع شده است در اصل ایقاع طلاق پس واقع نخواهد شد و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح این است که وصف هرگاه مقترن میشود بعدد واقع میشود بذکر عدد
آیا نمی بینی که اگر کسی بگوید بزنیکه او را وطی نکرده است انت طالق ثلاثا مطلقه سه طلاق میشود و اگر وقوع طلاق بوصف میشد هر آئینه ذکر ثلاث لغو میگردید و
سر آن این است که فی الحقیقت واقع نمیشود مگر منعوت محذوف یعنی انت طالق تطلیقة واحدة چنانچه پیشتر مذکور شد و هرگاه واقع میشود چیزیکه عدد
نعت است پس شک داخل خواهد شد در ایقاع آن پس بسبب شک هیچ واقع نخواهد شد **مسئله ۳**- اگر بگوید کسی با زن خود که بر تو طلاق است بعد از مرگ من یا بعد از
مرگ تو پس هیچ چیز واقع نمیشود زیرا چه در صورت اول اضافت طلاق نموده است بسوی وقتیکه منافی طلاق است زیرا چه شوهر را بسبب موت اهلیت
ایقاع طلاق نمیماند و در صورت دوم زن بسبب موت محل طلاق نمیماند و این هردو ضرور است برای وقوع طلاق **مسئله ۴** اگر شوهر مالک زن خود گردد

او شقصًا منها او ملكت المرأة زوجها او شقصًا منه وقعت الفرقة للمنافاة بين الملكين اما ملكها اياه
فللاجتماع بين المالكية والمملوكية واما ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي
ولو اشتراها ثم طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه ولا من كل وجه وكذا اذا
ملكته او شقصًا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد رح انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه
لا عدة هنالك حتى حل وطيها له وان قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملك الزوج الرجعة
لانه علق التطليق بالاعتاق او العتق لان اللفظ ينتظمهما والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وللحكم تعلق به والمذكور
بهذه الصفة والمعلق به التطليق لان في التعليقات يصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا واذا كان التطليق معلقا بالاعتاق او العتق يوجد
بعده ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متاخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة بالثنتين فيبقى شيء
وهو ان كلمة مع للقران قلنا قد يذكر للتاخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فيحمل عليه بدليل ما ذكرنا من معنى
الشرط ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدتها

یا مالک جزوی ازان شود ف چون نصف آن یا ربع آن مثلا ص یا زن مالک شوہر خود شود یا مالک جزوی ازان گردد پس فرقت
واقع میشود میان زن وشوی زیراچہ میان ملک نکاح وملک رقبہ منافات است اما در صورت مالک شدن زن مر شوہر خود را
پس بجہت آنکہ لازم می آید کہ زن مذکورہ مالک ہم باشد وہم مملوک ف چہ زن مملوک است بحکم نکاح واجتماع مالکیت ومملوکیت ممتنع است
ص اما در صورت مالک شدن شوہر مر زن خود را پس بجہت آنکہ ملک نکاح ثابت میشود بسبب ضرورت وہرگاہ شوہر مالک ذات
زن مذکورہ گشت ضرورت باقی نماند پس ملک نکاح نیز باقی نخواہد ماند **مسئلہ ۵**۔ اگر شخصے خرید زن خود را وبعد ازان طلاق داد او را
پس طلاق واقع نمیشود زیراچہ طلاق بدون قیام نکاح یافتہ نمیشود ودر صورت مذکورہ نکاح باقی نیست بوجہ من الوجوہ یعنی باعتبار عدت
ہم باقی نیست وہمچنین وقتیکہ زن مالک جمیع رقبہ شوہر گردد یا مالک بعض آن وبعد ازان شوہرش طلاق دہد پس طلاق واقع نمی شود
بجہت آنکہ درینصورت نیز نکاح باقی نیست بنا بر وجہیکہ مذکور شد ومرویست از محمد رح کہ طلاق واقع میشود ف وقتیکہ زن مالک جمیع رقبہ
شوہر گردد یا مالک بعض آن ص بجہت آنکہ درین ہنگام عدت واجب است بر زن مذکورہ ف پس نکاح آن باقیست من وجہ ص بخلاف
وقتیکہ شوہر خرید نماید زن خود را زیراچہ درین ہنگام نکاح باقی نیست اصلا چہ عدت واجب نمیشود بر زن مذکورہ در حق شوہر مذکور کہ خواجہ
وی است حتی کہ جائز است ویرا کہ وطی کند زن مذکورہ را **مسئلہ ۶**۔ اگر شخصے نکاح کند او کنیز غیر وبگوید بوی کہ انت طالق ثنتین مع عتق مولاک
ایاک یعنی بر تست دو طلاق با آزاد کردن مولای تو مر ترا وبعد ازان آزاد کند کنیز مذکورہ را خواجہ اش پس میرسد شوہر مذکور را کہ مراجعت نماید بجہت
آنکہ او معلق نمودہ است طلاق را بر اعتاق خواجہ واعتاق خواجہ شرط آنست زیراچہ شرط چیزی است کہ بالفعل معدوم باشد واحتمال وجود دارد
وہمین معنی یافتہ میشود در اعتاق مذکور پس آن شرط شرط خواہد بود وطلاق معلق خواہد شد بآن پس طلاق واقع خواہد شد بعد از وجود شرط کہ اعتاق است
پس طلاق واقع خواہد شد بر زن مذکورہ درحالیکہ آزاد است لہذا زن مذکورہ بسبب دو طلاق حرام نخواہد شد بحرمت غلیظ **مسئلہ ۷**۔
اگر بگوید شخص مذکور بکنیز مذکورہ کہ زن وی است ہرگاہ بیاید فردا پس بر تو دو طلاق است وبگوید خواجہ بکنیز مذکورہ ہرگاہ بیاید فردا پس تو آزاد باشی
در روز فردا رسد پس حلال نیست زن مذکورہ بر شوہر مذکور تا آن زمان کہ نکاح کند کنیز مذکورہ را شخصے دیگر وطلاق دہد وبگذرد عدت وے

ثلث حيض وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح زوجها يملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذى علق به المولى العتق وانما ينعقد المعلق سببا عند الشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق فصار كالمسئلة الاولى ولهذا يقدر عدتها بثلث حيض ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهي امة فكذا الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الاولى لانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررناه وبخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة يؤخذ فيها بالاحتياط ولا وجه الى ما قال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق لانه علته فيقترنان

فصل في تشبيه الطلاق ووصفه ومن قال لامرأته انت طالق هكذا يشير بالابهام والسبابة والوسطى فهي ثلث لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا الحديث وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين فهي ثنتان لما قلنا والاشارة تقع بالمنشورة منها

که سه حیض است واین نزد شیخین رح است وگفته است محمد رح که میرسد شوهر زن مذکوره را که رجعت نماید زیراچه ایقاع طلاق مقارن اعتاق خواجه است بجهت آنکه شوهر مذکور معلق نموده است تطلیق ویرا بچیزیکه معلق نموده است خواجه اعتاق ویرا بآن پس تطلیق مقارن اعتاق خواهد بود وعتق مقارن اعتاق است پس ایقاع طلاق مقارن عتق خواهد بود بالضرورة وواقع خواهد شد طلاق بر کنیز مذکوره بعد از عتق لهذا عدت زن مذکوره مقدر است بسه حیض واگر طلاق واقع میشد درحالتیکه آن کنیز است پس عدت آن دو حیض بودی فقط وهرگاه چنین شد پس رجعت صحیح خواهد بود چنانچه در مسئله اول ودلیل شیخین رح این است که شوهر مذکور معلق نموده است طلاق بچیزیکه معلق نموده است خواجه عتق ویرا بآن وعتق واقع میشود برزن مذکوره درحالیکه کنیز است پس همچنین طلاق نیز واقع خواهد شد بروی درحالیکه کنیز است وبسبب دو طلاق حرام میشود کنیز بحرمت غلیظ ف پس رجعت صحیح نخواهد شد وحلال نخواهد شد تا آن زمان که وطی کند آنرا شوهر دیگر ص بخلاف مسئله اول زیراچه دران معلق نموده است طلاق را بر عتق پس طلاق یافته خواهد شد بعد از عتق و بخلاف عدت چه درآن احتیاط نموده میشود ف واحتیاط این است که مقدر شود بسه حیض تا منقضی شود مدت عدت یقیناً ص وانچه محمد رح گفته است که تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس واقع خواهد شد طلاق بعد از عتق پس آن معنے ندارد زیراچه عتق اگر مقارن اعتاق باشد بسبب آنکه اعتاق علت عتق است واعتاق وتطلیق باهم مقارن اند لهذا تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس جواب آن این است که طلاق نیز مقارن تطلیق است زیراچه تطلیق علت طلاق است پس عتق مقارن طلاق خواهد بود نه اینکه طلاق موخر خواهد شد از عتق والله اعلم۔

فصل دربیان تشبیه طلاق ووصف آن **مسئله ا**۔ اگر شخصی بگوید بازن خود که بر تو طلاق است هکذا یعنے چنین و اشاره نماید بانگشت نر وانگشت شهادت وانگشت میانه پس واقع میشود سه طلاق زیراچه بسبب اشاره بسوے انگشت فهمیده میشود عدد در عرف وعادت وقتیکه مقارن باشد بعدد مبهم ولفظ هکذا همچنین است وانگشتها سه اند پس سه طلاق مراد خواهد بود ودر حدیث آمده است الشهر هکذا وهکذا وهکذا تا آخر حدیث واگر اشارت نماید بیک انگشت پس واقع خواهد شد یک طلاق و اگر اشارة نماید بدو انگشت پس واقع خواهد شد دو طلاق وبدانکه اشارت واقع میشود بانگشتهائیکه مضموم نیست یعنی معقود نیست بلکه قائم است

وقيل اذا اشار بظهورها فبالمضمومة منها واذا كان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا نوى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولى ثنتان ديانة وفي الثانية واحدة لانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر ولو لم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم تقترن بالعدد المبهم فبقي الاعتبار لقوله انت طالق واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن او البتة وقال الشافعي رح يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله لفظه الا ترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسئلة الرجعة ممنوعة فتقع واحدة بائنة اذا لم تكن له نية او نوى الثنتين

وبعضی از مشائخ رح گفته اند که اگر اشاره نماید به پشت انگشتها پس اشارت واقع میشود بانگشتهاے که مضموم است وبدانکه اگر بگوید طلاق دهنده که من اشارت نموده ام بدو انگشت معقود پس مقبول است قول او از روے دیانت در صورتیکه واقع میشود اشارت بانگشتانیکه معقود نیست ولیکن نزد قاضی مقبول نیست وهمچنین وقتیکه نیت اشارت نماید بکف یعنی بگوید که من نیت اشارت نموده ام بکف نه بانگشتان پس مقبول است قول او از روے دیانت نه از روے قضا حتی که واقع میشود در صورت اول سه طلاق ودر صورت دوم یک طلاق از روی دیانت زیرا چه ف اشارت چنانچه حاصل میشود بانگشتان قائم حاصل میشود بدو انگشت معقود وبکف دست نیز پس وقتیکه گفت که اراده نموده ام اشارت بدو انگشت معقود یا بکف دست پس ص او اراده کرد چیزیرا که اشارت مذکور احتمال آن دارد ولیکن خلاف ظاهر است ودر صورت مرقومه اگر لفظ ہکذا نگوید واشارت نماید بانگشت نر وانگشت شہادت وانگشت میانہ واقع میشود یک طلاق زیرا چه اشارت مقارن نگشت بعدد مبهم پس باقی ماند فقط قول وی بر تو طلاق است ف وازان واقع نمیشود مگر یک طلاق ص مسئلہ ۲- اگر شخصی وصف طلاق نماید بشدت یا زیادت باین طور که بگوید انت طالق بائن یعنے بر تو طلاق بائن است یا بگوید که انت طالق البتہ یعنے بر تو طلاق است البتہ پس طلاق بائن واقع مے شود خواہ مدخولہ باشد زن او یا غیر مدخولہ وگفتہ است شافعی رح که طلاق رجعی واقع میشود وقتیکه مدخولہ باشد زیرا چه رجعت در عدت بعد از طلاق مشروع است در مدخولہ ووصف آن به بینونت خلاف مشروع است پس شوہر را نمیرسد که طلاق بائن دہد پس وصف بینونت لغو خواہد شد چنانچه لغو می شود در صورتیکه بگوید که بر تو طلاق است باین شرط که حق رجعت نیست مراد دلیل علمای ما رح این است که شخص مذکور وصف طلاق نموده است بچیزیکه طلاق احتمال آن دارد زیرا چه طلاق بائن واقع میشود در زن غیر مدخولہ ونیز طلاق بائن مے شود بعد از گذشتن عدت وہرگاه چنین شد پس طلاق بائن واقع خواہد شد زیرا چه شخص مذکور بذکر وصف مذکور تعین نمود چیزیرا که طلاق احتمال آن دارد ومسئلہ رجعت که ذکر کرده است آن را شافعی رح برای تائید مذہب خود مسلم نیست زیرا چه دران صورت نیز واقع میشود یک طلاق بائن ووقتیکه طلاق دہنده چیزے نیت نکرده باشد یا نیت دو طلاق کرده باشد

اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى تقع تطليقتان بائنتان لان هذا الوصف يصلح للابتداء الايقاع وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله بائن وكذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوأه لما ذكرنا وكذا اذا قال طلاق الشيطان او طلاق البدعة لان الرجعي هو السنة فيكون البدعة وطلاق الشيطان بائنا وعن ابي يوسف ره في قوله انت طالق للبدعة انه لا يكون بائنا الا بالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في حالة حيض فلا بد من النية وعن محمد ره انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا يثبت البينونة بالشك وكذا اذا قال كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا اذا قال مثل الجبل لما قلنا وقال ابو يوسف ره يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فكان تشبيها به في توحده ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق او كالالف او ملأ البيت فهي واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا

اما وقتیکه نیت سه طلاق کرده باشد پس واقع میشود سه طلاق زیراچه بائن احتمال سه طلاق دارد چنانچه سابق مذکور شد۔ مسئله ۳۔ اگر شخصی بگوید بزن خود انت طالق بائن یا انت طالق البتة و اراده یک طلاق نماید از قول خود انت طالق و اراده طلاق دیگر نماید از لفظ بائن یا از لفظ البتة پس واقع میشود دو طلاق بائن زیراچه لفظ بائن والبتة صلاحیت این دارد که طلاق داده شود بآن ابتداءً مسئله ۴ اگر کسے بگوید بزن خود انت طالق افحش الطلاق یعنی بر تو فاحش ترین طلاق است پس واقع میشود طلاق بائن زیراچه طلاق موصوف نمیشود بفحش مگر باعتبار اثر خود باین طور که قاطع نکاح باشد فی الحال پس وصف آن بفحش بمنزله وصف آن به بینونت است و همچنین است اگر بگوید انت طالق اخبث الطلاق یعنی بر تو خبیث ترین طلاق است یا بگوید انت طالق اسوءه یعنی بر تو بدترین طلاق است و همچنین اگر بگوید بر تو طلاق است طلاق شیطان یا طلاق بدعت زیراچه طلاق رجعی سنت است پس طلاق شیطان و طلاق بدعت طلاق بائن خواهد بود و مرویست از ابی یوسف ره که اگر بگوید انت طالق للبدعة پس طلاق بائن واقع نمیشود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه بدعت در طلاق ف بد و طریق است یکی در ایقاع ص طلاق ف باینطور که طلاق دهد ص در حالت حیض ف چه دادن طلاق در حالت حیض بدعت است و دوم باین طور که طلاق بائن دهد ص پس ضرورست که نیت آن نماید و مرویست از محمد ره که اگر بگوید انت طالق للبدعة او طلاق الشیطان پس طلاق رجعی واقع میشود زیراچه وصف مذکور گاهی یافته میشود بسبب دادن طلاق در حالت حیض پس بینونت ثابت نخواهد شد بسبب شک و احتمال مگر وقتیکه نیت نماید مسئله ۵۔ اگر شخصے بگوید بزن خود که بر تو طلاق است مانند کوه پس واقع میشود طلاق بائن نزد طرفین رح و گفته است ابو یوسف ره که واقع میشود طلاق رجعی زیراچه کوه شے واحدست پس تشبیه طلاق بکوه در وحدت است و دلیل طرفین رح این است که تشبیه برای زیادتی طلاق هست البته و زیادتی ثابت نمیشود دران مگر بوصف بینونت پس واقع خواهد شد طلاق بائن مسئله ۶۔ اگر بگوید شخصی بزن خود که انت طالق اشد الطلاق یعنی بر تو شدید ترین طلاق است یا بگوید انت طالق کالالف او ملاء البیت یعنی بر تو طلاق است مانند هزار یا مانند پری خانه پس واقع میشود یک طلاق بائن مگر وقتیکه نیت سه طلاق نماید چه درین هنگام واقع میشود سه طلاق زیراچه بسبب ذکر کردن مصدر نیت سه طلاق صحیح مے شود

اما الاول فلانه وصفه بالشدة وهو البائن لانه لا يحتمل الانتقاض والارتفاض اما الرجعي فيحتمله وانما تصح نية الثلث لذكره المصدر واما الثاني فلانه قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو كالف رجل ويراد به القوة فيصح نية الامرين وعند فقدها يثبت اقلهما وعن محمد رح انه يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف واما الثالث فلان الشيء قد يملأ البيت لعظمه في نفسه وقد يملأ لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته وعند انعدام النية تثبت الاقل ثم الاصل عند ابي حنيفة رح انه متى شبه الطلاق بشيء يقع بائنا اي شيء كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكر لما مر ان التشبيه يقتضي زيادة وصف وعند ابي يوسف رح ان ذكر العظم يكون بائنا والا فلا اي شيء كان المشبه به لان التشبيه قد يكون في التوحد على التجريد اما ذكر العظم فللزيادة لا محالة وعند زفر رح ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس يقع بائنا والا فهو رجعي وقيل محمد رح مع ابي حنيفة رح وقيل مع ابي يوسف رح وبيانه في قوله مثل رأس الابرة مثل عظم رأس الابرة ومثل الجبل مثل عظم الجبل

اما وقوع طلاق بائن در صورت اول پس بجهت آنکه وصف طلاق نموده است بشدت وطلاقیکه موصوف باشد بشدت طلاق بائن است چه آن احتمال نقض وفسخ ندارد واما طلاق رجعی پس آن احتمال نقض دارد لهذا شدید نخواهد شد اما وقوع طلاق بائن در صورت دوم پس بجهت آنکه گاهی از تشبیه مذکور قوت اراده نموده میشود وگاهے عدد چنانچه گفته میشود که فلان مانند هزار مرد است ومراد از آن قوت است پس نیت هر دو معنے صحیح خواهد بود ووقتیکه هیچ نیت یافته نشود ثابت خواهد شد چیزیکه کمتر است از میان آن هر دو ف وآن کمتر یک طلاق بائن است ص ومرویست از محمد رح که واقع میشود سه طلاق وقتیکه هیچ نیت نباشد زیراچه هزار عدد است پس مراد از آن تشبیه در عدد است پس چنان شد که بگوید بر تو طلاق است مثل عدد هزار واما در صورت سوم پس بجهت آنکه خانه گاهی پر میشود بسبب عظم وبزرگی شی وگاهی پر میشود بسبب کثرت آن پس هر کدام ازین دو چیز اراده کند صحیح است نیت آن ووقتیکه هیچ نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است وبعد ازان بدانکه قاعده نزد ابی حنیفه آن این است که هرگاه تشبیه داده شود طلاق بچیزے واقع میشود طلاق بائن هر چیزیکه باشد مشبه به خواه ذکر عظم آن کرده باشد یا نکرده باشد بجهت آنکه سابق مذکور شده است که مقتضای تشبیه این است که وصف زائد ثابت شود ف وآن وصف زائد بینونت است ص وقاعده نزد ابی یوسف رح این است که اگر ذکر عظم وبزرگی مشبه به نموده باشد طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق بائن واقع نمیشود هر چیزیکه باشد مشبه به بجهت آنکه گاهی تشبیه داده میشود در وحدت پس مطلق تشبیه برای زیادتی نیست واما وقتیکه ذکر عظم نماید پس عظم برای زیادتی خواهد بود البته ف پس ثابت خواهد شد بینونت ص وقاعده نزد زفر رح این است که اگر مشبه به از جنس آن چیز است که موصوف است بعظم نزد مردمان پس طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق رجعی واقع میشود وبعضے گفته اند که محمد رح موافق ابی حنیفه رح است وبعضی گفته اند که موافق ابی یوسف رح واختلاف مذکور ظاهر میشود در صورتیکه بگوید شخصی بزن خود بر تو طلاق است مثل سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل بزرگی سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل کوه یا بر تو طلاق است مثل بزرگی کوه ف چه در مثال اول طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح فقط ودر مثال دوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح وابی یوسف رح نه نزد زفر رح ودر مثال سوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه وزفر رح نه نزد ابی یوسف رح ودر مثال چهارم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح

ولو قال انتِ طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه هو الباتر وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طولٌ وعرضٌ وعن ابي يوسف رح انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على ما مر والواقع بها بائن

فصل في الطلاق قبل الدخول

واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها وقعن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن قوله انتِ طالق ايقاعا على حدة فيقعن جملة فان فرق الطلاق بانت بالاولى ولم تقع الثانية والثالثة وذلك مثل ان يقول انتِ طالق طالق طالق لان كل واحد ايقاعٌ على حدةٍ اذا لم يذكر في اخر كلامه ما يغير صدره حتى يتوقف عليه فتقع الاولى في الحال فتصادفها الثانية وهي مُبانة وكذا اذا قال لها انتِ طالق واحدة وواحدة وقعت واحدةٌ لما ذكرنا انها بانت بالاولى ولو قال لها انتِ طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة كان باطلا لانه قرن الوصف بالعدد فكان الواقع هو العدد فاذا ماتت قبل ذكر العدد فات المحل قبل الايقاع فبطل وكذا اذا قال انت طالق ثنتين او ثلثا لما بينا وهذه تجانس ما قبلها من حيث المعنى ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدةٍ او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل انه متى ذكر شيئين وادخل بينهما حرف الظرف ان قرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكور اخرا كقوله جاءني زيد قبله عمروٌ وان لم يقرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكور اولا كقوله جاءني زيد قبل عمرو

ص مسئله ۷- اگر شخصے بگوید بزن خود انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة یعنے بر تو طلاق است طلاق شدید یا طلاق عریض یا طلاق طویل پس واقع میشود یک طلاق بائن زیرا چه چیزی که تدارک آن ممکن نباشد شدید است وطلاق بائن همچنین است زیرا چه دشوار است تدارک آن و چیزیکه تدارک آن دشوار است گفته می شود که مر آن چیز را طول وعرض است و مرویست از ابی یوسف رح که واقع میشود بآن طلاق رجعی زیرا چه وصف طول وعرض مناسب طلاق نیست پس لغو خواهد شد واگر نیت سه طلاق نماید درین صورتها صحیح است نیت آن بجهت آنکه بینونت منقسم ومتنوع میشود بسوی بینونت غلیظه وخفیفه پس تعیین بینونت غلیظه که سه طلاق است صحیح خواهد بود والله اعلم

فصل در بیان طلاق پیش از وطی **مسئله ۱**- هرگاه طلاق داد شوهر زن خود پیش از وطی باینطور که بگوید انت طالق ثلاثا پس واقع میشود سه طلاق بران زیرا چه سه طلاق معا داده است واگر تفریق کند در دادن طلاق باینطور که بگوید انت طالق سه بار پس طلاق بائن واقع میشود بسبب اول طلاق ودوم وسوم واقع نمیشود زیرا چه هر لفظ طالق ایقاع طلاق علیحده است وقتیکه مذکور نشده در آخر کلام چیزیکه تغیر دهد صدر کلام را حتی که صدر کلام موقوف ماند بران چیز چون شرط مثلا وهرگاه هر لفظ طالق ایقاع طلاق علیحده است ودر آخر آن مغیر صدر کلام یافته نشده است پس واقع خواهد شد طلاق اول فی الحال وطلاق دوم وسوم یافته خواهد شد در حالیکه زن مذکوره بائن است پس واقع نخواهد شد وهمچنین است حکم اگر بگوید انتِ طالق واحدة وواحدة چه واقع میشود یک طلاق بجهت آنکه زن مذکوره بائن میگردد بسبب طلاق اول **مسئله ۲**- اگر بگوید شخصی بزن خود که غیر مدخوله است انتِ طالق واحدة یعنی بر تو یک طلاق است وبمیرد زن مذکوره پیش از آنکه بگوید شوهرش واحدة پس طلاق واقع نمیشود زیرا چه مقارن طلاق نموده است عدد را که لفظ واحدة است پس همان عدد واقع خواهد شد وچون مرد زن مذکوره پیش از ذکر عدد مذکور پس محل طلاق باقی نماند پیش از آنکه طلاق واقع شود پس باطل خواهد شد ایقاع طلاق وهمچنین اگر بگوید انت طالق ثنتین او ثلثا بنا بر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۳**- اگر گفت شخصی بزن خود که غیر مدخوله است انتِ طالق واحدة قبل واحدة یعنی بر تو یک طلاق است پیش از یک طلاق یا گفت انت طالق واحدة بعدها واحدة یعنی بر تو یک طلاق است که بعد از آن یک طلاق است پس واقع میشود یک طلاق وکلیه آنست که هرگاه درمیان دو شی کلمهٔ ظرف مذکور شود پس اگر با آن ها ضمیر مقارن شود آن ظرف صفت شی ثانی میشود چنانچه گفته میشود جاءنی زید قبله عمرو یعنی آمدن عمرو پیش از آمدن زید است واگر با ضمیر مقارن ظرف نباشد پس آن ظرف صفت شی اول میشود چنانکه گفته میشود جاءنی زید قبل عمرو یعنی آمدن زید پیش از آمدن عمرو است

وایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال لان الاسناد لیس فی وسعه فالقبلیة فی قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولی فتبین بالاولی فلا تقع الثانیة والبعدیة فی قوله بعدها واحدة صفة للاخیرة فحصلت الابانة بالاولی ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلیة صفة للثانیة لاتصالها بحرف الکنایة فاقتضی ایقاعها فی الماضی وایقاع الاولی فی الحال غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایضا فتقترنان فتقعان وکذا اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة یقع ثنتان لان البعدیة صفة للاولی فاقتضی ایقاع الواحدة فی الحال وایقاع الاخری قبل هذه فتقترنان ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان لان کلمة مع للقران وعن ابی یوسف رح فی قوله معها واحدة تقع واحدة لان الکنایة تقتضی سبق المکنی عنه لا محالة وفی المدخول بها تقع ثنتان فی الوجوه کلها لقیام المحلیة بعد وقوع الاولی ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت علیها واحدة عند ابی حنیفة رح وقالا تقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتین بالاجماع لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فتعلقن جملة کما اذا نص علی الثنتین او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق یحتمل القران والترتیب فعلی اعتبار الاول تقع ثنتان وعلی اعتبار الثانی لا تقع الا واحدة کما اذا نجز بهذه اللفظة فلا یقع الزائد علی الواحدة بالشک بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه مغیر صدر الکلام فیتوقف الاول علیه

وایقاع طلاق در زمان ماضی ایقاع فی الحال ست زیراچه استناد طلاق در زمان ماضی بوسع وقدرت طلاق دهنده نیست پس در انت طالق واحدة قبل واحدة قبلیت صفت واحدة که اول مذکور است خواهد شد پس زن مذکوره بهمان واحدة بائن خواهد گردید و واحدة دوم واقع نخواهد شد و در انت طالق واحدة بعدها واحدة بعدیت صفت واحدة اخیر است پس بینونت حاصل خواهد شد بواحدة اولی واگر گفته است انت طالق واحدة قبلها واحدة واقع میشود دو طلاق زیراچه قبلیت صفت واحدة ثانیه است چه ها ضمیر بآن متصل است پس مقتضی خواهد شد ایقاع واحدة ثانیه را در زمان ماضی وایقاع واحدة اولی را در حال وایقاع طلاق در ماضی نیز ایقاع فی الحال است پس هر دو طلاق مقترن واقع خواهند شد و همچنین اگر بگوید انت طالق واحدة بعد واحدة واقع میشود دو طلاق زیراچه بعدیت صفت واحدة اولی است پس مقتضی خواهد شد ایقاع یک طلاق را فی الحال وایقاع طلاق دوم را پیش ازان پس هر دو طلاق مقترن خواهند شد واگر گفته از زن مذکوره انت طالق واحدة مع واحدة یا گفت انت طالق واحدة معها واحدة واقع میشود دو طلاق زیراچه لفظ مع برای مقارنت است پس هر دو طلاق معا واقع خواهد شد ومرویست از ابی یوسف رح که در صورت دوم واقع میشود یک طلاق زیراچه ها ضمیر که متصل است بلفظ مع میخواهد که مرجع آن که واحدة اول است بالضرور سابق باشد و در جمیع اینصورتهای مذکوره اگر زن مسطوره مدخوله باشد پس بهر صورت دو طلاق واقع میشود زیراچه زن مذکوره بعد واقع شدن طلاق اول محل طلاق دوم باقی میماند و بدانکه در همه این صورتها واقع میشود دو طلاق وقتیکه زن مدخوله باشد مسئله مهم - اگر گفت شخصی بزن خود که غیر مدخوله است ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة یعنی اگر تو داخل شوی درین سرای پس بر تو طلاق است یک و یک بعد ازان داخل سرای مذکوره شد زن مذکوره پس واقع میشود بر آن یک طلاق نزد ابو حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که واقع میشود دو طلاق واگر گفت بزن مذکوره انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار و بعد ازان زن مذکوره داخل شد پس واقع میشود دو طلاق نزد همه دلیل صاحبین رح اینست که حرف واو برای جمع مطلق است پس هر دو طلاق واقع خواهد شد چنانکه واقع میشود وقتیکه تصریح کند بلفظ ثلاث یا موخر ذکر کند شرط را و دلیل ابو حنیفه رح اینست که جمع مطلق احتمال مقارنت و ترتیب دارد و بر تقدیر مقارنت دو و بر ترتیب واقع نمیشود مگر یک طلاق چنانکه واقع میشود یک طلاق وقتیکه بتنجیز تصریح کند بلفظ واحدة پس در صورت مذکوره واقع نخواهد شد زیاده بر یک بسبب شک بخلاف صورتیکه شرط را موخر ذکر کرده شود زیراچه شرط موخر مغیر صدر کلام است پس موقوف خواهد بود طلاق اول بر آخر کلام

فيقعن جملة ولا مغير فيها اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي رحمه وذكر الفقيه
ابو الليث رحمه انه يقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح واما الضرب الثاني وهو الكنايات لا يقع بها
الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال لانها غير موضوعة للطلاق بل تحتملهُ وغيره فلابد من التعيين او دلالته
قال وهي على ضربين منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولا تقع بها الا واحدة وهي قوله اعتدي واستبرئي
رحمك وانت واحدة اما الاولى فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح وتحتمل اعتداد نعم الله تعالى فان نوى
الاول تعين بنيته فيقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة واما الثانية فلانها تُستعمل بمعنى
الاعتداد لانه تصريح بما هو المقصود منه فكان بمنزلته وتحتمل الاستبراء ليطلقها واما الثالثة فلانها تحتمل
ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه جُعل كانه قاله والطلاق يعقب الرجعة وتحتمل
غيره وهو ان تكون واحدة عنده او عند قومه ولما احتملت هذه الالفاظُ الطلاقَ وغيره يحتاج فيه الى
النية ولا يقع الا واحدة لان قوله انت طالق فيها مقتضى او مضمر ولو كان مظهرا لا تقع بها الا واحدة فاذا كان مضمرا اولى

و واقع خواهد شد هر دو طلاق و در صورت تقدیم شرط مغیر صدر کلام یافته نمی شود پس طلاق اول موقوف نخواهد بود بر آخر کلام و اگر عطف نموده شود بحرف فا
باینطور که گفته شود انت طالق واحدة فواحدة ان دخلت الدار پس گفته است کرخی رح که دران نیز اختلاف است ف یعنی نزد ابی حنیفه رح واقع میشود
یک طلاق و نزد صاحبین ما رح واقع میشود دو طلاق ص و گفته است فقیه ابو اللیث رح که واقع میشود یک طلاق نزد همه زیراچه لفظ فا موضوع است
برای تعقیب و همین صحیح است مسئلہ ۵۔ اما قسم دوم از طلاق که کنایات است پس طلاق واقع نمی شود بآن مگر به نیت یا بدلالت حال زیراچه کنایت طلاق
موضوع نیست برای طلاق بلکه احتمال طلاق و غیر طلاق هر دو دارد پس برای تعیین آن نیت ضروری است یا دلالت حال قال رض کنایت دو قسم است یکی آنکه
بآن واقع میشود یک طلاق رجعی و آن سه لفظ است یکی اعتدی دوم استبرئی رحمک سوم انت واحدة اما اول پس بجهت آنکه معنی اعتد شمار است پس اعتدی
احتمال دو معنی دارد یکی اینکه شمار کن آنچه واجب است بر تو از حیض ها و دوم اینکه شمار کن نعمت خدا تعالی را پس اگر نیت معنی اول کرده باشد متعین میشود طلاق
بسبب نیت آن و بدانکه طلاق میشود در ینصورت باین ضرورت که امر نموده است وی را بشمار نمودن حیضها و این امر صحیح نمیشود مگر وقتیکه طلاق داده باشد
وی را زیراچه پیشتر از طلاق شمار حیض واجب نیست بر وی پس چنان شد که گفت انتِ طالق واعتدی و ضرورت صحت امر مرتفع میشود بسبب طلاق رجعی
لهذا واقع خواهد شد طلاق رجعی و اما دوم یعنی استبرئی رحمک پس بجهت آنکه احتمال دارد که معنی آن این باشد که طلب کن پاکی رحم خود را از ولد برای شوهر دیگر
چه این تصریح است بچیزیکه مقصود است از اعتدی یعنی شمار نمودن حیضها پس درین هنگام بمنزله اعتدی خواهد بود و نیز احتمال دارد که معنی آن این باشد که طلب
پاکی رحم کن از حمل تا طلاق دهم ترا ف پس هرگاه نیت معنی اول کرد واقع خواهد شد طلاق رجعی چنانچه در اعتدی ص و اما سوم یعنی انت واحدة پس بجهت
آنکه احتمال دارد که مراد ازان این باشد که انت طالق تطلیقة واحدة و هرگاه اراده این کرد پس گویا گفت انت طالق تطلیقة واحدة پس یک طلاق رجعی واقع
خواهد شد چه باین عبارت یک طلاق رجعی واقع میشود و احتمال دارد که معنی آن این باشد که انت واحدة لیس معک غیرک یعنی تو تنها هستی و نیست کسی غیر با تو
یا انت واحدة نساء العالم فی الجمال یعنی مثل تو نیست کسی از زنهای عالم در جمال و هرگاه الفاظ مذکوره احتمال معنی طلاق و غیر طلاق هر دو دارد پس دران
نیت ضروری است و بدانکه درینصورتها واقع نمی شود مگر یک طلاق بجهت آنکه درینصورتها انت طالق مقدر است و وقتی که انت طالق صریح باشد
واقع نمیشود مگر یک طلاق پس همچنین درینصورتها نیز یک طلاق رجعی خواهد شد بطریق اولی زیراچه تقدیر کمتر ادنی است به نسبت تصریح

وفی قوله واحدة ان صار المصدر مذکوراً لکن التنصیص علی الواحد ینافی نیة الثلث ولا معتبر باعراب الواحد عند عامة

المشائخ وهو الصحیح لان العوام لایمیزون بین وجوه الاعراب **قال** وبقیة الکنایات اذا نوی بها الطلاق کانت واحدة

بائنة وان نوی ثلثا کان ثلثا وان نوی ثنتین کانت واحدة بائنة وهذا مثل قوله انتِ بائنٌ وبتّةٌ وبتلةٌ وحرامٌ وحبلكِ

علی غاربكِ والحقی باهلكِ وخلیّةٌ وبریّةٌ ووهبتكِ لاهلكِ وسرّحتكِ وفارقتكِ وامركِ بیدكِ واختاری

وانت حرة وتقنّعی وتخمّری واستتری واغربی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج لانها

برانکه بعضی گفته اند که در صورت سوم وقتی که بگوید انت واحدة بنصب واقع میشود طلاق واگر برفع گوید واقع نمیشود زیراچه در صورت اول صفت مصدر محذوف میتواند شد نه در صورت دوم واکثر مشائخ رح گفته اند که اعراب اعتبار ندارد وهمین صحیح است زیراچه عوام تمیز نمیکنند در وجوه اعراب **مسئله ۶** باقی کنایات سوای سه الفاظ مذکوره وقتیکه نیت طلاق کند بآن واقع میشود یک طلاق بائن واگر نیت سه طلاق نماید واقع میشود سه طلاق واگر نیت دو طلاق نماید واقع مے شود یک طلاق والفاظهای کنایت طلاق اینست انت بائن وانت بتة وانت بتلة وانت حرام وحبلک علی غاربک والحقی باهلک وانت خلیة وبریة ووهبتک لاهلک وسرحتک و فارقتک وامرک بیدک وانت حرة وتقنعی وتخمری واستتری واغربی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج **ف** این همه الفاظ کنایت است زیراچه این همه الفاظ احتمال طلاق وغیر طلاق هر دو دارد اما انت بائن بس بجهت آنکه معنی آن این ست که تو بائن وجدا هستی از نکاح یا جدا هستی از حسن خلق ودین وهمچنین ست انت بتة وانت بتلة یعنی تو مقطوع هستی از نکاح یا مقطوع هستی از حسن خلق ودین وهمچنین انت حرام یعنی ممنوع هستی از نکاح یا حرام است صحبت تو بسبب بدخلقی تو وهمچنین حبلک علی غاربک یعنی رسن تو برگردن تست برو هرجاکه خواهی بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا برو بجهت زیارت مادر و پدر خود مثلا وهمچنین الحقی باهلک یعنی لاحق شو باهل خود بسبب اینکه طلاق دادم ترا یا بسبب اینکه تو قابل صحبت نیستی سوء خلق تو وهمچنین انت خلیة یعنی تو خالی هستی از نکاح یا خالی هستی از حسن خلق ودین وانت بریة بمعنی انت خلیة است وهمچنین وهبتک لاهلک یعنی بخشیدم ترا باهل تو بسبب آنکه طلاق دادم ترا یا بخشیدم ترا باهل تو بسبب سوء خلق تو که آنجا سکونت نمائی وهمچنین سرحتک یعنی گذاشتم ترا از قید نکاح ای طلاق دادم یا گذاشتم ترا تا بروی در قوم خود وهمچنین فارقتک یعنی جدا کردم ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو وهمچنین امرک بیدک یعنی عمل تو در دست تست ای عمل طلاق یا عمل غیر طلاق و همچنین انت حرة یعنی آزاد هستی از قید نکاح یا تو حره هستی یعنی کنیز نیستی وهمچنین تقنعی مقنع بپوش ودر پرده شو از من بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا در پرده شو از اجنبی تا او نه بیند ترا وتخمری بمعنی تقنعی است وهمچنین استتری یعنی بپوش خود را از من بجهت آنکه ترا طلاق دادم یا بپوش خود را از نامحرمان و همچنین اغربی یعنی سفر اختیار کن بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا سفر اختیار کن برای زیارت مادر و پدر مثلا وهمچنین اخرجی واذهبی وقومی یعنی بیرون شو وبرو وبرخیز وبرو بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا بیرون شو وبرو وبرخیز وبرو وسوال طلاق مکن وهمچنین ابتغی الازواج یعنی بخواه وطلب کن شوهران را بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا طلب کن امثال خود را برای مجالست **ص و** هرگاه ثابت شد که این همه الفاظ

تحتمل الطلاق وغیرہ فلابد من النیة قال الا ان یکون فی حالة مذاکرة الطلاق فیقع بها الطلاق فی القضاء ولا یقع فیما بینه وبین الله تعالیٰ الا ان ینویه قال رض سوّی بین هذه الالفاظ وهذا فیما لا یصلح ردًا او الجملة فی ذلک ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهی حالة الرضاء وحالة مذاکرة الطلاق وحالة الغضب والکنایات ثلثة اقسام ما یصلح جوابًا وردًا وما یصلح جوابًا لا ردًا وما یصلح جوابًا ویصلح سبًّا وشتیمة ففی حالة الرضاء لا یکون شیء منها طلاقا الا بالنیة والقول قوله فی انکار النیة لما قلنا وفی حالة مذاکرة الطلاق لم یصدق فیما یصلح جوابا ولا یصلح ردًا فی القضاء مثل قوله خلیة وبریة بائن بتة حرام اعتدی امرک بیدک اختاری لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سوال الطلاق ویصدق فیما یصلح جوابا وردًا مثل قوله اذهبی اخرجی قومی تقنعی تخمری وما یجری هذا المجری لانه یحتمل الرد وهو الادنی فحمل علیه

احتمال طلاق وغیر طلاق دارد پس نیت شرط است دران مگر وقتیکه بگوید شوهر یکے ازین الفاظ در حالت مذاکرهٔ طلاق یعنے در حالتیکه زن سوال کند که طلاق نماید پس قاضی حکم میکند بوقوع طلاق ولیکن واقع نمی شود میان او ومیان خدائے تعالیٰ مگر وقتیکه نیت طلاق کرده باشد قال رض صاحب قدوری هیچ فرق نکرده است میان این الفاظ در وقوع طلاق وگفته است که طلاق واقع شود بجمیع این الفاظ از روے قضا نه از روے دیانت در حالت مذاکرهٔ طلاق وقتیکه نیت نکرده باشد وحال آنکه حکم چنین نیست بلکه مخصوص است بالفاظی که صلاحیت رد سوال طلاق ندارد وبدانکه قاعده این است که متکلم این الفاظ را سه حالت است یکے حالت مطلق یعنے غیر مقید بغضب ومذاکرهٔ طلاق وآن حالت رضاست دوم حالت مذاکرهٔ طلاق وسوم حالت غضب والفاظ کنایات نیز سه قسم است یکی ازان صلاحیت جواب ورد هر دو دارد دوم صلاحیت جواب دارد نه صلاحیت رد سوم صلاحیت جواب وسب وشتم دارد پس در حالت رضا بسبب هیچ یکے از آنها طلاق واقع نمی شود مگر به نیت ومعتبر قول شوهر است وقتیکه انکار نیت طلاق کند در ضمیر خود بجهت آنکه این همه الفاظ احتمال طلاق وغیر طلاق هر دو دارد پس نیت ضرور است برای تعین ودر حالت مذاکرهٔ طلاق بغیر نیت از روی قضا مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید در صورتیکه بگوید شوهر الفاظی را که صلاحیت جواب دارد وصلاحیت رد ندارد والفاظ مذکوره که صلاحیت جواب دارد نه صلاحیت رد این است خلیة وبریة وبائن وبتة وحرام واعتدی وامرک بیدک واختاری ودلیل آن این است که ظاهر مراد شوهر ازین الفاظ طلاق است در حالت سوال طلاق چه این همه الفاظ صلاحیت سوال ندارد واگر در حالت مذکوره بگوید شوهر الفاظی را که صلاحیت جواب ورد هر دو دارد پس طلاق واقع نمیشود بغیر نیت ومقبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید والفاظ مذکوره این است اخرجی واذهبی وقومی وتقنعی وتخمری ومانند آن زیرا چه این همه الفاظ احتمال رد سوال دارد ورد سوال کمتر است بنسبت دادن طلاق پس بر آن محمول خواهد شد ف واما الفاظ مذکوره احتمال رد سوال دارد بجهت آنکه اخرجی احتمال این معنے دارد که بگذار این کلام را وبیرون شو وهمچنین اذهبی وقومی یعنے بگذار این کلام را وبرو وبرخیز وهمچنین قول وے تقنعی یعنے مقنع بپوش چه امر بپوشیدن مقنع گاهی میشود برای بیرون رفتن پس معنے آن خواهد بود که بگذار این کلام را وبیرون شو وتخمرے مثل تقنعی است

وفی حالة الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد او السب الا فیما یصلح للطلاق ولا یصلح للرد والشتم کقوله اعتدی واختاری وامرک بیدک فانه لا یصدق فیها لان الغضب یدل علی ارادة الطلاق وعن ابی یوسف رح فی قوله لا ملک لی علیک ولا سبیل لی علیک وخلیت سبیلک وفارقتک انه یصدق فی حالة الغضب لما فیها من احتمال معنی السب ثم وقوع البائن بما سوی الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعی رح یقع بها رجعی لان الواقع بها طلاق لانها کنایات عن الطلاق ولهذا تشترط النیة وینتقص بها العدد والطلاق معقب للرجعة کالصریح ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الی محله عن ولایة شرعیة ولا خفاء فی الاهلیة والمحلیة والدلالة علی الولایة ان الحاجة ماسة الی اثباتها

ص و در حالت غضب طلاق واقع نمی شود مگر به نیت و مقبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید در جمیع الفاظ مگر الفاظیکه صلاحیت جواب دارد و صلاحیت رد و شتم ندارد و آن سه لفظ است یکی اعتدی دوم اختاری سوم امرک بیدک چه ازین هر سه الفاظ طلاق واقع میشود بغیر نیت در حالت غضب از روی قضا و مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید زیرا چه حالت غضب دلالت میکند بر ارادهٔ طلاق و مرویست از ابی یوسف رح که اگر بگوید شوهر در حالت غضب لا ملک لی علیک و لا سبیل لی علیک و خلیت سبیلک و فارقتک ف والحقی باهلک ص پس قول شوهر مقبول است اگر انکار نیت نماید زیرا چه معنی سب و شتم ازین الفاظ محتمل است ف بجهت آنکه قول وی لا ملک لی علیک احتمال این معنی دارد که ملک من بر تو نیست بجهت آنکه چنان کمینه هستی که قابل این نیستی که مملوک شوی و همچنین لفظ لا سبیل لی علیک احتمال این معنی دارد که مرا بر تو سبیل نیست بجهت شر تو و سوء خلق تو و لفظ خلیت سبیلک احتمال این معنی دارد که بگذاشتم سبیل ترا بجهت آنکه من کاره ام از صحبت تو و لفظ فارقتک احتمال این معنی دارد که جدا کردم من ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو و لفظ الحقی باهلک بمعنی فارقتک است ص و بعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که واقع می شود طلاق بائن اگر بگوید شوهر بزن خود انت بائن و بتة و بتلة این نزد علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که واقع میشود بآن طلاق رجعی زیرا چه واقع می شود باین هر سه الفاظ طلاق بجهت آنکه این همه الفاظ کنایت است از طلاق و لهذا نیت طلاق شرط است دران و لهذا ناقص میشود عدد طلاق چنانچه ناقص میشود بطلاق صریح باین طور که شوهر مالک سه طلاق بود و هرگاه طلاق داد مالک دو طلاق ماند و لهذا اگر نیت سه طلاق نماید واقع میشود سه طلاق و هرگاه چنین شد پس جائز خواهد بود رجعت چنانچه جائز است رجعت در طلاق صریح که مکنی عنه است یعنی این کنایت است ازان و دلیل علمای ما رح این است که تصرف ابانت صادر گشته است از شخصی که اهلیت آن دارد و بجائیکه قابل ابانت است بنا بر ولایت شرعی که ثابت است بر زن مذکوره یعنی شوهر میتواند که مرفع کند زن خود را از نزد خود بائینطور که بائن گرداند اما اهلیت شوهر پس بجهت آنکه او عاقل و بالغ است و اما محلیت زن مذکوره پس بجهت آنکه زن مذکوره قابل بینونت است قبل الدخول و بعد الدخول نیز و تفتیا طلاق بعوض و بعد اما ولایت شرعی پس بجهت آنکه تصرفات مشروع است باعتبار احتیاج عباد و بنده گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بر سبیل تاجیل و تاخیر چنانچه در طلاق رجعی و گاهی محتاج میشود بسوی ابانت بر سبیل تعجیل مع عدم بقای محلیت چنانچه در سه طلاق و گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بر سبیل تعجیل مع ابقای محلیت

کیلا ینسد علیه باب التدارک ولا یقع فی عدتها بالمراجعة من غیر قصد ولیست بکنایات علی التحقیق لانها عوامل فی حقائقها والشرط تعیین احد نوعی البینونة دون الطلاق وانتقاص العدد لثبوت الطلاق بناءً علی زوال الوصلة فانما یصح نیة الثلث فیها لتنوع البینونة الی غلیظة وخفیفة وعند انعدام النیة تثبت الادنی ولا تصح نیة الثنتین عندنا خلافا لزفر لانه عدد وقد بیناه من قبل وان قال لها اعتدی اعتدی اعتدی وقال نویت بالاولی طلاقا وبالباقی حیضا دین فی القضاء لانه نوی حقیقة کلامه ولانه یامر امرأته فی العادة بالاعتداد بعد الطلاق فکان الظاهر شاهدا له وان قال لم انو بالباقی شیئا فهی ثلث لانه لما نوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرة الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بهذه الدلالة فلا یصدق فی نفی النیة بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق حیث لا یقع شیء لانه لا ظاهر یکذبه وبخلاف ما اذا قال نویت بالثالثة الطلاق دون الاولیین

وضرورست که این نوع ابانت هم مشروع باشد تا مسدود نشود بروی باب تدارک آن وقتی که نادم شود یعنی ممکن نباشد او را که ترویج کند آن را بدون نکاح نمودن شوہر دیگر و برای او تا واقع نشود در عدهٔ زن مذکوره بسبب مراجعت بدون قصد نکاح و ہرگاہ چنین شد پس طلاق بائن واقع خواہد شد وجواب شافعی رح این است که مذہب تحقیق این است که الفاظ مذکوره کنایت نیست بجہت آنکه آن مستعمل است در معنی حقیقی خود وانچه شافعی رح گفته است که اشتراط نیت دلالت میکند بر اینکه کنایت است از طلاق مسلم نیست زیرا چه اشتراط نیت برای تعیین یکی از دو نوع بینونت است ونیت شرط است برای تعیین یکی از دو نوع بینونت از نکاح نه از برای وقوع طلاق وانچه شافعی رح گفته است که کم شدن عدد طلاق دلالت میکند بر اینکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق پس جواب آن این است که عدد طلاق کم نمیشود بنا بر آنکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق بلکه بجہت آنکه طلاق ثابت میشود بسبب زائل گشتن وصلت نکاح یعنی بسبب الفاظ مذکوره زائل میشود قید وطلاق عبارت است از زوال قید پس طلاق ثابت میشود بضرورت پس وقوع طلاق ضمنی خواهد بود نه آنکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق وانچه او رح گفته است که صحت نیت سه طلاق ازان دلالت میکند بر اینکه کنایت است از طلاق جوابش این است که نیت سه طلاق دران صحیح نیست بنا بر آنکه سه طلاق نوعی از بینونت است چه بینونت دو نوع است غلیظه وخفیفه و وقتیکه نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است وبدانکه نیت دو طلاق صحیح نیست نزد علمای ما رح بر خلاف قول زفر رح وبیان آن سابق مذکور گشت **مسئله ۷** - اگر شخصی بگوید بزن خود اعتدی اعتدی اعتدی وبگوید که نیت کرده ام من از لفظ اول طلاق را واز باقی حیض را پس مقبول است قول او از روی قضا بجہت آنکه اراده نموده است معنی حقیقی را از لفظ مذکور وبجہت آنکه عادت است که امر می نماید بزن که در عدت نشیند بعد از طلاق پس ظاهر حال شاهد است برای او واگر بگوید که هیچ اراده نکرده ام از باقی پس واقع میشود سه طلاق زیرا چه هرگاه از لفظ اول اراده طلاق نموده پس حالت مذکوره حالت مذاکرهٔ طلاق گشت پس اینجا است دلالت خواهد کرد بر اینکه مراد از هر دو لفظ باقی نیز طلاق است پس انکار نمودن شوهر از نیت طلاق مقبول نخواهد بود چه ظاهر حال مکذب وی است **ف** بخلاف وقتیکه بگوید که من نیت طلاق نموده ام از هر سه الفاظ چه درین صورت واقع نمی شود طلاق اصلا زیرا چه ظاهر حال مکذب وی نیست وبخلاف وقتیکه بگوید نیت طلاق نموده ام از لفظ سوم نه از دو لفظ اول

حيث لا يقع الا واحدة لان الحال عند الاولين لم تكن حال مذاكرة الطلاق وفي كل موضع يصدق الزوج على نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في ضميره والقول قول الامين مع اليمين

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار واذا قال لامرأته اختاري ينوي بذلك الطلاق او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك فان قامت منه او اخذت في عمل آخر خرج الامر من يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس كما في البيع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاشتغال بعمل آخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض ثم لا بد من النية في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها في نفسها ويحتمل تخييرها في تصرف آخر غيره فان اختارت نفسها في قوله اختاري كانت واحدة بائنة والقياس ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ فلا يملك التفويض الى غيره الا انا استحسناه لاجماع الصحابة رضي الله عنهم

چه درینصورت واقع نمیشود مگر یک طلاق زیراچه در وقت تکلم بهر دو لفظ سابق حالت مذاکره طلاق یافته نشد و بدانکه در هر موضعی که مقبول است قول شوهر برانکار نیت مقبول نیست مگر وقتیکه سوگند خورد زیراچه چیزیکه در دل اوست کسی مطلع نیست بران پس او امین خواهد بود بر اخبار مذکوره و قول امین معتبر هست با سوگند والله اعلم ✿

باب در بیان تفویض طلاق ف یعنی تفویض نمودن شوهر دادن طلاق را بزن خود و آن مشتمل است بر چند فصل ص

فصل اول در بیان اختیار مسئله ا. اگر گوید کسی بزن خود اختاری و نیت طلاق کند ازان یا گوید طلاق بده تو خود را پس میرسد بزن مذکوره که طلاق دهد خود را مادامیکه دران مجلس است و اگر برخیزد زن مذکوره ازان مجلس یا شروع نماید در عمل دیگر بیرون میشود امر از دست وی و مختار نمی ماند بجهت آنکه تفویض طلاق بزن مخیره ف یعنی زنیکه اختیار طلاق مفوض است باو ص مقید هست بمجلس علم باجماع صحابه رض و بجهت آنکه تفویض طلاق تملیک است ف نه توکیل ص و برای تملیک جواب ضرورست در مجلس ایجاب چنانچه در بیع زیراچه جمیع ساعات یک مجلس بمنزله یک ساعت است و لیکن مجلس گاهی مبدل میگردد بسبب رفتن ازان مجلس و گاهی بسبب اشتغال در عمل دیگر زیراچه مجلس اکل و شرب غیر مجلس مناظره است و مجلس کارزار غیر مجلس اکل و غیر مجلس مناظره است بدانکه باطل میشود خیار زن مخیره بمجرد برخاستن آن از مجلس چه آن دلالت میکند بر اعراض بخلاف بیع صرف و بیع سلم چه بمجرد برخاستن از مجلس باطل نمیشود زیراچه موجب فساد درین هر دو صورت جدا گشتن از مجلس هست بدون قبض و بعد ازان بدانکه در صورتیکه بگوید بزن خود اختاری نیت طلاق شرط است چنانچه مذکور شد بجهت آنکه اختاری از کنایات طلاق است چه احتمال دو معنی دارد یکی اینکه اختیار کند ذات خود را دوم اینکه اختیار کند تصرف دیگر را از لباس و طعام وغیره پس اگر اختیار کند ذات خود را واقع خواهد شد طلاق بائن و قیاس این است که واقع نشود بلفظ مذکور هیچ چیز اگرچه نیت طلاق کرده باشد شوهر زیراچه او باین لفظ نمیتواند که ایقاع طلاق نماید ف یعنی اگر گوید شوهر اختیار نمودم ذات خود را از تو هیچ چیز واقع نمی شود ص و هرگاه چنین شد پس او تفویض طلاق بلفظ مذکور چگونه خواهد کرد و لیکن طلاق واقع میشود از روی استحسان بدو وجه یکی اینکه جمیع صحابه رض متفق اند برانکه طلاق واقع میشود بلفظ مذکور دوم

ولانه بسبيل من ان يستديم نكاحها او يفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه فى حق هذا الحكم ثم الواقع بها بائن لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها بها وذلك فى البائن ولا يكون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لا يتنوع بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع **قال** ولا بد من ذكر النفس فى كلامه او فى كلامها حتى لو قال لها اختارى فقالت قد اخترت فهو باطل لانه عرف بالاجماع وهو فى المفسر من احد الجانبين ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم ولا تعيين مع الابهام ولو قال اختارى نفسك فقالت اخترت تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له فيتضمن اعادته وكذا لو قال اختارى اختيارة فقالت اخترت

و دوم اینکه شوهر مختار است اگر خواهد همیشه ثابت و بر قرار دارد نکاح زن مذکوره را و اگر خواهد جدا کند آنرا پس شوهر مذکور مے تواند که قائم مقام ذات خود نماید زن مذکوره را در حق آن حکم و هرگاه زن مختار گشت و گفت اختیار نمودم ذات خود را پس واقع خواهد شد طلاق بائن بجهت آنکه اختیار نمودن زن مذکوره ذات خود را ثابت نمی شود مگر وقتیکه او مخصوص باشد بذات خود و آن یافته نمی شود مگر در طلاق بائن **ف** زیرا چه در طلاق رجعی شوهر میتواند که رجعت نماید بی رضای زن مذکوره مادامیکه در عدت است پس زن مذکوره مخصوص بذات خود نخواهد بود فی الحال **ص** و بدانکه در صورتیکه بگوید شوهر بزن خود اختاری واو اختیار کند ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن نه سه طلاق اگر چه نیت سه طلاق کرده باشد شوهر مذکور زیرا چه اختیار چند نوع نیست بخلاف ابانت **ف** یعنی اگر بگوید تو بائن هستی واقع میشود سه طلاق وقتیکه نیت سه طلاق نموده باشد **ص** زیرا چه ابانت دو نوع است **ف** خفیفه و غلیظه پس صحیح خواهد شد نیت یک نوع از آن **ص** **مسئله ۸**۔ باید دانست که در صورتیکه بگوید شوهر بزن خود اختاری ضرور است ذکر نفس یعنے ذات در کلام شوهر یا زن حتیٰ اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری و زن مذکوره بگوید اخترت یعنے اختیار نمودم پس طلاق واقع نمی شود بجهت آنکه وقوع طلاق ثابت گشته هست باجماع و آن در صورتے است که ذکر نفس باشد در کلام یکے از زن و شوهر و بجهت آنکه مبهم صلاحیت این ندارد که تفسیر مبهم واقع شود و مبهم متعین نمی شود با وجود ابهام **ف** و قول زن مذکوره اختیار نمودم دو احتمال دارد یکے اینکه اختیار نمودم شوهر را و باین طلاق واقع نمی شود و دوم اینکه اختیار نمودم ذات خود را و باین طلاق واقع میشود پس طلاق واقع نخواهد شد بسبب شک **ص** **مسئله ۹**۔ اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری نفسک یعنی اختیار کن نفس خود را و او بگوید که اختیار نمودم واقع مے شود یک طلاق بائن زیرا چه در کلام شوهر لفظ نفس مذکور است و کلام زن مذکوره واقع است در جواب آن پس کلام زن مذکوره متضمن است ذکر نفس را و همچنین اگر بگوید شوهر بزن خود اختاری اختیارة یعنی اختیار کن یک اختیار را و بگوید زن مذکوره اختیار نمودم واقع مے شود یک طلاق بائن

لان الهاء فی الاختیارۃ تنبئ عن الاتحاد والانفراد واختیارھا نفسھا ھو الذی یتحد مرۃ ویتعدد اخری فصار مفسرا من جانبه ولو قال اختاری فقالت اخترت نفسی یقع الطلاق اذا نوی الزوج لان کلامھا مفسر وما نواہ الزوج من محتملات کلامه ولو قال اختاری فقالت انا اختار نفسی فھی طالق والقیاس ان لا تطلق لان ھذا مجرد وعد او یحتمله فصار کما اذا قال لھا طلقی نفسک فقالت انا اطلق نفسی وجه الاستحسان حدیث عائشة رضی اللہ عنھا فانھا قالت لا بل اختار اللہ ورسوله واعتبرہ النبی علیه السلام جوابا منھا ولان ھذہ الصیغة حقیقة فی الحال وتجوز فی الاستقبال کما فی کلمة الشھادۃ واداء الشھادۃ بخلاف قولھا اطلق نفسی لانه تعذر حمله علی الحال لانه لیس بحکایة عن حالة قائمة ولا کذلک قولھا انا اختار نفسی لانه حکایة عن حالة قائمة وھو اختیارھا نفسھا ولو قال لھا اختاری اختاری اختاری فقالت اخترت الاولی والوسطی والاخیرۃ

زیراچہ تای کہ در آخر لفظ اختیارۃ داخل است تای وحدت است واختیار کردن زن ذات خود را اگرچہ احتمال تعدد دارد ولیکن بسبب تای مذکورہ کہ منبی از اتحاد وانفراد است احتمال تعدد برطرف شد پس تفسیر ابہام در کلام شوہر مذکور شد **مسئلہ ۱۰**- اگر بگوید شوہر اختاری وبگوید زن اخترت نفسی یعنی اختیار نمودم ذات خود را واقع میشود طلاق وقتیکہ شوہر نیت طلاق نمودہ باشد زیراچہ در کلام زن لفظ نفس مذکور است وکلام شوہر مذکور احتمال دارد چیزے را کہ او نیت کردہ است از ان کلام **مسئلہ ۱۱**- اگر بگوید شوہر با زن خود اختاری واو گوید انا اختار نفسی پس طلاق واقع میشود از روے استحسان ومقتضای قیاس این است کہ طلاق واقع نشود زیراچہ قول زن مذکورہ انا اختار نفسی صرف وعدہ است **ف** اگر لفظ اختار برای استقبال است **ص** فقط یا احتمال وعدہ دارد **ف** اگر مشترک باشد میان حال واستقبال پس باید کہ طلاق نشود بہ مجرد وعدہ در صورت اول وبسبب شک در صورت دوم **ص** وچنان شد کہ بگوید شوہر بزن خود طلاق بدہ خود را وزن مذکورہ بگوید اطلق نفسی **ف** چہ درین صورت طلاق واقع نمیشود بنا بر وجہ مذکور ہمچنین در ینجا نیز **ص** دوجہ استحسان یکے این است **ف** کہ مردیست کہ ہرگاہ نازل گشت آیت تخییر یعنے یا نبی بگو بزوجہ ہاے خود اگر شما میخواہید حیات دنیا را تا آخر آیت پس گفت پیغمبر خدا صلعم بعایشہ رض من عرض میکنم بر تو یک امر را پس جواب آن چیزے مدہ تا آن زمان کہ مشورت نمائی از پدر خود وبعد از ان خواند آیت مذکورہ را ومختار ساخت عایشہ را **ص** وگفت عایشہ رض **ف** کہ در مثل این امور مشورت نمیکنم از مادر وپدر خود **ص** بل اختار اللہ ورسوله وگردانید پیغمبر علیہ السلام کلام عائشہ رض مذکورہ را جواب وحمل کرد آنرا براین معنے **ف** کہ اختیار میکنم **ص** ودوم انیست کہ صیغہ اختاری حقیقت است در حال ومجاز است در استقبال چنانچہ در کلمہ شہادت وادای شہادت **ف** در مجلس قضا یعنی اشہد **ص** بخلاف قول زن مذکورہ اطلق نفسی چہ حمل آن بر معنے حال متعذر است زیراچہ آن حکایت نیست از حالتیکہ موجود باشد بزن مذکورہ **ف** ولفظ انا اختار نفسی چنین نیست بلکہ آن حکایت است از حالت موجودہ کہ آن اختیار نمودن زن مذکورہ است ذات خود را **ص** **مسئلہ ۱۲**- اگر شخصے بگوید از زن خود اختاری اختاری اختاری وبعد از ان بگوید زن مذکورہ اختیار کردم من اول را یا اوسط را یا اخیر را

طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفة رہ ولا یحتاج الی نیة الزوج وقالا تطلق واحدة وانما لا یحتاج الی نیة الزوج لدلالة التکرار علیه اذ الاختیار فی حق الطلاق هو الذی یتکرر لهما ان ذکر الاولی وما یجری مجریه ان کان لا یفید من حیث الترتیب ولکن یفید من حیث الافراد فیعتبر فیما یفید وله ان هذا وصف لغو لان المجتمع فی الملک لا ترتیب فیه کالمجتمع فی المکان والکلام للترتیب والافراد من ضروراته فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء ولو قالت اخترت اختیارة فهی ثلث فی قولهم جمیعا لانها للمرة فصارت کما اذا صرحت بها ولان الاختیارة للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث فمع التاکید اولی ولو قالت قد طلقت نفسی واخترت نفسی بتطلیقة فهی واحدة یملک الرجعة لان هذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فکانها اختارت نفسها بعد العدة وان قال لها امرک بیدک فی تطلیقة او اختاری تطلیقة فاختارت نفسها

پس واقع میشود سه طلاق بنا بر قول ابیحنیفه رح ونیت شوهر درکار نیست ف اگرچه لفظ مذکور از کنایات است ص بجهت آنکه تکرار لفظ اختیار دلالت میکند برانیکه مراد وی طلاق است چه اختیار زن مذکوره مکرر نمیشود مگر در حق طلاق وگفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق ونیت درکار نیست نزد ایشان نیز بوجه مذکور ودلیل صاحبین رح این است کهاز لفظ اول ودوم وسوم دو چیز مفهوم میگردد یکے افراد یعنی فرد واحد دوم ترتیب چه اول عبارت است از فرد اول واوسط عبارت است از فردیکه متقدم باشد بران مثل چیزیکه متاخر باشد ازان واخیر عبارت است از فرد لاحق وترتیب باطل است زیراچه ترتیب نیست در اصل چیزیکه زن مذکوره مالک آن گشته است بلکه سه طلاق مجتمع است در ملک او مانند مجتمع در مکان وهرگاه ترتیب معتبر نشد پس افراد معتبر خواهد شد وواقع خواهد بود یک طلاق و واقع نمیشود مگر بسبب اختیار نمودن زن مذکوره را واختیار نکرده است مگر یک طلاق را ودلیل ابیحنیفه رح این است که وصف اول و اوسط واخیر لغو است زیراچه ترتیب نیست در چیزیکه زن مذکوره مالک آن گشته بلکه سه طلاق مجتمع است در ملک او مانند مجتمع در مکان وکلام موضوع ست برای ترتیب وافراد که فهمیده می شود ازان تابع است پس هرگاه لغو شد وصف مذکور در حق اصل لغو خواهد شد در حق تابع نیز پس باقی ماند قول آن زن که اخترت است واگر میگفت اخترت وساکت میماند واقع میشد سه طلاق باجماع پس همچنین درینجا نیز ودرصورت مذکوره اگر بگوید زن مرقومه اخترت اختیارة یعنی اختیار نمودم یک اختیار پس واقع میشود سه طلاق نزد همه زیراچه اگر میگفت اخترت واقع میشد سه طلاق پس وقتیکه گفت اخترت اختیارة واقع خواهد شد سه طلاق چه اختیارة تاکید است وهرگاه بدون تاکید واقع مے شود سه طلاق پس باوجود تاکید واقع خواهد شد سه طلاق بطریق اولی ودرصورت مذبوره اگر بگوید زن مذکوره طلقت نفسی یعنی طلاق دادم ذات خود را یا بگوید اخترت نفسی بتطلیقة یعنی اختیار نمودم ذات خود را بیک طلاق پس واقع مے شود یک طلاق رجعی زیراچه لفظ مذکور موجب طلاق است بعد انقضای عدت پس گویا که زن مذکوره اختیار کرد نفس خود را بعد عدت ف ودر عنایه مذکور است که واقع میشود طلاق بائن وانچه در هدایه واقع است که مالک رجعت است غلط کاتب است ص مسئلہ۔ اگر بگوید شخصے بزن خود امرک بیدک فی تطلیقة یعنی عمل یک طلاق در اختیار تست یا بگوید اختاری تطلیقة وبعد ازان بگوید زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را

فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة **فصل** في الامر باليد وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا فقالت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكا كالتخيير والواحدة صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث ولو قالت قد طلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة لان الواحدة نعت لمصدر محذوف وهو في الاولى الاختيارة وفي الثانية التطليقة الا انها تكون بائنة لان التفويض في البائن ضرورة ملكها امرها وكلامها خرج جوابا له فتصير الصفة المذكورة في التفويض مذكورة في الايقاع وانما تصح نية الثلث في قوله امرك بيدك لانه يحتمل العموم والخصوص ونية الثلث نية التعميم بخلاف قوله اختاري لانه لا يحتمل العموم وقد حققناه من قبل ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان بيدها امرها بعد غد لانه صرح بذكر وقتين بينهما وقت من جنسهما لم يتناوله الامر اذ ذكر اليوم بعبارة الفرد لا يتناول الليل فكانا امرين

پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچه شخص مذکور مختار گردانیده است زن مذکوره را بدادن یک طلاق وبسبب دادن طلاق بلفظ طلاق طلاق رجعی واقع میشود والله اعلم *

فصل دربیان امر بید **مسئله ۱**- اگر گفت شخصی بزن خود امر تو در دست تست ونیت سه طلاق کرد ازان وبعد ازان گفت زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را بیک اختیار پس واقع میشود سه طلاق ودلیل این بعربیت تعلق دارد وتقریر آن این است که امر بید مانند تخییر است زیراچه آن تملیک است مانند تخییر پس قول زن مذکوره اخترت صلاحیت این دارد که جواب امر بید شود ولفظ واحدة که در قول زن مذکوره اخترت نفسی بواحدة واقع است صفت مصدر محذوف است وآن اختیارة است چه لفظ اخترت براین دلالت میکند وتا در اختیارة بمعنی مرة است پس چنان شد که گفت زن مذکوره اخترت نفسی بمرة واحدة ودرینصورت واقع میشود سه طلاق **ف** این همچنین درینجا نیز **ص** واگر درصورت مذکوره گفت زن مذکوره قد طلقت نفسی واحدة یعنی هر آئینه طلاق دادم ذات خود را بیک طلاق یا گفت اخترت نفسی بتطلیقة پس واقع میشود یک طلاق بائن بجهت آنکه درینصورت واحدة صفت مصدر محذوف است یعنی تطلیقة پس گویا تصریح است بر یک طلاق ولیکن طلاق مذکور بائن خواهد بود بجهت آنکه شوهر مذکور تفویض طلاق بائن نموده است بزن مذکوره وکلام زن مذکوره جواب کلام شوهر مذکور است بنابرآن واقع خواهد شد طلاق بائن وبدانکه درصورتیکه بگوید امر تو بدست تست احتمال عموم وخصوص هر دو دارد یعنی امر که عبارت از عمل است منقسم ومتنوع میشود بسوی یک طلاق وسه طلاق پس نیت سه طلاق نیت عموم است لهذا نیت سه طلاق صحیح خواهد شد **ف** چه آن از محتملات لفظ است **ص** بخلاف قول شوهر اختاری چه آن احتمال عموم ندارد **ف** زیراچه اختیار منقسم ومتنوع نمی شود **ص** چنانچه سابق مذکور شد واگر گفت شوهر بزن خود امرک بیدک الیوم وبعد غد یعنی امر تو در دست تست امروز وبعد فردا پس شب داخل نمیشود دران واگر رد کند زن مذکوره امر بید را در امروز باطل میشود امر بید وی دران روز وباقی میماند بید وی در روزیکه بعد فرداست زیراچه شوهر مذکور تصریح نموده است دو وقت را که میان آن هر دو وقت وقتیست از جنس آن دو وقت که آنرا شامل نیست امر بید ودو وقت مذکور فرد است پس خواهد بود دو امر بید

فبرد احدهما لايرتد الآخر وقال زفر رحمه الله هما امر واحد بمنزلة قوله انت طالق اليوم وبعد غد قلنا الطلاق لا يحتمل التاقيت

والامر باليد يحتمله فيوقت الامر بالاول ويجعل الثاني امرا مبتدأ ولو قال امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل في ذلك فان

ردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدها في الغد لان هذا امر واحد لانه لم يتخلل بين الوقتين المذكورين وقت من جنسهما

لم يتناوله الكلام وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لا ينقطع فصار كما اذا قال امرك بيدك في يومين

وعن ابي حنيفة رحمه الله انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا لانها لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع

وجه الظاهر انها اذا اختارت نفسها اليوم لا يبقى لها الخيار في الغد فكذا اذا اختارت زوجها برد الامر

پس بسبب رد نمودن یکی رد نخواهد شد دیگر و گفته است زفر رحمه الله که آن هر دو امر بید واحد است چنانچه بگوید شخصے بزن خود انت طالق اليوم و بعد غد یعنی بر تو طلاق است امروز و بعد فردا ف چه درین صورت مراد یک طلاق است نه دو طلاق که یکے در امروز است و دیگر بعد فردا همچنین درینجا نیز یک امر بید مراد است ص و جواب آن این است که طلاق قابل این نیست که موقت گردد و امر بید صلاحیت این دارد که موقت شود پس امر بید که در وقت اول است موقت خواهد شد و امر بید دوم از سر نو خواهد گشت ف بخلاف طلاق که آن موقت میشود ص مسئله ۲- اگر گفت شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و فردا داخل میشود شب در ان واگر رد نماید زن مذکوره امر بید را در امروز باقی نمی ماند امر بید در روز فردا بنا بر ظاهر روایت زیرا چه این امر بید واحد است بجهت آنکه میان دو وقت مذکور متخلل نیست وقتی از جنس آن دو وقت که شامل نباشد آنرا کلام مذکور پس امر بید در امروز و فردا بمنزله امر بید واحد است ف سوال اگر چه میان هر دو وقت وقتی از جنس آن دو وقت متخلل نیست اما شب متخلل است پس ضرور این است که امر بید در امروز و فردا امر بید واحد نباشد جواب ص متخلل شدن شب میان هر دو وقت امر بید در امروز و فردا و امر بید نمیگرداند زیرا چه مردمان برای مشورت می نشینند و شب میرسد و مجلس مشوره منقطع نمیگردد پس چنان شد که گفت امر تو بدست تست در دو روز ف چه درین صورت میشود امر بید واحد پس همچنین درینجا نیز ص و مرویست از ابی حنیفه رحمه الله که زن مذکوره وقتیکه رد امر بید در امروز کرد میرسد مر او را که اختیار نماید ذات خود را در روز فردا زیرا چه نمیرسد زن مذکوره را که رد نماید امر بید را یعنی نمیرسد زن مذکوره را که بگوید من قبول نمیکنم امر بید را ف زیرا چه امر بید ثابت میشود بزن مذکوره وقتیکه بگوید شوهر ش امر تو در دست تست بی اینکه قبول کند زن مذکوره ص چنانچه نمیرسد او را که رد نماید ایقاع طلاق شوهر را ف یعنی اگر بگوید شوهر ش بر تو طلاق است واقع میشود طلاق بغیر قبول نمودن زن مذکوره و هرگاه چنین شد خواهد بود امر بید باقی در روز فردا و جایز خواهد بود زن مذکوره را که اختیار نماید ذات خود را ص و وجه ظاهر روایت این است که هرگاه اختیار نماید زن مذکوره ذات خود را در امروز باقی نمی ماند و برا اختیار در روز فردا پس همچنین هرگاه اختیار نمود زن مذکوره شوهر مذکور را باینطور که رد نمود امر بید را ف در امروز پس باقی نخواهد ماند در روز فردا و برا اختیار زیرا اختیار نمودن شوهر باینطور که اگر خواهد طلاق دهد خود را

لان المخيّر بين الشيئين لا يملك الا اختيار احدهما وعن ابى يوسف رحمه الله انه اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران لما انه ذكر لكل وقت خبرا على حدة بخلاف ما تقدم وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار وقد حققناه من قبل فيتوقت به ثم ينقضي بانقضاء وقته واذا جعل امرها بيدها او خيّرها فمكثت يوما ولم تقم فالامر في يدها ما لم تأخذ في عمل آخر لان هذا تمليك التطليق منها لان المالك من يتصرف برأي نفسه وهي بهذه الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه من قبل ثم اذا كانت تسمع يعتبر مجلسها ذلك وان كانت لا تسمع فمجلس علمها وبلوغ الخبر اليها لان هذا تمليك فيه معنى التعليق فيتوقف على ما وراء المجلس ولا يعتبر مجلسه لان التعليق لازم في حقه بخلاف البيع لانه تمليك محض ولا يشوبه التعليق واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة يتبدل بالتحول ومرة بالاخذ في عمل آخر

سر آن این است که شخصے که خیار داده میشود میان دو امر ف در غیر موضع اباحت ص پس آن شخص مالک اختیار امر واحد میشود فقط و مروی است ز ابی یوسف رح که اگر بگوید شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و امر تو در دست تست فردا پس این دو امر بید است زیرا چه برای هر وقت ذکر نموده است کلام علیحده پس دو امر بید خواهد بود بخلاف مسئله متقدم ف چه برای هر وقت کلام علیحده مذکور نیست بلکه کلام واحد است ص مسئله ۳- اگر شخصے گفت بزن خود امر تو بدست تست روزیکه فلان بیاید و بعد از ان فلان آمد ولیکن آمدنش علوم نشد بزن مذکوره حتی که شب شد پس خیار باقی نمی ماند بزن مذکوره زیرا چه امر بید از جنس چیزیست که ممتد می شود پس مراد از روز که مقترن است با امر بید روز روشن خواهد بود موقت خواهد شد بان و باقی نخواهد ماند بسبب گذشتن وقت مسئله ۴- اگر شخصے گفت زن خود امر تو در دست تست یا گفت اختیاری و زن مذکوره درنگ کرد تمام روز از مجلس خود برنخاست پس زن مذکوره مختار است مادامیکه شروع نکرده است در عمل دیگر زیرا چه امر بید و تخییر تملیک تطلیق است یعنی شوهر مالک طلاق دادن گرداند زن مذکوره را چه مالک آن را میگویند که تصرف کند برای خود و زن مذکوره تصرف میکند در طلاق دادن خود ف پس این معنی یافته میشود در زن مذکوره ص و در تملیک دادن جواب صحیح است تا آخر مجلس ایجاب چنانچه بیان آن سابق مذکور شده است ف در باب بیان تفویض طلاق ص و بعد ازان بدانکه اگر شنیده باشد زن مذکوره آنرا پس معتبر همان مجلس است و اگر نشنیده باشد آن را پس معتبر مجلس علم وی است یا رسیدن خبر است بزن مذکوره بجهت آنکه امر بید اگرچه تملیک ایقاع طلاق است ولیکن دران معنی تعلیق هم یافته میشود ف چه آن تعلیق وقوع طلاق است بدادن طلاق زن مذکوره ص پس ف دران دو چیز است یکی تملیک و دیگر تعلیق و باعتبار معنی تعلیق ص باقی میماند تا ماورای مجلس ف ایجاب که مجلس علم یا مجلس رسیدن خبر است بزن مذکوره وقتیکه غائب شود و باعتبار معنی تملیک باطل میشود بسبب برخاستن وی وقتیکه حاضر باشد ص و معتبر نیست مجلس شوهر زیرا چه تعلیق لازم است در حق وی بخلاف بیع ف چه ایجاب بیع باقی نمیماند تا ماورای مجلس ایجاب چه مجلس بائع نیز دران معتبر است در صحیح است رجوع بائع پیش از قبول مشتری ص بجهت آنکه بیع تملیک محض است و دران معنی تعلیق نیست اصلا و بعد ازان هرگاه دانستی که معتبر مجلس زن است ف نه مجلس شوهر ص پس بدانکه مجلس گاهی متبدل میشود بسبب انتقال نمودن از مکانی بمکانی دیگر و گاهی بسبب شروع نمودن در عمل دیگر

على ما بيناه في الخيار ويخرج الامر من يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذ القيام يفرق الرأي بخلاف ما اذا مكثت يوما لم تقم ولم تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر فيبقى الى ان يوجد ما يقطعه او يدل على الاعراض وقوله مكثت يوما ليس للتقدير به وقوله ما لم تأخذ في عمل آخر يراد به عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه لا مطلق العمل ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للرأي وكذا اذا كانت قاعدة فاتكأت او متكئة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت قال رضي الله عنه وهذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت لا خيار لها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول هو الاصح ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابي يوسف رح ولو قالت ادعوا ابي استشيره او شهودا اشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحري الصواب والاشهاد للتحرز عن الانكار فلا يكون دليل الاعراض وان كانت تسير على دابة او في محمل فوقفت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر

چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۵- باطل شود خیار زن مخیره بمجرد برخاستن وی زیرا چه آن دلالت میکند بر اعراض بجهت آنکه بسبب خاستن پریشان میشود ف حواس ص وعقل بخلاف وقتیکه درنگ کند و نشسته ماند تا یک روز مثلا و نه برخیزد و نه شروع کند در عمل دیگر ف پس خیار آن باقی میماند درین هنگام ص زیرا چه گاهی مجلس دراز میگردد و گاهی کوتاه پس باقی خواهد ماند خیار وی تا آن زمان که یافته شود چیزیکه قاطع مجلس است یا یافته شود چیزیکه دلالت میکند بر اعراض و بدانکه مراد از نیکه نشسته ماند زن مذکوره تا یک روز آن نیست که نشستن در مجلس بیک روز مقرر است و مراد از نیکه شروع نه نماید در عمل دیگر عملیست که قطع میکند مجلس زن مذکوره را نه مطلق عمل مسئله ۶- اگر زن مذکوره استاده باشد در وقت تخییر و بعد از ان بنشیند پس باقی می ماند خیار آن ف و زائل نمیگردد ص چه نشستن ف دلالت نمیکند بر اعراض بلکه ص دلالت میکند بر اقدام و اقبال زیرا چه بسبب نشستن ف حواس ص وعقل مجتمع میشود و همچنین وقتی که زن مذکوره نشسته باشد و تکیه کند یا تکیه کرده باشد و بنشیند بدون تکیه زیرا چه این تبدیل یک جلسه است بجلسه دیگر و اعراض نیست چنانچه وقتیکه بسرین نشسته باشد و بعد از ان چار زانو نشیند قال رض این روایت جامع صغیر است و همین اصح است و در غیر آن مذکور است که زن مذکوره وقتی که نشسته باشد بدون تکیه و بعد از ان تکیه کند پس خیار آن باقی نمیماند چه تکیه دادن دلالت میکند بر سستی امر پس آن اعراض خواهد بود مسئله ۷- اگر زن مذکوره نشسته باشد و بعد از ان بر پهلو بخسپد پس دران از ابی یوسف رح دو روایت است مسئله ۸- اگر بگوید زن مذکوره که من میطلبم پدر خود را تا مشورت نمایم یا میطلبم گواهان را تا گواه گیرم بران پس باقی میماند خیار زن مذکوره زیرا چه مشورة برای طلب امر صواب است و گواه گرفتن برای آنست که شوهر انکار نکند پس این هر دو امر دلالت بر اعراض نمیکند و اگر زن مذکوره سوار میرفت بر ستوری یا سوار بود در کجاوه و بعد از ایجاب امر بید ایستاده باشد پس خیار آن زائل نمیگردد و اگر سیر نمود و رفت باطل میشود خیار آن زیرا چه رفتن ستور و ایستاده ماندن آن مانند رفتن و ایستادن زن مذکوره است چه رفتن ستور و استادن آن منسوب است بسوی سوار آن مسئله ۹ کشتی بمنزله خانه است ف و بسبب رفتن کشتی خیار زن مذکوره باطل نمیشود ص زیرا چه سیر کشتی منسوب نیست بسوی سواران بجهت آنکه سوار کشتی قادر نیست برانکه ایستاده کند کشتی را و سوار ستور قادر بر استاده کردن ستور است والله اعلم

فصل في المشيئة ومن قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى واحدة عند عدمها وتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي ولو نوى الثنتين لا يصح لانه نية العدد الا اذا كانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال ابنتك ينوي به الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد ويثبت الاصل كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتك او اختاري ينوي الطلاق لم يقع ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لا يقع شيء الا انه عُرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخيير وقوله طلقي نفسك ليس بتخيير فيلغو وعن ابي حنيفة رح انه لا يقع شيء بقولها ابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض اليها

فصل در بیان مشیت **مسئله ۱**- اگر شخصے بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و هیچ نیت نکرده باشد یا نیت یک طلاق نموده باشد و بعد ازان بگوید زن مذکوره که طلاق دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق رجعی و اگر بگوید زن مذکوره که سه طلاق دادم واقع میشود سه طلاق وقتیکه شوهر مذکور نیت سه طلاق کرده باشد وجه آن این است که طلاق اسم جنس است واقع میشود برادنی و احتمال جمع نیز دارد مانند اسمای جنس دیگر لهذا صحیح است دران نیت سه طلاق و وقتیکه هیچ نیت نکرده باشد واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچه طلاق صریح مفوض است بسوی زن مذکوره ف و طلاق صریح واقع میشود طلاق رجعی ص و اگر نیت دو طلاق کند شوهر در صورت مذکور صحیح نیست نیت آن زیراچه اسم جنس احتمال عدد ندارد ف و این وقتی است که زن حره باشد ص و اگر کنیز باشد نیت دو طلاق صحیح است چه آن جمع است در حق وی **مسئله ۲**- اگر بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و بگوید زن مذکوره که بائن گردانیدم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی بجهت آنکه ابانت از الفاظ طلاق است زیراچه اگر بگوید شوهر که بائن گردانیدم ترا و نیت طلاق نماید واقع میشود طلاق بائن و همچنین اگر بگوید زن که بائن گردانیدم ذات خود را و بعد ازان بگوید شوهر که اجازت آن دادم پس بائن میگردد زن مذکوره پس قول زن مذکوره بائن گردانیدم ذات خود را خواهد بود موافق تفویض شوهر در اصل طلاق ولیکن زن مذکوره وصف بینونت را زیاده نموده است بر اصل طلاق لغو خواهد شد و ثابت خواهد شد اصل طلاق چنانچه اگر در صورت مذکوره میگفت زن مذکوره طلاق دادم ذات خود را یک طلاق بائن واقع میشد یک طلاق رجعی همچنین درینجا نیز بخلاف آنکه اگر بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و او بگوید هرآئینه اختیار نمودم ذات خود را چه درینصورت طلاق واقع نمیشود اصلا زیراچه آن از الفاظ طلاق نیست لهذا اگر بگوید شخصے بزن خود اخترتک یا بگوید اختاری و نیت طلاق نماید واقع نمیشود طلاق اصلا و همچنین اگر ابتداءً بگوید زن اخترت نفسی و بعد ازان بگوید شوهر اجازت آن دادم واقع نمیشود طلاق اصلا ولیکن باجماع معلوم گشته است که اگر بگوید زن اخترت نفسی در جواب تخییر پس طلاق واقع میشود و قول شوهر مذکور طلاق بده ذات خود را تخییر نیست پس درینصورت قول زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را لغو خواهد بود و مروی است از ابی حنیفه رحمه الله که در صورت مذکوره واقع نمیشود طلاق بسبب قول زن مذکوره بائن نمودم ذات خود را بجهت آنکه زن مذکوره مخالفت امر شوهر نموده است و واقع کرده است غیر چیزی را که تفویض کرده بود باو شوهر ۰۶

اذ الابانة تغایر الطلاق وان قال طلقی نفسك فلیس له ان یرجع عنه لان فیه معنی الیمین لانه تعلیق الطلاق بتطلیقها والیمین تصرف لازم ولو قامت عن مجلسها بطل لانه تملیك بخلاف ما اذا قال لها طلقی ضرتك لانه توكیل وانابة فلا یقتصر علی المجلس ویقبل الرجوع وان قال لها طلقی نفسك متی شئت فلها ان تطلق نفسها فی المجلس وبعده لان كلمة متی عامة فی الاوقات كلها فصار كما اذا قال فی ای وقت شئت واذا قال لرجل طلق امرأتی فله ان یطلقها فی المجلس وبعده وله ان یرجع لانه توكیل وانه استعانة فلا یلزم ولا یقتصر علی المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقی نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تملیكا لا توكیلا ولو قال لرجل طلقها ان شئت فله ان یطلقها فی المجلس خاصة ولیس للزوج ان یرجع وقال زفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصریح بالمشیة كعدمه لانه یتصرف عن مشیته فصار كالوكیل بالبیع اذا قیل له بعه ان شئت ولنا انه تملیك لانه علقه بالمشیة والمالك هو الذی یتصرف عن مشیته والطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانه لا یحتمله ولو قال لها طلقی نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهی واحدة لانها ملكت ایقاع الثلث فتملك ایقاع الواحد ضرورة ولو قال لها طلقی نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا

چه ابانت غیر طلاق است ف زیراچه ابانت کنایت است و طلاق صریح است و شوهرش تفویض نکرده بود مگر طلاق را ص مسئله ۳- اگر بگوید شوهر بزن خود طلاق بده ذات خود را پس نمیرسد مراو را که برگردد ازان زیراچه معنی یمین یافته میشود دران بجهت آنکه معلق نموده است طلاق را بر ایقاع طلاق زن مذکوره و یمین تصرف لازم است ف لهذا برگشتن ازان صحیح نیست ص واگر برخیزد زن مذکوره ازان مجلس باطل میشود قول شوهر طلاق بده ذات خود را که تملیک طلاق است مر آن زن را پس مقید خواهد شد بمجلس ایجاب بخلاف وقتیکه بگوید بزن مذکوره طلاق بده ضرهٔ خود را یعنی انباغ خود را چه این توکیل است پس مقصور بر مجلس نیست و میرسد موکل را که شوهر است برگردد ازان واگر بگوید بزن خود طلقی نفسک متی شئت پس میرسد زن مذکوره را که طلاق دهد ذات خود را در همان مجلس و بعد از گذشتن آن مجلس زیراچه کلمه متی شامل است جمیع اوقات را پس چنان شد که گفت طلاق بده ذات خود را در هر وقت که خواهی واگر بگوید کسی شخصی طلاق بده زن مرا پس میرسد مر آنشخص را که طلاق دهد زن مذکوره را در همان مجلس و بعد از گذشتن آن مجلس و میرسد شوهر را که رجوع نماید و برگردد ازان چه این توکیل است و توکیل استعانت است پس لازم نخواهد شد و مقصور نمیشود بر مجلس بخلاف وقتیکه بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را چه این تملیک است نه توکیل بجهت آنکه زن مذکوره عمل میکند برای ذات خود ف نه برای غیر ص مسئله ۴- اگر بگوید کسی شخصیکه طلاق بده زن مرا اگر خواهی تو پس میرسد مر آن شخص را که طلاق دهد آن زن را در همان مجلس فقط و نمیرسد مر آن کس را که رجوع نماید و برگردد ازان و گفته است زفر رح که این مسئله و مسئله اول هر دو برابر است ف درین که هر دو توکیل است ص و تصریح نمودن بکلمه اگر خواهی چنانچه درین مسئله است و ترک آن چنانچه در مسئله اول است هر دو برابر است زیراچه آن شخص تصرف مینماید باراده و خواهش خود پس او مانند وکیل به بیع است وقتیکه گفته شود مر آن وکیل را که بفروش این متاع را اگر خواهی و دلیل علمای ما این است که قول شوهر مذکور تملیک است چه او معلق گردانیده است طلاق را بر خواهش آن شخص و مالک کسی است که تصرف نماید باراده و خواهش خود و طلاق احتمال تعلیق دارد بخلاف بیع چه آن احتمال تعلیق ندارد مسئله ۵- اگر بگوید بزن خود سه طلاق بده ذات خود را و زن مذکوره یک طلاق دهد پس واقع میشود یک طلاق بجهت آنکه زن مذکوره مالک دادن سه طلاق گشته است پس ضرور است که مالک دادن یک طلاق نیز خواهد بود مسئله ۶- اگر بگوید بزن خود یک طلاق بده ذات خود را او سه طلاق دهد واقع

لم يقع شئ عند ابى حنيفة رح وقالا يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا ولابى حنيفة رح انها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدأة وهذا لان الزوج ملكها الواحدة والثلث غير الواحدة لان الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لا تركيب فيه فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتصرف بحكم الملك وكذا هى فى المسئلة الاولى لانها ملكت الثلث اما ههنا لم تملك الثلث وما اتت بما فوض اليها فلغا

وان امرها بطلاق يملك الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالبائن فطلقت رجعية وقع ما امر به الزوج فمعنى الاول ان يقول لها الزوج طلقى نفسك واحدة املك الرجعة فتقول طلقت نفسى واحدة بائنة فتقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فيلغو الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثانية ان يقول لها طلقى نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسى واحدة رجعية فتقع بائنة لان قولها واحدة رجعية لغو منها لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذلك الى ايقاع الاصل دون تعيين الوصف فصار كانها اقتصرت على الاصل فيقع بالصفة التى عينها

نمیشود هیچ چیز نزد ابی‌حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق زیرا چه زن مذکوره بعمل آورده است چیزیرا که مالک آنست و چیزیرا که مالک آن نیست پس چنان شد که بگوید شوهر بزن خود هزار طلاق دادم ترا ف چه درین صورت واقع میشود سه طلاق ص بجهت آنکه بعمل آورده است چیزیرا که مالک آنست و چیزیرا که مالک آن نیست پس واقع خواهد شد چیزی که او مالک آنست و زیاده بر آن لغو خواهد شد و همچنین درینجا نیز و دلیل ابی‌حنیفه رح این است که زن مذکوره بعمل آورده است چیزیرا که تفویض آن نکرده است بوی شوهرش و زن مذکوره ابتداءً طلاق آورده است ذات خود را نه آنکه جواب ایجاب شوهر داده است زیرا چه شوهر تملیک یک طلاق نموده است میان سه طلاق و یک طلاق مغایرت است بطریق تضاد چه سه هم عدد مرکب و یک فرد واحد است دران ترکیب نیست بخلاف وقتیکه شوهر هزار طلاق دهد زیرا چه درینصورت واقع میشود سه طلاق بجهت آنکه شوهر تصرف میکند باین جهت که او مالک طلاق است ف نه باین جهت که کسی امر نموده است او را بخلاف ص مسئله اول ف یعنی وقتیکه بگوید شوهر بزن خود سه طلاق بده خود را و او یک طلاق دهد درینصورت واقع میشود یک طلاق ص بجهت آنکه زن مذکوره مالک سه طلاق گشته است اما درین مسئله ف که کلام در آنست ص زن مذکوره مالک سه طلاق نگشته است و نه بعمل آورده است چیزیرا که تفویض نموده است بوی شوهرش پس لغو خواهد شد مسئله ۷ اگر امر نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی دهد ذات خود را و او طلاق بائن دهد یا امر نماید که طلاق بائن دهد و او طلاق رجعی دهد واقع میشود چیزیکه امر نموده است بآن شوهرش و صورت مسئله اول اینست که بگوید شوهر بزن خود یک طلاق رجعی بده ذات خود را و زن مذکوره بگوید که یک طلاق بائن دادم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی زیرا چه زن مذکوره بعمل آورده است اصل طلاق را مع وصف زائد پس لغو خواهد شد آن وصف زائد ف چه دران مخالفت امر نموده است زن مذکوره ص و واقع خواهد شد اصل طلاق که رجعی است ف چه آن موافق امر شوهر است ص و صورت مسئله دوم اینست که بگوید شوهر بزن خود که یک طلاق بائن بده ذات خود را و بگوید زن مذکوره که یک طلاق رجعی دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن زیرا چه ذکر وصف رجعی که صادر گشته است از زن مذکوره لغو است بجهت آنکه شوهر هرگاه معین نمود صفت طلاق را پس محتاج نیست زن مذکوره مگر بسوے اینکه اصل طلاق دهد و حاجت بسوی تعیین وصف نیست پس چنان شد که زن مذکوره قصر نمود بر اصل طلاق پس واقع خواهد شد طلاق بصفتے که تعیین آن نموده است

الزوج بائنا او رجعیا وان قال لها طلقی نفسک ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم یقع شیء لان معناه ان شئت الثلث وهی بایقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم یوجد الشرط ولو قال لها طلقی نفسک واحدة ان شئت فطلقت ثلثا فکذلک عند ابی حنیفة رح لان مشیة الثلث لیست بمشیة للواحدة کایقاعها وقالا یقع واحدة لان مشیة الثلث مشیة للواحدة کما ان ایقاعها ایقاع للواحدة فوجد الشرط ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ینوی الطلاق بطل الامر لانه علق طلاقها بالمشیة المرسلة وهی اتت بالمعلقة فلم یوجد الشرط وهو اشتغال بما لا یعنیها فخرج الامر من یدها ولا یقع الطلاق بقوله شئت وان نوی الطلاق لانه لیس فی کلام المرأة ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقها والنیة لا تعمل فی غیر المذکور حتی لو قال شئت طلاقک یقع اذا نوی لانه ایقاع مبتدأ اذ المشیة تنبئ عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقک لانه لا ینبئ عن الوجود

شوہر ف۔ خواہ ص بائن باشد ف طلاق مذکور ص یا رجعی مسئله ۸۔ اگر بگوید شوہر بزن خود طلقی نفسک ثلثا ان شئت یعنی طلاق بده ذات خود را بسه طلاق اگر خواہی واو یک طلاق دہد پس واقع نمیشود ہیچ چیز زیراچه معنی قول مذکور این ہست که ان شئت الثلث یعنی اگر خواہی سه طلاق را پس طلاق بده ذات خود را و ہرگاه زن مذکوره یک طلاق داد معلوم شد که سه طلاق را نخواست پس شرط یافته نشد ف لهذا طلاق واقع نخواہد شد ص مسئله ۹۔ اگر بگوید بزن خود طلقی نفسک واحدة ان شئت یعنی طلاق بده ذات خود را یک طلاق اگر خواہی واو سه طلاق دہد پس طلاق واقع نمیشود اصلا نزد ابی حنیفه رح زیراچه مشیت یک طلاق یعنی خواستن یکطلاق مغایر مشیت سه طلاق ہست بنابر قیاس آن بر ایقاع ف یعنی چنانچه سه طلاق مغایر ایقاع یکطلاق ہست ہمچنین خواستن سه طلاق مغایر خواستن یکطلاق ہست و ہرگاه زن مذکوره سه طلاق داد معلوم شد که یکطلاق را نخواست پس شرط یافته نشد ص وگفته اند صاحبین رح که درینصورت واقع میشود یکطلاق زیراچه خواستن سه طلاق خواستن یک طلاق ہست چنانچه ایقاع سه طلاق یکطلاق ہست بنابر مذہب ایشان رح پس شرط یافته شد مسئله ۱۰۔ اگر تفویض طلاق نمود شوہر بزن خود باینطور که گفت انت طالق ان شئت یعنی ترا طلاق ہست اگر خواہی و بعد از ان گفت زن مذکوره شئت ان شئت یعنی خواستم من اگر تو خواستی و بعد از ان گفت شوہر مذکور شئت یعنی خواستم من و نیت طلاق نمود پس باطل میشود تفویض مذکور زیراچه شوہر مذکور معلق نموده ہست طلاق را بمشیت زن مذکوره درحالیکه مشیت مطلق ہست یعنی مشیئت آن معلق نیست بامری واز گفتگوی زن مذکوره معلوم شد که مشیئت وی معلق ہست بر مشیئت شوہر پس شرط طلاق که مشیت مطلق بود یافته نشد پس زن مذکوره مختار نخواہد شد و باطل خواہد شد تفویض مذکور واما قول شوہر شئت یعنی خواستم من که در مرتبه خبر ہست از ان طلاق واقع نمیشود اگرچه نیت طلاق کرده باشد زیراچه در کلام زن مذکوره ذکر طلاق نیست اصلا تا شوہر بقول خود شئت خواہنده آن شود ف پس مشیت دادن طلاق زن مذکوره از شوہر یافته نشد ص و نیت آن فقط کفایت نمیکند چه نیت عمل نمیکند در چیزیکه مذکور نیست حتی اگر میگفت شوہر شئت طلاقک یعنی خواستم من طلاق تو پس طلاق واقع میشد اگر نیت آن مینمود زیراچه در ینصورت از سر نو طلاق میداد چه مشیت چیزی دلالت میکند بر وجود آن چیز ف پس قول وی شئت طلاقک بمنزله اوجدت طلاقک ہست پس واقع خواہد شد طلاق ص بخلاف اگر میگفت اردت طلاقک یعنی اراده نمودم طلاق ترا ف چه واقع نمیشد طلاق ص زیراچه اراده چیزی دلالت نمیکند بر وجود آن چیز

وكذا اذا قالت شئتُ ان شاء ابي وشئتُ ان كان كذا لامر لم يجيء بعد لما ذكرنا ان الاتي به مشية معلقة فلا يقع الطلاق وبطل الامر

وان قالت قد شئتُ ان كان كذا لامر قد مضى طلقت لان التعليق بشرط كائن تنجيز ولو قال لها انتِ طالق اذا شئتِ اواذا ما شئتِ

او متى شئت او متى ما شئتِ فردت الامر لم يكن ردًّا ولا يقتصر على المجلس اما كلمةُ متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة في الاوقات

كلها كانه قال في اي وقتٍ شئتِ فلا يقتصر على المجلس بالاجماع ولو ردّتِ الامر لم يكن ردًّا لانه ملكها الطلاق في الوقت

الذي شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك

التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقًا بعد تطليق واما كلمةُ اذا واذا ما فهي ومتى سواء عندهما وعند ابي حنيفة رح انكان يستعمل

للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وقد مرّ من قبلُ ولو قال لها انتِ طالق كلما شئتِ فلها ان تطلق

نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلثًا لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم حتى لو عادت اليه بعد زوج اٰخر

مسئلہ ۱۱- اگر گفت شوہر زن خود را انت طالق ان شئت وگفت زن مذکورہ شئت ان شاء ابی یعنی خواستم من اگر خواہد پدر من یا گفت زوج زن مذکورہ شئت ان کان کذا خواستم من اگر چنین باشد و ارادہ کرد انہ ان امر کہ ہنوز یافتہ نشدہ است و بعد از ان مشیت بد روی یا امر کہ بر آن معلق نمودہ است زن مذکورہ یافتہ شد پس طلاق واقع نمیشود و باطل میگردد تفویض طلاق و اگر بگوید زن مذکورہ شئت ان کان کذا و ارادہ نماید از ان امر کہ یافتہ شدہ است پس واقع میشود طلاق زیرا چہ معلق نمودن بشرطیکہ یافتہ شدہ است بمنزلہ طلاق منجز است ف یعنی طلاق غیر معلق است ص مسئلہ ۱۲- اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق اذا شئت یا بگوید اذا ما شئت یا متی شئت یا متی ما شئت و رد نماید آنرا زن مذکورہ ف وبگوید کہ من نمی خواہم ص پس رد نمیشود و این مقید بمجلس نیست ف لہذا میرسد زن مذکورہ را کہ طلاق دہد در مجلس مذکور یا در مجلس دیگر ص زیرا چہ کلمہ متی ومتی ما موضوع است برای وقت و شامل است جمیع اوقات را پس معنی متی شئت ومتی ما شئت این است کہ ہر وقت کہ خواہی پس مقید بمجلس نخواہد بود و اگر رد کند زن مذکورہ رد نخواہد شد زیرا چہ شوہر مذکور تملیک طلاق نمودہ است بزن مذکورہ در وقتیکہ او خواہد پس تملیک نیست در وقتیکہ نخواہد زن مذکورہ پس رد نخواہد شد بسبب رد نمودن او و بدانکہ نمیرسد زن مذکورہ را کہ طلاق دہد ذات خود را مگر یک طلاق زیرا چہ کلمہ متی ومتی ما شامل است جمیع اوقات را نہ جمیع طلاق را تا مالک جمیع طلاق گردد پس زن مذکورہ را میرسد کہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد و نمیرسد او را کہ طلاق دہد بعد از دادن طلاق و اما کلمہ اذا و اذا ما پس آن مانند متی است نزد صاحبین رح و نزد ابی حنیفہ رح نیز در صورت اذا و اذا ما تفویض مذکور مقید بمجلس نمیشود و میرسد زن مذکورہ را کہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد زیرا چہ کلمہ اذا و اذا ما اگرچہ مستعمل است بمعنی شرط و درینصورت مقید میشود بمجلس و مستعمل است بمعنی وقت و درینصورت مقید نمیشود بمجلس پس این موجب شک است و ہرگاہ تفویض طلاق یافتہ شدہ است یقیناً پس زائل نخواہد شد بسبب شک چنانچہ بیان آن سابق گذشت مسئلہ ۱۳- اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق کلما شئت یعنی بر تو طلاق است ہر بار کہ خواہی پس میرسد بزن مذکورہ کہ طلاق دہد ذات خود را یکی بعد دیگری حتی کہ سہ طلاق دہد زیرا چہ کلمہ کلما موجب تکرار فعل است ولیکن بدانکہ تعلیق طلاق متعلق میشود بملک نکاح کہ موجود و ثابت است بالفعل ف نہ بملک نکاح کہ حادث گردد ص لہذا اگر زن مذکورہ سہ طلاق دہد ذات خود را و بعد از ان نکاح کند از شوہر مذکور بعد از تحلیل

بعد

وطلقت نفسها لم يقع شئ لانه ملك مستحدث وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا في كلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد لاعموم الاجتماع فلاتملك الايقاع جملة وجمعا ولو قال لها انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء وان قامت من مجلسها فلامشية لها لان كلمة حيث واين من اسماء المكان والطلاق لاتعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فتقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصا وعموما وان قال لها انت طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة معناه قبل المشية فان قالت قد شئت واحدة بائنة اوثلثا وقال الزوج ذلك نويت فهو كما قال لان عند ذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدة بائنة اوعلى القلب تقع واحدة رجعية لانه لغى تصرفها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها فيما قالوا جريا على موجب التخيير قال رضى الله عنه قال في الاصل هذا قول ابى حنيفة رہ وعندهما لايقع مالم توقع المرأة فتشاء رجعية او بائنة اوثلثا

وبعد ازان طلاق دہد ذات خود را پس واقع نمیشود ہیچ چیز زیراچہ درین ہنگام ملک نکاح حادث است وباید دانست کہ درصورت مذکورہ نمیرسد زن مذکورہ را کہ سہ طلاق دہد ذات خود را بیک کلمہ زیراکہ کلمہ دلالت میکند بعموم افراد یعنی برانکہ جائز است ویرا کہ سہ طلاق دہد خود را بانیطور کہ ہر طلاق علیحدہ دہد نہ بر عموم اجتماع پس زن مذکورہ مالک این نخواہد بود کہ طلاق دہد ذات خود را سہ طلاق بیک کلمہ واحد مسئلہ ۱۴۔ اگر گفت شوہر بزن خود انت طالق حیث شئت یا گفت انت طالق این شئت پس طلاق نخواہد داد زن مذکورہ ذات خود را مگر در ہمان مجلس واگر برخیزد از ان مجلس ف پیشتر از دادن طلاق ص پس مشیت آن اعتبار ندارد زیراچہ کلمہ حیث واین از اسمای مکان است وطلاق ہیچ علاقہ ندارد بمکان پس ذکر آن لغو است وباقی خواہد ماند مشیت مطلق وآن مقید بمجلس است بخلاف زمان ف یعنی بخلاف متی شئت ص زیراچہ طلاق تعلق میدارد بزمان حتی واقع میشود دریک زمان نہ در زمان دیگر پس ذکر زمان معتبر خواہد بود در طلاق خواہ بطریق خصوص باشد چنانکہ اگر شوہر بگوید کہ برتو طلاق است ف فرد اص یا بطریق عموم باشد ف چنانچہ اگر بگوید برتو طلاق است ہر وقت کہ خواہی ص مسئلہ ۱۵۔ اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق کیف شئت واقع میشود یک طلاق رجعی اگر زن مذکورہ ساکت ماند خواہ خواستہ باشد طلاق را یا نخواستہ باشد واگر ساکت نماند وبگوید کہ خواستم من یک طلاق بائن را یا سہ طلاق را وبعد ازان بگوید شوہر کہ ہمین مراد من است پس واقع میشود مطابق قول شوہر مذکور زیراچہ درین صورت ثابت میشود مطابقت میان مشیت زن وارادہ شوہر واما وقتیکہ زن مذکورہ ارادہ سہ طلاق نماید وشوہر ارادہ یک طلاق بائن یا برعکس آن پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچہ تصرف زن مذکورہ لغو گشت بسبب عدم موافقت مشیت وی بمشیت شوہر پس باقی ماند قول شوہر کہ انت طالق است پس ہمان معتبر خواہد بود وبآن یک طلاق رجعی واقع میشود واگر شوہر ہیچ نیت نکردہ باشد پس معتبر مشیت زن مذکورہ است ف حتی اگر سہ طلاق خواستہ باشد واقع خواہد شد سہ طلاق واگر یک طلاق بائن خواستہ باشد واقع خواہد شد یک طلاق بائن ص بنابر انچہ گفتہ اند مشائخ رہ بجہت آنکہ ہمین مقتضای تخییر است قال رضی گفتہ است محمد رہ در مبسوط کہ در صورت مذکورہ وقوع یک طلاق رجعی بدون مشیت زن مذکورہ قول ابی حنیفہ رہ است ونزد صاحبین رہ واقع نمیشود طلاق مادامیکہ زن مذکورہ طلاق ندہد خود را پس زن مذکورہ مختار است اگر خواہد یک طلاق رجعی دہد یا بائن یا سہ طلاق دہد

وعلی هذا الخلاف العتاق لهما انه فوض لتطليق اليها على اى صفة شاءت فلابد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية فى جميع الاحوال اعنى قبل الدخول و بعده ولابى حنيفة رح ان كلمة كيف للاستيصاف يقال كيف اصبحت والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه وان قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت لانهما يستعملان للعدد فقد فوض اليها اى عدد شاءت فان قامت من مجلس بطل وان ردت الامر كان ردا لان هذا امر واحد وهو خطاب فى الحال فيقتضى الجواب فى الحال وان قال لها طلقى نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين ولا تطلق ثلثا عند ابى حنيفة رح وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتميز فيحمل على تميز الجنس كما اذا قال كل من طعامى ما شئت او طلق من نسائى من شاءت ولابى حنيفة رح ان كلمة من حقيقة للتبعيض و ما

وبہمین اختلاف ہست اعتاق ف یعنی اگر بگوید خواجہ بہ بندہ خود انت حر کیف شئت آزاد می شود فی الحال نزد ابیحنیفہ رح و نزد صاحبین رح آزاد نمیشود تا وقتیکہ بندہ مذکور نخواہد ص و دلیل صاحبین رح این ہست کہ شوہر مذکور تفویض نمودہ ہست دادن طلاق را بزن مذکورہ بہر صفتیکہ خواہد ف خواہ یک رجعی یا بائن و یا سہ طلاق و ہد ص پس ضرور ہست کہ اصل طلاق نیز معلق باشد بر مشیت زن مذکورہ تا ثابت شود زن مذکورہ را مشیت در جمیع احوال یعنی قبل از وطی و بعد از وطی ف چہ اگر اصل طلاق معلق نباشد بر مشیت زن مذکورہ لازم می آید کہ ثابت نباشد مر زن مذکورہ را مشیت در وصف طلاق پیش از وطی چہ او نمیتواند کہ سہ طلاق و ہد زیراچہ درینصورت بائن میگردد زن مذکورہ بسبب اصل طلاق پیش از گذشتن عدت و محل طلاق باقی نمی ماند ص و دلیل ابیحنیفہ رح این ہست کہ کلمہ کیف برای طلب وصف ہست و تفویض وصف شی مقتضی این ہست کہ اصل متحقق باشد و طلاق متحقق نمیشود مگر وقتیکہ واقع شود ف پس اصل طلاق واقع خواہد شد بعد مشیت زن ص مسئلہ ۱۶ - اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق کم شئت او ما شئت پس طلاق خواہد داد زن مذکورہ ذات خود را ہر قدر کہ خواہد زیراچہ کلمہ کم و ما مستعمل ہست در عدد پس شوہر مذکور تفویض نمودہ ہست بزن مذکورہ ہر عدد را کہ او خواہد پس اگر برخیزد زن مذکورہ از آن مجلس باطل میشود تفویض مذکور و اگر رد نماید تفویض مذکور را رد میشود زیراچہ این تفویض واحد دلالت نمیکند بر تکرار فعل و در آن خطاب بالفعل ہست و مقتضای آن این ہست کہ جواب آن نیز فی الحال باشد مسئلہ ۱۷ - اگر شخصے بگوید بزن خود طلقی نفسک من ثلث ما شئت یعنی طلاق بدہ ذات خود را از جملہ سہ طلاق آنچہ خواہی پس میرسد زن مذکورہ را کہ یک طلاق یا دو طلاق دہد ذات خود را و نمیرسد او را کہ سہ طلاق دہد نزد ابیحنیفہ رح و گفتہ اند صاحبین رح کہ میرسد او را کہ سہ طلاق دہد اگر خواہد و دلیل صاحبین رح این ہست کہ لفظ ما کہ ترجمہ آن آنچہ ہست در تعمیم محکم ہست و لفظ من کہ بمعنی از ہست گاہی برای تمیز و بیان میشود ف چنانکہ در قول او تعالی ہست فاجتنبوا الرجس من الاوثان یعنی پرہیز کنید پلیدی را از بتان و گاہی برای تبعیض میشود و گاہی برای غیر تمیز و تبعیض می آید پس در کلام شوہر مذکور محکم و محتمل ہر دو مجتمع شدند ص پس حمل کردہ خواہد شد کلام او را بر محکم و تمیز جنس ف و لفظ من را برای بیان آن گفتہ خواہد شد ص چنانکہ اگر کسی بگوید بخور از طعام من آنچہ خواہی یا بگوید طلاق بدہ از زنان من ہر کرا خواہی و دلیل ابیحنیفہ رح این ہست کہ لفظ من برای تبعیض حقیقت ہست ف نہ مجاز ص و لفظ ما برای

التعميم فيعمل بهما وفيما استشهدا به ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة وهي المشية حتى لو قال من شئت كان على الخلاف

باب الايمان في الطلاق

واذا اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيب النكاح مثل ان يقول لامرأة ان تزوجتك فانت طالق او كل امرأة اتزوجها فهي طالق وقال الشافعي رح لا يقع لقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحته قيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن به عنده وقبل ذلك اثره المنع وهو قائم بالمتصرف والحديث محمول على نفي التنجيز والحمل ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما واذا اضافه الى شرط وقع عقيب الشرط مثل ان يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاءه الى وقت وجود الشرط فيصح يمينا او ايقاعا ولا تصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملك لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهرا

تعميم است ف ودر صورت مذكوره عمل بآن هر دو ممكن است باينطور كه گردانيده شود مراد از آن بعض عام ودر دو طلاق همچنين است زيرا چه دو طلاق به نسبت سه طلاق بعض است ص پس عمل كرده خواهد شد به تبعيض وتعميم هر دو ودر چيزيكه استشهاد كرده اند بآن صاحبين رح ترك تبعيض لازم مي آيد بدليل خارج وآن اظهار سماحت است يا بسبب عموم صفت كه مشيت است ف زيرا چه نكره هرگاه متصف ميشود بصفت عامه عام ميشود ودرينجا همچنان است ص حتى اگر شوهر مذكور بجاى ما شئت من شئت ميگفت برهمين اختلاف ميبود والله اعلم

باب در بيان يمين بطلاق ف يعني تعليق آن بر امري كه دلالت كند بر معنى شرط وبايد دانست كه تعليق را بجهت آن يمين مي گويند كه يمين درلغت بمعنى قوت است وتعليق باعث مي شود صاحب تعليق را برانيكه قوي باشد بر ترك شرط تا لازم نشود مراد را جزا كه طلاق يا اعتاق است والله اعلم ❖

فصل در بيان اضافت طلاق بسوى ملك ص **مسئله ۱**- هرگاه اضافت طلاق نمايد بسوى نكاح ف يعني معلق نمايد طلاق را بر نكاح باينطور ص كه بگويد زني را كه اگر نكاح كنم ترا پس بر تو طلاق است يا بگويد هر زني را كه نكاح كنم پس بران طلاق است پس درينصورت واقع ميشود طلاق بعد از نكاح وگفته است شافعي رح كه طلاق واقع نميشود بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه نيست طلاق پيش از نكاح ودليل علماى ما رح اينست كه اضافت طلاق بسوى نكاح يمين است يعني تعليق است بجهت آنكه شرط وجزا ريافته شده است پس براى صحت آن ملك في الحال دركار نيست زيرا چه طلاق واقع نميشود مگر وقتيكه شرط يافته شود وملك دران وقت يافته ميشود يقينا وفائده آن پيش از وجود شرط اينست كه حالف بازماند از نكاح آن زن چه مقصود حالف اينست كه نكاح نخواهم كرد ترا واگر نكاح كنم پس بر تو طلاق است وحديثي كه روايت كرده است آنرا شافعي محمول است بر نفي طلاق بالفعل چنانچه همين منقول است از شعبي وزهري وغيره **مسئله ۲**- هرگاه اضافت طلاق نمايد بسوى شرط باينطور كه بگويد شخصي بزن خود كه اگر داخل شوى تو درين سراى پس بر تو طلاق است پس درينصورت واقع ميشود طلاق بعد از وجود شرط واين باتفاق جميع علما است زيرا چه ملك نكاح يافته شده است في الحال وظاهر اينست كه باقي خواهد ماند تا آن زمان كه شرط يافته شود **مسئله ۳**- صحيح نيست اضافت طلاق مگر وقتيكه حالف مالك باشد يا اضافت آن نمايد بسوى ملك چه ضرور است كه جزا رغالب الوجود باشد

لیکون مخیفا فیتحقق معنی الیمین وھو القوۃ والظھور باحد ھذین والاضافۃ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاھر عند سببہ فان قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجھا فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف لیس بمالک وما اضافہ الی الملک وسببہ ولا بد من واحد منھما والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل وکلما ومتی ومتی ما لان الشرط مشتق من العلامۃ وھذہ الالفاظ ما یلیھا افعال فتکون علامات علی الحنث ثم کلمۃ ان صرف للشرط لانہ لیس فیھا معنی الوقت وما وراءھا ملحق بھا وکلمۃ کل لیس شرطا حقیقۃ لان ما یلیھا اسم والشرط ما یتعلق بہ الجزاء والاجزیۃ تتعلق بالافعال الا انہ الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذی یلیھا مثل قولک کل عبد اشتریتہ فھو حر قال ففی ھذہ الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتھت الیمین لانھا غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لغۃ فبوجود الفعل مرۃ یتم الشرط ولا بقاء الیمین بدونہ الا فی کلمۃ کلما فانھا تقتضی تعمیم الافعال قال اللہ تعالی کلما نضجت جلودھم الآیۃ

تا در توقع آن موجب خوف باشد پس معنی یمین کہ عبارت است از قوت وظہور ف جزاء در وقت شرط ص یافتہ خواہد شد بسبب یافتن ملک حالف باضافت طلاق بسوی ملک نکاح ف سوال انچہ مذکور شد کہ صحیح نیست اضافت طلاق وقتیکہ حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک منقوض است بصورتیکہ شخصے بگوید بزن اجنبیہ اگر نکاح کنم ترا پس بر تو طلاق است چہ درینصورت حالف نہ مالک است و نہ اضافت طلاق نمودہ است بسوی ملک جواب ص اگرچہ درینصورت اضافت طلاق بسوی ملک نہ نمودہ است اما اضافت نمودہ است بسوی سبب ملک و اضافت بسوی سبب ملک مانند اضافت است بسوی ملک زیراچہ ہرگاہ یافتہ شود سبب ملک متحقق میشود تملک و ہرگاہ ثابت شد کہ صحیح نیست اضافت طلاق مگر وقتیکہ حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک پس اگر گوید شخصے بزن اجنبیہ اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است وبعد ازان نکاح کند آنرا و بعد ازان داخل شود زن مذکورہ دران سرای پس طلاق واقع نمیشود زیراچہ حالف نہ مالک است و نہ اضافت طلاق نمودہ است بسوی ملک و نہ بسوی سبب ملک و باید دانست کہ الفاظ شرط این است انْ واذا واذا ما وکل وکلما ومتی ومتی ما و بعد ازان باید دانست کہ کلمہ انْ موضوع است برای شرط محض چہ دران معنی وقت یافتہ نمیشود و ماورای آن الفاظ دیگر مذکور ملحق است بآن وکلمہ کل شرط نیست حقیقۃً ولیکن ملحق است بشرط و سر آن این است کہ کل مقارن اسم میباشد و فعل و شرط آنست کہ متعلق شود بآن جزا و جزا متعلق نمیشود مگر بفعل ولیکن آنرا ملحق است بشرط بجہت آنکہ فعل متعلق میشود باسمی کہ مقارن کل است و باید دانست کہ الفاظ مذکورہ را کلمہ شرط بجہت آن میگویند کہ شرط بسکون مشتق است از شرط متحرک کہ بمعنی علامت است والفاظ مذکورہ مقارن میشوند بافعالیکہ شرط حنث است یعنی علامت آنست زیراچہ جزا متعلق نمیشود مگر بچیزیکہ وجود آن مشکوک و محتمل باشد و آن فعل است مسئلہ ۴۔ در الفاظ مذکورہ ہرگاہ یافتہ شود شرط تمام میشود یمین و باقی نمیماند یعنی اگر بعد ازان بار دیگر یافتہ شود شرط جزا لازم نمی آید زیراچہ الفاظ مذکورہ از روی لغت مقتضی عموم فعل نیست و نہ مقتضی تکرار جز اپس ہرگاہ فعل یافتہ خواہد شد یکبار تمام خواہد شد شرط و باقی نخواہد ماند یمین بدون شرط باقی نمی ماند مگر در کلمہ کلما چہ مقتضائے آن تعمیم افعال است چنانچہ فرمودہ است خدا تعالے در قرآن مجید کلما نضجت جلودھم الآیۃ یعنی ہرگاہ کہ پختہ شود پوستہاے آن کافران بدل کردیم مکرر پوستہای آنہارا

ومن ضرورة التعميم التكرار **قال** فان تزوجها بعد ذلك اى بعد زوج اخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لان باستيفاء الطلقات الثلث المملوكات فى هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفر رح وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالى ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق يحنث بكل مرة وان كان بعد زوج اخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج وذلك غير محصور **قال** وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقى والجزاء باق لبقاء محله فبقى اليمين ثم ان وجد الشرط فى ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين لما قلنا وان وجد فى غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شيء لانعدام المحلية وان اختلفا فى الشرط فالقول قول

وهرگاه فعل عام گشت ضرورست که جزا هم متکرر شود پس درصورتیکه جزای کلما طلاق باشد مکرر خواهد شد طلاق **مسئله ۵**۔ اگر شخصی تعلیق طلاق نماید بکلمه کلما مثلاً بگوید بزن خود کلما دخلت الدار فانت طالق یعنی هر بارکه داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است واو داخل شود در سرای سه بار و نکاح کند از شوهر دیگر وبعد ازان باز نکاح کند آنرا شخص مذکور و باز یافته شود شرط مذکور پس واقع نمیشود طلاق بجهت آنکه جزا باقی نماند بسبب استیفای سه طلاق که مملوک بود بسبب نکاح اول وبقای یمین موقوف است بر بقای شرط وجزا و چون جزا باقی نماند یمین نیز باقی نخواهد ماند ودران خلاف زفر رح است وبیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۶**۔ اگر داخل شود لفظ کلما بر تزوج باینطور که بگوید کلما تزوجت امراة فهی طالق یعنی هر بارکه نکاح کنم زنی را پس بر آن طلاق است پس واقع میشود طلاق هر بارکه نکاح کند اگرچه نکاح کرده باشد بعد از نکاح کردن شوهر دیگر بجهت آنکه انعقاد جزا درینصورت بسبب آنست که آن منسوب است بسوی ملک طلاق که حاصل میشود بسبب نکاح وآن محصور نیست **ف** پس باقی خواهد ماند جزا بسبب یافتن شرط همیشه **ص** **مسئله ۷** یمین باطل نمیشود بسبب زوال ملک یعنی اگر شخصی گفت بزن خود مثلاً اگر داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است وبعد ازان یک طلاق داد او را باد و طلاق و منقضی گشت عدت آن پس باطل نمیشود یمین بزوال ملک بسبب یکطلاق یا دو طلاق زیراچه دخول درین سرای که شرط است هنوز یافته نشده است پس آن باقی خواهد ماند وجزا نیز باقیست بجهت آنکه محل آن باقیست پس یمین نیز باقی خواهد ماند پس اگر شرط مذکور یافته شود در ملک وی **ف** باینطور که داخل شود زن مذکوره دران سرای درحالیکه آن زوجهٔ وی هست **ص** پس تمام میشود یمین و باقی نمیماند و واقع میشود طلاق زیراچه شرط یافته شد و محل قابل جزاست پس آن واقع خواهد و باقی نخواهد ماند یمین واگر شرط مذکور یافته شود در غیر ملک **ف** باینطور که شخصی بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است وبعد ازان طلاق دهد و بعد ازانکه داخل شود زن مذکوره دران سرای و بگذرد عدت آن و بعد ازان داخل شود زن مذکوره دران سرای **ص** پس تمام میشود یمین و باقی نمیماند درینصورت بسبب آنکه شرط یافته شد و هیچ چیز واقع نمیشود بسبب آنکه زن مذکوره درین هنگام محل طلاق نیست **ف** زیراچه محل طلاق زنی هست که مملوک باشد بملک نکاح وآن یافته نشد **ص** **مسئله ۸**۔ اگر زن وشوی باهم اختلاف نمایند در وجود شرط **ف** باینطور که شوهر بگوید که شرط یافته نشده است وزن بگوید یافته شده است **ص** پس معتبر قول

الزوج الا ان تقیم المرأة البینة لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط ولانه منكر وقوع الطلاق و زوال الملك
والمرأة تدعيه فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها فی حق نفسها مثل ان يقول ان حضت
فانت طالق وفلانة فقالت قد حضت طلقت هی ولم تطلق فلانة ووقوع الطلاق استحسان
والقياس ان لا يقع لانه شرط فلا تصدق كما فی الدخول وجه الاستحسان انها امينة
فی حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها كما قبل فی حق العدة والغشيان ولكنها
شاهدة فی حق ضرتها بل هی متهمة فلا يقبل قولها فی حقها وكذلك لو قال ان كنت تحبين ان يعذبك
الله فی نار جهنم فانت طالق وعبدی حر فقالت احبه او قال ان كنت تحبينی فانت طالق وهذه معك فقالت
احبك طلقت هی ولم يعتق العبد ولا تطلق صاحبتها لما بينا ولا يتيقن بكذبها لانها لشدة بغضها اياه

شوهر است مگر وقتیکه بینه قائم کند زن مذکوره بر دعوی خود بجهت آنکه شوهر متمسک است باصل که عدم شرط است و بجهت آنکه شوهر منکر وقوع
طلاق و زوال ملک است و زن دعوی آن مینماید و این وقتیست که شرط از ان جنس نباشد که معلوم نشود مگر از جهت زن و اگر شرط از ان
جنس باشد که معلوم نشود مگر از جهت زن پس معتبر دران قول زن مذکوره است در حق آن زن نه در حق زن دیگر چنانچه اگر بگوید شخصے بزن
خود اگر حیض آید ترا پس بر تو طلاق است و بر فلان زن من و بگوید زن مذکوره که حائض گشتم من پس طلاق واقع میشود بر ان زن فقط و
طلاق واقع نمیشود بر زن دیگر و باید دانست که این از روی استحسان است و قیاس این است که طلاق واقع نشود بر زن مذکوره نیز
بجهت آنکه زن مذکوره دعوی شرط حنث و وقوع طلاق می نماید بر شوهر خود و او منکر است پس قول مدعی معتبر نخواهد بود بغیر حجت چنانچه
همین حکم است در صورتیکه بگوید شوهر اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است و وجه استحسان این است که زن مذکوره
امین است در حق خود زیراچه حائض گشتن وی معلوم نمیشود مگر از جهت وی پس قول وی مقبول خواهد شد چنانچه مقبول است قول وی
در حق عدت و جماع یعنی اگر بگوید زنی که گذشت عدت من و نکاح کردم از شوهر دیگر و او جماع کرد مرا و بعد ازان طلاق داد مرا و گذشت عدت
من ازان شوهر پس معتبر قول زن مذکوره است حتی که حلال است شوهر اول که نکاح کند او را پس همچنین درینجا نیز مقبول است قول وی
در حق وی نه در حق زن دیگر بجهت آنکه زن مذکوره شاهد است در حق فلان زن و قول یک شاهد مقبول نیست خصوصًا وقتیکه متهم باشد و
زن مذکوره درینجا نیز متهم است بسبب عداوتی که میان وی و زن دیگر است بجهت آنکه آن ضره اوست پس قول وی مقبول نخواهد شد در حق زن دیگر
مسئله ۹ همچنین اگر بگوید شوهر بزن خود که اگر تو دوست داری که عذاب نماید خدا تعالی ترا بآتش دوزخ پس بر تو طلاق است و بنده من آزاد است و
بگوید آن زن که دوست میدارم عذاب مذکور را یا بگوید شوهر اگر تو دوست میداری مرا پس بر تو طلاق است و این زن باتست و بگوید زن مذکوره
دوست میدارم من ترا پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره در هر دو صورت و آزاد نمیشود بنده مذکور در صورت اول و مطلقه نگردد زن
مصاحب وی در صورت دوم و وجه آن مذکور شد در مسئله سابق **سوال** سزاوار است که مطلقه نشود زن مذکوره نیز زیراچه کذب وی یقینی است چه کسی
دوست نمیدارد عذاب دوزخ را **جواب** کذب زن مذکوره یقینی نیست چه احتمال است که زن مذکوره بغض شدید داشته باشد با شوهر مذکور

قد تحب التخليص منه بالعذاب في حقها ان تعلق الحكم باخبارها وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقي الحكم على الاصل وهي المحبة واذا قال لها اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلثة ايام لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا فاذا تمت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء ولو قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها ولهذا حمل عليه في حديث الاستبراء وكمالها بانتهائها وذلك بالطهر واذا قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار بخلاف ما اذا قال لها اذا صمت لانه لم يقدر بمعيار وقد وجد الصوم بركنه وشرطه ومن قال لامرأته اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما اول لزمه في القضاء تطليقة وفي التنزه تطليقتان وانقضت العدة لانها لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا تقع اخرى به لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لا يقع شيء اخر به لما ذكرنا انه حال الانقضاء فاذا في حال يقع واحدة وفي حال يقع ثنتان فلا يقع الثانية بالشك والاحتمال

وبسبب آن خواسته باشد مخلصی خود از ان شوہر بعذاب دوزخ ودر حق زن مذکوره اگرچه متعلق شده باشد حکم یعنی طلاق بخبر وی که دوست میدارم عذاب دوزخ را اگرچه آن زن کاذب باشد ولیکن در حق غیر وی طلاق وعتاق متعلق نخواهد شد بخبر وی وباقی خواهد ماند بر اصل یعنی عدم محبت عذاب۔ مسئلہ ۱۰ اگر بگوید شخصی بزن خود هرگاه حیض آید ترا پس تو طلاق است وبعد از ان زن مذکوره دید خون را پس طلاق واقع نمیشود تا آن زمان که مستمر باشد سه روز چه خونیکه منقطع میشود در کمتر از سه روز حیض نیست وهرگاه سه روز تمام شود حکم بطلاق نموده میشود از وقتی که حیض آید او را زیراچه بسبب امتداد سه روز معلوم گشت که خون از رحم آمده است پس حیض خواهد بود از ابتدا۔ مسئلہ ۱۱۔ اگر بگوید شوہر بزن خود هرگاه یک حیض آید ترا پس بر تو طلاق است پس زن مذکوره مطلقه نمیشود تا که پاک نگردد از حیض ف ایام طهر نرسد ص زیراچه مراد از یک حیض حیض کامل است و ازین جهت محمول است حیض بر حیض کامل در حدیث استبرا و کمال حیض به تمامی آنست وآن تمام نمیشود بدون طهر مسئلہ ۱۲ اگر بگوید بزن خود انت طالق اذا صمت یوما یعنی بر تو طلاق است هرگاه روزه داری یکروز پس زن مذکوره مطلقه میشود در وقت غروب آفتاب در روزیکه روزه دارد زیراچه لفظ یوم هرگاه مقارن میشود بفعل ممتد مراد میشود از ان سفیدی روز بخلاف اگر بگوید انت طالق اذا صمت یعنی بر تو طلاق است هرگاه روزه داری زیراچه مطلقه میشود در ساعتی که نیت روزه کرد آن زن زیراچه شوہر مقید نکرده است روزه او را بمعیار و روزه زن بارکن وشرط آن یافته شده است ف پس وقوع طلاق موقوف بر غروب آفتاب نخواهد بود بلکه در وقت نیت روزه واقع خواهد شد مسئلہ ۱۳ اگر شخصی گفت بزن خود که اگر فرزند نر بزائی پس بر تو یک طلاق واگر دختر بزائی بر تو دو طلاق است وزائید زن مذکوره پسر ودختر هر دو را ومعلوم نیست که کدام از انها اول است پس حکم میکند قاضی بوقوع یک طلاق واحتیاط در این است که اعتبار کرده شود دو طلاق وعدت آن زن منقضی میشود بسبب وضع حمل زیراچه اگر زائید پسر را اولاً واقع شد یک طلاق ومنقضی گشت عدت آن بسبب زائیدن دختر وبعد از ان واقع نمیشود طلاق دیگر بسبب زائیدن آن دختر زیراچه در ان حالت منقضی میگردد عدت ودر حالت انقضای عدت حالت زوال نکاح است ودرینحالت واقع نمی شود طلاق واگر زائید دختر را اولاً واقع شد دو طلاق ومنقضی شد عدت آن بسبب زائیدن پسر وبعد از ان واقع نمیشود طلاق دیگر بسبب زائیدن پسر بنابر وجه مذکور پس در یک حالت واقع میشود یک طلاق ودر حالت دیگر واقع میشود دو طلاق پس طلاق دوم واقع نخواهد شد بسبب شک

ولاولی ان ناخذ بالثنتین تنزها و احتیاطا والعدة منقضیة بیقین لما بینا و ان قال لها ان کلمت اباعمرو وابا یوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها فکلمت اباعمرو ثم تزوجها فکلمت ابا یوسف فهی طالق ثلثا مع الواحدة الاولی و قال زفر رہ لایقع وهذه علی وجوه اما ان وجد الشرطان فی الملك فیقع الطلاق وهذا ظاهر او وجدا فی غیر الملك فلایقع او وجد الاول فی الملك و الثانی فی غیر الملك فلایقع ایضا لان الجزاء لاینزل فی غیر الملك فلایقع او وجد الاول فی غیر الملك والثانی فی الملك وهی مسئلة الکتاب الخلافیة له اعتبار الاول بالثانی اذهما فی حکم الطلاق کشئ واحد ولنا ان صحة الکلام باهلیة المتکلم الا ان الملك یشترط حالة التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین وعند تمام الشرط لینزل الجزاء لانه لاینزل الا فی الملك وفیما بین ذلك الحال حال بقاء الیمین فیستغنی عن قیام الملك اذ بقاؤه بمحله وهو الذمة وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتین و تزوجت زوجا اخر و دخل بها ثم عادت الی الاول قد خلت الدار

واولی آنست که اعتبار نموده شود دو طلاق بجهت احتیاط مسئله ۱۴۔ اگر گفت شوهر بزن خود که اگر تکلم نمائی بازید و عمرو پس تو سه طلاق است وبعدازان یکطلاق داد زن مذکوره را و بائن گشت آن زن و منقضی شد عدت وی و بعدازان تکلم نمود زن مذکوره از زید و بعدازان نکاح کرد آنرا شوهر مذکور و بعدازان تکلم نمود زن مذکوره از عمرو پس واقع میشود بران دو طلاق مع یکطلاق اول که مجموع آن سه طلاق است و گفته است زفر رح که واقع نمیشود طلاق مهلا این مسئله بر چهار گونه است یکی اینکه یافته شود هر دو شرط یعنی تکلم وی باز ید و تکلم وی با عمرو در ملک نکاح پس درین هنگام واقع میشود دو طلاق باقی و این ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته شده است در ملک و دوم اینکه هر دو شرط یافته شود در غیر ملک و درینصورت واقع نمیشود باقی طلاق و این نیز ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته نشد در ملک و سوم اینکه یافته شود شرط اول در ملک و شرط دوم غیر ملک درینصورت نیز واقع نمیشود باقی طلاق زیراچه جزا واقع نمیشود در غیر ملک و چهارم اینکه یافته شود شرط اول در غیر ملک و دوم یافته شود در ملک و همین مسئله کتاب است که دران اختلاف زفر رح است و دلیل زفر رح این است که ملک شرط است برای وقوع طلاق در وقت یافتن شرط دوم پس همچنین شرط خواهد بود در وقت یافتن شرط اول نیز زیراچه هر دو در حق حکم طلاق مانند شی واحد است باین جهت که طلاق واقع نمیشود بدون آن هر دو شرط و آن یافته نشد و دلیل علمای ما رح این است که تصرف مذکور یمین است و یمین تصرف است در ذمه متکلم پس آن موقوف است بر اهلیت متکلم ولیکن شرط نموده شده است قیام ملک در وقت تعلیق ف یعنی انعقاد یمین ص تا جزا غالب الوجود باشد در وقت یافتن شرط و قیام ملک در وقت تعلیق یافته شده است پس صحیح خواهد بود یمین و نیز شرط است قیام ملک در وقت وقوع طلاق ف و طلاق واقع نمیشود مگر در ملک ص واما یافتن وقت شرط اول ف پس آن نه وقت انعقاد یمین است و نه وقت وقوع جزا پس اشتراط ملک درانوقت ضرور نیست بلکه وقت مذکور ص وقت بقای یمین است و بجهت بقای یمین قیام ملک درکار نیست بلکه بقای آن از محل آنست و آن ذمه حالف یعنی در ذمه فات خود است چنانچه مذکور شد مسئله ۱۵۔ اگر گفت شوهر بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاق است و بعدازان دو طلاق داد ف و مدت آن گذشت ص و بعدازان نکاح کرد زن مذکوره را شوهر دیگر و وطی کرد ف آنرا و طلاق داد و گذشت عدت آن ص و بعدازان نکاح کند زن مذکوره را شوهر اول و بعدازان داخل شد زن مذکوره در سرای مذکور

طلقت ثلثا عند ابی حنيفة وابی يوسف رح وقال محمد رح هی طالق ما بقی من الطلقات وهو قول زفر رح و اصله ان الزوج الثانی يهدم مادون الثلث عندهما فتعود اليه بالثلث وعند محمد وزفر رح لا يهدم مادون الثلث فتعود اليه بما بقی وسنبين من بعد ان شاء الله تعالیٰ وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غيره ودخل بها ثم رجعت الی الاول فدخلت الدار لم يقع شیء وقال زفر رح يقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقی احتمال وقوعها فيبقی اليمين ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هی المانعة لان الظاهر عدم ما يحدث واليمين تعقد للمنع او الحمل واذا كان الجزاء ما ذكرناه وقد فات بتنجيز الثلث المبطل للمحلية فلا تبقی اليمين بخلاف ما اذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله ولو قال لامرأته اذا جامعتك فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقی الختانان طلقت ثلثا وان لبث ساعة لم يجب

پس واقع میشود سہ طلاق نزد شیخین رح وگفتہ است محمد رح کہ واقع میشود یکطلاق باقی وہمین قول زفر رح است واصل اختلاف مذکور اینست کہ شوہر دوم ہدم میکند چیزیرا کہ کمتر از سہ طلاق است نزد شیخین رح وبعدازان چون عود میکند زن بسوی شوہر اول پس او مالک سہ طلاق میشود ونزد محمد رح وزفر رح ہدم نمیکند وبعدازان چون زن مذکورہ عود میکند بسوی شوہر اول پس او مالک باقی سہ طلاق میشود وبیان آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالیٰ ف وثمرۂ این اختلاف ظاہر میشود وقتیکہ شخصے معلق نماید یک طلاق را بدخول سرای وبعدازان دو طلاق بالفعل دہد وزن نکاح کند از شوہر دیگر وبعدازان عود نماید بسوی شوہر اول وداخل شود دران سرای ثابت میشود حرمت غلیظہ نزد محمد رح چہ دو طلاق سابق منہدم ومعدوم نشد ونزد شیخین رح حرمت غلیظہ ثابت نمیشود بجہت آنکہ دو طلاق سابق منہدم ومعدوم شد ص مسئلہ ١٦۔ اگر شخصے گفت بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سہ طلاق است وبعدازان گفت کہ بر تو سہ طلاق است وبعدازان نکاح کرد زن مذکورہ از شوہر دیگر واو وطی کرد آنرا وبعدازان عود نمود زن مذکورہ بسوی شوہر اول وبعدازان داخل گشت زن مذکورہ در آن سرای پس واقع نمیشود ہیچ چیز وگفتہ است زفر رح کہ واقع میشود سہ طلاق زیرا چہ معلق بشرط سہ طلاق مطلق است خواہ آن سہ طلاق بحکم ملک نکاح موجود باشد یا بملک نکاح حادث بعداز نکاح نمودن شوہر دیگر بجہت آنکہ لفظ مطلق است ومقید نیست پس احتمال وقوع سہ طلاق معلق ہنوز باقی است بعداز دادن سہ طلاق بالفعل لہذا یمین نیز باقی خواہد ماند چہ احتمال وقوع کفایت میکند برای باقی ماندن یمین ودلیل علمای ما رح این است کہ جزای سہ طلاق مطلق نیست بلکہ معلق آن سہ طلاق است کہ شوہر مالک آن است بحکم نکاح موجود بجہت آنکہ انعقاد یمین درینصورت برای منع است ومانع نیست مگر ہمان سہ طلاق نہ طلاق ہای کہ بحکم ملک نکاح حادث است چہ ظاہر این است کہ نکاح حادث بوقوع نخواہد آمد چہ عدم اصل است در حوادث وہرگاہ ثابت شد کہ جزا سہ طلاق مقید است وآن فوت شد بسبب واقع شدن سہ طلاق فی الحال زیرا چہ بسبب واقع شدن سہ طلاق بالفعل محل طلاق نماند چہ محل طلاق باعتبار حل است وآن نماند پس یمین نیز باقی نخواہد ماند بخلاف وقتیکہ بائن گرداند زن خود را بیک طلاق زیرا چہ درینصورت جزا باقی میماند بسبب باقی ماندن محل آن مسئلہ ١٧۔ اگر بگوید شوہر بزن خود کہ ہرگاہ جماع کنم ترا پس بر تو سہ طلاق است وبعدازان وطی کند او را پس ہرگاہ داخل شود حشفہ در فرج وی واقع میشود طلاق واگر ساعتی درنگ کند وبیرون نیارد ذکر را از فرج واجب نمیشود

علیہ المہر وان اخرجہ ثم ادخلہ وجب علیہ المہر وکذا اذا قال لامتہ اذا جامعتک فانت حرۃ وعن ابی یوسف رح انہ اوجب المہر فی الفصل الاول ایضا لوجود الجماع بالدوام علیہ الا انہ لا یجب علیہ الحد للاتحاد وجہ الظاہر ان الجماع ادخال الفرج فی الفرج ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانہ وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لا یجب بشبہۃ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود واذا لم یجب الحد وجب العقر اذ الوطی لا یخلو عن احدہما ولو کان الطلاق رجعیا یصیر مراجعا باللبث عند ابی یوسف خلافا لمحمد رح لوجود المساس ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع **فصل** فی الاستثناء واذا قال لامرأتہ انت طالق ان شاء اللہ تعالی متصلا لم یقع الطلاق لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء اللہ تعالی متصلا بہ لا حنث علیہ ولانہ اتی بصورۃ الشرط فیکون تعلیقا من ہذا الوجہ وانہ اعدام قبل الشرط والشرط لا یعلم ہہنا فیکون اعداما من الاصل ولہذا یشترط ان یکون متصلا بہ بمنزلۃ سائر الشروط

بر وی عقر یعنی مہر مثل واگر بیرون آرد ذکر را از فرج و باز دخول کند واجب میشود بر وی مہر مثل چنین اگر بگوید خواجہ بکنیز خود ہر گاہ جماع کنم ترا پس تو آزاد باشی **ف** و بعد ازان وطی کند آنرا پس ہر گاہ داخل شود حشفہ در فرج آزاد میشود کنیز واگر ساعتی درنگ کند واجب نمیشود عقر واگر بیرون آرد ذکر را و باز دخول نماید واجب میشود بر وی عقر **ص** این ظاہر روایت است و مرویست از ابی یوسف رح کہ واجب میشود مہر مثل بر وی در صورتیکہ ساعتی درنگ کند اگرچہ بیرون نیارد ذکر را و باز دخول نماید بجہت آنکہ جماع یافتہ میشود بعد از وقوع طلاق و عتاق بسبب دوام بران حالت چہ جماع عبارت است از اجتماع و آن یافتہ میشود بسبب دوام بران حالت ولیکن حد واجب نمیشود بجہت آنکہ جماع واحد است **ف** چہ مقصود از درنگ رفع شہوت است پس جماع واحد خواہد بود من وجہ **ص** و آن موجب حد نیست پس حد واجب نخواہد شد در آخر و عقر واجب خواہد شد **ف** چہ وطی در محل حرام خالی نمیباشد از حد و عقر **ص** و وجہ ظاہر روایت این است کہ جماع عبارت است از ادخال ذکر در فرج و دوام ادخال نیست و بسبب آن جماع متحقق نمیشود بخلاف وقتیکہ بیرون آرد ذکر را و باز دخول کند زیرا چہ ادخال یافتہ میشود درین صورت بعد از طلاق ولیکن حد واجب نمیشود بجہت آنکہ شبہہ جماع واحد است باعتبار مجلس و مقصود **ف** چہ مجلس و مقصود واحد است **ص** و ہر گاہ حد واجب نگشت واجب خواہد شد عقر چہ جماع در محل حرام خالی نمی باشد از حد و عقر واگر در صورت مذکورہ معلق نمودہ باشد شوہر طلاق رجعی را پس رجعت متحقق میشود بسبب درنگ نمودن نزد ابی یوسف رح **ف** بسبب یافتن مس **ص** بخلاف محمد رح واگر برآرد ذکر را و باز داخل کند رجعت متحقق میشود نزد ہمہ بسبب یافتن جماع واللہ اعلم بالصواب

فصل در استثنا مسئلہ ا- اگر بگوید شوہر بزن خود ہر تو طلاق است و ضم نماید بآن لفظ انشاء اللہ تعالی را متصل **ف** غیر مفصول **ص** پس طلاق واقع نمیشود بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ اگر کسی حلف نماید بطلاق یا عتاق و بگوید انشاء اللہ تعالی متصل پس او حانث نمیشود و بجہت آنکہ آوردہ است لفظ انشاء اللہ تعالی را بصورت شرط پس طلاق معلق خواہد شد بمشیت خدا می تعالی پس واقع نخواہد شد پیش از وجود شرط کہ مشیت خدا تعالی است و مشیت خدا تعالی کہ شرط است معلوم نمیشود درینجا پس حکم نمودہ نخواہد شد بوقوع چیزیکہ معلق است بآن و باید دانست کہ بنا بر آنکہ بسبب تعلیق مذکور متغیر میشود کلام سابق شرط نمودہ شدہ است کہ متصل باشد مانند شروط دیگر و این ہمہ کہ مذکور شد وقتی است کہ انشاء اللہ تعالی متصل باشد نہ مفصول

ولو سکت یثبت حکم الکلام الاول فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعده رجوعا عن الاول قال وکذا اذا ماتت قبل قوله ان شاء الله تعالی لان بالاستثناء خرج الکلام من ان یکون ایجابا والموت ینافی الموجب دون المبطل بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لم یتصل به الاستثناء وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة طلقت ثنتین وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتین طلقت واحدة والاصل ان الاستثناء تکلم بالحاصل بعد الثنیا هو الصحیح ومعناه انه تکلم بالمستثنی منه اذ لا فرق بین قول القائل لفلان علی درهم وبین قوله عشرة الا تسعة فیصح استثناء البعض من الجملة لانه یبقی التکلم بالبعض بعده ولا یصح استثناء الکل من الکل لانه لا یبقی بعده شئ لیصیر متکلما به وصارفا للفظ الیه وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولا به کما ذکرنا من قبل واذا ثبت هذا ففی الفصل الاول المستثنی منه ثنتان فیقعان وفی الثانی واحدة فیقع واحدة ولو قال الا ثلثا یقع الثلث لانه استثناء الکل من الکل فلم یصح الاستثناء والله اعلم

باب طلاق المریض

اذا طلق الرجل امرأته فی مرض موته طلاقا بائنا فمات وهی فی العدة ورثته وان مات بعد انقضاء العدة فلا میراث لها

واما وقتیکه متصل نباشد بلکه بگوید شوہر برتو طلاق است وبعد ازان ساکت ماند وبعد ازان بگوید انشاء اللہ تعالیٰ پس ثابت میشود حکم کلام اول چہ قول وی انشاء اللہ تعالیٰ بعد از سکوت رجوع است از کلام اول وآن جائز نیست **مسئلہ ۲**۔ اگر شخصے بگوید بزن خود برتو طلاق است انشاء اللہ تعالیٰ وبمیرد زن مذکورہ پیش از تلفظ بکلمہ انشاء اللہ تعالیٰ پس طلاق واقع نمیشود زیرا چہ بسبب استثنا یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کلام مذکور ایجاب نمی ماند **سوال** میان موت ومیان طلاق منافات است یعنی بسبب موت طلاق واقع نمیشود پس باید کہ میان مبطل آن کہ انشاء اللہ است ومیان موت نیز منافات باشد پس باید کہ بسبب مردن زن در صورت مذکورہ طلاق واقع شود چہ زن مذکورہ مردہ است بعد از قول وی برتو طلاق است پیش از تکلم بکلمہ انشاء اللہ تعالیٰ **جواب** میان طلاق وموت منافات بسبب آن است کہ محل طلاق باقی نمی ماند بسبب مردن زن ومنافات نیست میان موت واستثنا زیرا چہ برای صحت استثنا صحت ایجاب ضرور است وآن قائم است بشوہر وآن زندہ است وموت منافی آن نیست بخلاف وقتیکہ شوہر بمیرد پیش از تکلم بکلمہ استثنا چہ درینصورت استثنا متصل نگشت بقول وی برتو طلاق است **مسئلہ ۳** اگر بگوید شوہر بزن خود برتو سہ طلاق است مگر یک طلاق پس واقع میشود دو طلاق واگر بگوید مگر دو طلاق واقع میشود یکطلاق وقاعدہ نیست کہ استثنا عبارت است از تکلم بچیزیکہ باقی ماند از مستثنی منہ بعد از استثنا وہمین صحیح است زیرا چہ فرق نیست میان قول قائل برای فلان بر من دہ درہم است ومیان قول وی بر من دہ درہم است مگر نہ درہم پس استثنای بعض از مجموع صحیح خواہد شد زیرا چہ تکلم بہ باقی بعد از استثنا یافتہ میشود درینصورت استثنای جمیع از جمیع صحیح نخواہد بود چہ بعد استثنا جمیع چیزی باقی نمیماند تا تکلم بآن متحقق شود واستثنا صحیح نمیشود مگر وقتیکہ متصل باشد چنانچہ سابق مذکور شد و ہرگاہ این ثابت شد پس باید دانست کہ در صورت اول باقی بعد استثنا دو طلاق است پس واقع خواہد شد دو طلاق ودر صورت دوم باقی بعد از استثنا یکطلاق است پس واقع شد یکطلاق **مسئلہ ۴**۔ اگر بگوید شوہر بزن خود برتو سہ طلاق است مگر سہ طلاق واقع میشود سہ طلاق زیرا چہ استثنای جمیع از جمیع است وآن صحیح نیست واللہ اعلم

باب دربیان طلاق مریض **مسئلہ ۱**۔ اگر مریض بمرض موت یکطلاق بائن دہد زن خود را **ف** یا سہ طلاق بائن دہد زن خود را با سہ طلاق دہد ص وبمیرد پیش از گذشتن عدت آن پس زن مذکورہ وارث آن مریض است واگر بمیرد بعد از گذشتن عدہ آن پس چیزی میراث نمیرسد بزن مذکورہ از شوہر مذکور

وقال الشافعي رحمه الله لا ترث في الوجهين لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض وهي السبب ولهذا لا يرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته والزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصده بتاخير عمله الى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امكن لان النكاح في العدة يبقى في حق بعض الآثار فجاز ان يبقى في حق ارثها عنه بخلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امكان والزوجية في هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها فيبطل في حقه خصوصا اذا رضي به وان طلقها ثلثا بامرها او قال لها اختاري فاختارت نفسها او اختلعت منه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها والتاخير لحقها وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن بسؤالها راضية ببطلان حقها وان قال لها في مرض موته كنت طلقتك ثلثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ثم اقر لها بدين

وگفته است شافعی رح که زن مذکوره وارث نمیشود در هر دو صورت زیرا چه زوجیت که سبب ارث است باطل شد بسبب طلاق مذکور لهذا اگر مریض مذکور طلاق بائن دهد بزن خود و بمیرد آن زن در عدت پس از مردن شوهر پس او وارث زن مذکوره نمیشود بسبب آنکه زوجیت که سبب قرابت است نماند پس همچنین درینجا نیز و دلیل علمای ما رح این است که زوجیت در حالت مرض موت شوهر سبب ارث است در حق زن وی شوهر مذکور میخواهد که باطل کند سبب مذکور را بدادن طلاق بائن پس رد نموده خواهد شد قصد وی باینطور که موخر گردانیده خواهد شد عمل طلاق مذکور تا آن زمان که بگذرد عدت تا ضرر نرسد بزن مذکوره و تاخیر عمل طلاق ممکن است بجهت آنکه نکاح باقی شمرده میشود در اثنای عدت در حق بعض احکام ف چون وجوب نفقه و سکنی وجز آن ص پس جائز است که باقی شمرده شود در حق ارث آن زن از شوهر مذکور بخلاف وقتیکه بگذرد عدت آن زن چه ممکن نیست تاخیر عمل طلاق زیرا چه نکاح باقی نمیماند اصلا بعد از گذشتن عدت وارث موقوف است بر نکاح و بخلاف وقتیکه بمیرد زن مذکوره زیرا چه زوجیت درینحالت سبب ارث شوهر نیست از زن مذکوره باینطور که حق شوهر متعلق باشد بمال آن زن زیرا چه او مریضه نیست بلکه صحیحه است پس باطل خواهد شد زوجیت در حق شوهر خصوصا وقتیکه راضی باشد بآن باینطور که طلاق بائن دهد او زیرا چه هرگاه راضی نباشد ببطلان حق خود باطل میشود زوجیت پس در صورتیکه راضی باشد بطریق اولی باطل خواهد شد ف وصورت بطلان زوجیت مع عدم رضای شوهر این است که زن مریض بمرض موت تمکین فعلی نماید شوهر او را و بمیرد زن مذکوره در عدت پس وارث آن نمیشود شوهر مذکور و باطل میشود زوجیت در حق شوهر مذکور با وجودیکه او راضی نیست ببطلان حق خود ص مسئله ۲- اگر زنی درخواست طلاق بائن نماید از شوهر که مریض است و او طلاق دهد یا بگوید شوهر مذکور بزن خود اختیار دادم او اختیار نماید فات خود را یا خلع نماید زن مذکوره از شوهر مذکور و بعد از آن بمیرد شوهر مذکور پیش از گذشتن عدت پس زن مذکوره وارث شوهر خود نمیشود زیرا چه موخر گردانیده نمیشود عمل طلاق مگر بجهت حق زن مذکوره و او راضی است ببطلان حق خود مسئله ۳- اگر بگوید زن مذکوره از شوهر مریض که طلاق رجعی بده مرا و او سه طلاق دهد پس وارث آن میشود زن مذکوره زیرا چه بسبب طلاق رجعی زائل نمیشود نکاح پس زن مذکوره بسبب درخواست طلاق رجعی راضی نیست ببطلان حق خود مسئله ۴- اگر بگوید شوهر بزن در حالت مرض موت هر آئینه طلاق داده ام ترا در حالت صحت خود و گذشته است عدت تو و تصدیق آن نماید زن مذکوره و بعد از آن شوهر مذکور اقرار نماید باینکه اینقدر دراهم آن زن دین است بر من یا

او اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يجوز اقراره ووصيته لن طلقها

ثلثا فى مرضه بامرها ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث فى قولهم جميعا الا على قول زفر رح فان لها جميع ما اوصى وما اقر به لان الميراث لما بطل بسؤالها زال المانع من صحة الاقرار والوصية وجه قولهما فى المسئلة الاولى انهما لما تصادقا على الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه حتى جاز له ان يتزوج اختها فانعدمت التهمة الا ترى انه تقبل شهادته لها ويجوز وضع الزكوة فيها بخلاف المسئلة الثانية لان العدة باقية وهى سبب التهمة والحكم يدار على دليل التهمة ولهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة فى المسئلة الاولى ولابى حنيفة رح فى المسئلتين ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج

یا وصیت کند برای وی پس میرسد بزن مذکوره چیزیکه کمتر باشد از میان دین ومال وصیت وارث ف یعنی اگر میراث کمتر باشد از دین یا وصیت پس میرسد با و میراث واگر دین کمتر باشد از میراث یا وصیت پس میرسد با و دین واگر مال وصیت کمتر باشد میرسد با و مال وصیت ص واین نزد ابی حنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که اقرار و وصیت آن جائز است ف پس میرسد بزن مذکوره جمیع دین مقربه یا جمیع مال وصیت هر قدر که باشد وقتیکه متجاوز از ثلث نباشد ص واگر سه طلاق داده باشد زن مذکوره را در حالت مرض موت خود بدرخواست زن مذکوره وبعد ازان اقرار نماید برای وی بدین یا وصیتی کند برای وی پس میرسد بزن مذکوره چیزیکه کمتر است از میان دین ومال وصیت وارث نزد همه مگر نزد زفر رح زیرا چه او میگوید که میرسد بزن مذکوره جمیع مال وصیت ف اگر زیاده از ثلث مال نباشد ص و جمیع مال مقربه بجهت آنکه میراث هرگاه باطل شد بسبب درخواست زن مذکوره پس مانع صحت اقرار و وصیت که قرابت زوجیت است باقی نماند وزائل گشت و دلیل صاحبین رح در مسئله اول این است که هرگاه زن وشوهر هر دو متفق گشتند بر دادن طلاق وگذشتن عدت پس زن مذکوره اجنبیه شد از شوهر مذکور و تهمت باقی نماند ف یعنی تهمت اینکه برگزنید شوهر زن مذکوره را بر وارثان دیگر و زیاده دهد بوی از حق وی که میراث است ص لهذا مقبول است گواهی شوهر مذکور برای نفع زن مذکوره ولهذا جائز است مر شوهر مذکور را که زکوة دهد بزن مذکوره وهمچنین جائز است او را که نکاح کند خواهر آن زن را ف وهمچنین جائز است مر آن زن را که نکاح نماید از شوهر دیگر ص بخلاف مسئله دوم زیرا چه عدت هنوز باقیست درینصورت و باقی ماندن عدت سبب تهمت مذکوره است ومرچون تهمت امر مخفی ومبطن است معتبر دلیل تهمت است نه حقیقت آن و دلیل تهمت قیام عدت است پس ثابت خواهد شد حکم تهمت یعنی عدم صحت اقرار و وصیت ولهذا ثابت میشود حکم تهمت یعنی عدم قبول شهادت یکی از زن وشوهر برای دیگر یا عدم قبول شهادت برای قریب بنا بر نکاح و قرابت چه نکاح و قرابت دلیل تهمت است واما مسئله اول پس دران دلیل تهمت که عدت است یافته نمیشود ف پس اقرار و وصیت صحیح خواهد بود ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که تهمت در هر دو مسئله موجود است اما در مسئله دوم پس بجهت آنکه زن گاهی اختیار می نماید طلاق را تا باب اقرار و وصیت مفتوح گردد در حق وی و برسد بوی بسبب آن زیاده از میراث وما اما در مسئله اول بجهت آنکه زن وشوهر هر دو گاهی مواضعت یعنی اتفاق مینمایند بر اقرار فرقت وگذشتن عدت تا احسان نماید شوهر

بماله زيادة على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصححناه ولا مواضعة عادة في
حق الزكوة والتزوج والشهادة فلا تهمة في حق هذه الاحكام **قال** ومن كان محصورا او في صف القتال فطلق
امرأته ثلثا لم ترثه وان كان قد بارز رجلا او قدم ليقتل في قصاص او رجم ورثت ان مات في ذلك الوجه
او قتل واصله ما بينا ان امرأة الفار ترث استحسانا وانما يثبت حكم الفرار بتعلق حقها بماله وانما يتعلق بمرض
يخاف منه الهلاك غالبا كما اذا كان صاحب الفراش وهو ان يكون بحال لا يقوم بحوائجه كما يعتاده الاصحاء
وقد يثبت حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك الغالب وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت به
حكم الفرار فالمحصور والذي في صف القتال الغالب منه السلامة لان الحصن لدفع بأس العدو وكذا المنعة فلا يثبت به حكم
الفرار والذي بارز او قدم ليقتل الغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار ولهذا اخوات تخرج على هذا الحرف وقوله اذا مات في ذلك الوجه
او قتل دليل على انه لا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل قال واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح اذا جاء
رأس الشهر او اذا دخلت الدار او اذا صلى فلان الظهر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق فكانت هذه الاشياء والزوج مريض لم ترث وان كان القول

بر زن مذکوره بایں طور کہ بدہد بوی زیاده از میراث وی و تہمت مذکوره یافتہ می شود در صورت زیادتی لہذا رد نموده شد آن زیادتی و گفتہ شد
کہ میرسد بوی آنچه کمتر است از میان مقر بہ و وصیت وارث و بدانکه در مقدار ارث تہمت نیست بنابرآن صحیح داشتہ شد بقدر میراث و عادت
این است کہ بجہت دادن زکوة مواضعت نمیکنند بر اقرار طلاق و گذشتن عدت و ہمچنین موضعت نمینمایند بجہت صحت شہادت شوہر برای
زن پس در حق این احکام تہمت یافتہ نمیشود **مسئلہ ۵** - اگر سہ طلاق دہد زن خود را شخصے کہ محصور باشد ف در قلعہ ص یا در صف کارزار باشد
پس زن مذکوره وارث آن نمیشود وقتیکہ بمیرد آن شخص اگرچہ زن مذکوره در عدت باشد و اگر سہ طلاق دہد زن خود را مبارز یعنی شخصیکہ از صف
کارزار برآید و جنگ نماید با کسی یا شخصے کہ ببرند آنرا برای کشتن بقصاص یا ببرند آنرا برای سنگسار نمودن پس وارث وی میشود زن مذکوره وقتیکہ
بمیرد شوہر مذکور بہمان وجہ یا کشتہ شود و قاعده این است کہ زن فار وارث میشود از روی استحسان و حکم فرار ثابت نمیشود مگر وقتیکہ متعلق
شود حق وی بمال شوہر مذکور کہ فار است و حق وی متعلق نمیشود بمال شوہر مذکور مگر وقتیکہ او مریض باشد بمرضی کہ از آن خوف ہلاک است
غالباً چنانچہ وقتیکہ صاحب فراش شود یعنی بحالتی رسد کہ عاجز گردد از قضای حاجت خود ای اقامت مصالح خود ف کہ خارج بیت الخلا
ص نتواند نمود چنانچہ غیر مریض مینماید و گاہی ثابت میشود حکم فرار بچیزیکہ آن در معنی مرض مذکور است و آن این است کہ ہلاک وی غالب باشد
بسبب آن و اما چیزیکہ غالب از آن سلامت است پس ثابت نمیشود بآن حکم فرار و شخصیکہ محصور است در قلعہ و شخصیکہ در صف کارزار است غالب
این است کہ سلامت میماند زیرا چہ قلعہ برای دفع شدت دشمنان است و ہمچنین لشکر پس ثابت نخواہد شد بسبب آن حکم فرار ف و مبارز و شخصیکہ ببرند
آنرا برای قصاص یا برای رجم غالب این است کہ آن ہلاک شود پس ثابت خواہد شد بسبب آن حکم فرار ص و برای این مسئلہ نظائر ہا است
کہ تخریج نموده میشود بنابر قاعده مذکوره و باید دانست کہ آنچه مذکور شد کہ وقتیکہ بمیرد شوہر مذکور بہمان وجہ یا کشتہ شود دلیل است بر اینکہ فرق نیست
میان آن ہر دو وقتیکہ بمیرد بہمان سبب یا بسبب دیگر چنانچہ صاحب فراش بسبب مرض وقتیکہ کشتہ شود **مسئلہ ۶** - اگر شخصیکہ صحیح است
بگوید بزن خود ہرگاه غرہ فلان ماه رسد یا ہرگاه داخل شوی تو درین سرای یا ہرگاه ادا نماید فلان نماز ظہر را یا ہرگاه فلان داخل شود درین
سرای پس تو طلاق است و یافتہ شود این اشیاء در حالیکہ شخص مذکور مریض است پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و اگر گفتہ شد آنرا شخص مذکور

في المرض ورثت الا في قوله اذا دخلت الدار وهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجيء الوقت او بفعل الاجنبي او بفعل نفسه او بفعل المرأة وكل وجه على وجهين اما ان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كلاهما في المرض اما الوجهان الاولان وهو ما اذا كان التعليق بمجيء الوقت بان قال اذا جاء رأس الشهر فانت طالق او بفعل الاجنبي بان قال اذا دخل فلان الدار او صلى فلان الظهر وكان التعليق والشرط في المرض فلها الميراث لان القصد الى الفرار قد تحقق منه بمباشرة التعليق في حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا في المرض ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم الا عن قصد فلا يرد تصرفه واما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كانا في المرض والفعل مما له منه بد او لا بد له منه فيصير فارا لوجود قصد الابطال اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في المرض وان لم يكن له من فعل الشرط بد فله من التعليق الف بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها واما الوجه الرابع وهو ما اذا علقه بفعلها فان كان التعليق والشرط في المرض والفعل مما لها منه بد ككلام زيد ونحوه لم ترث لانها راضية بذلك وان كان الفعل لا بد لها منه كاكل الطعام

در حالت مرض موت پس وارث میشود زن مذکوره در جمیع صورتهای مذکوره سوای یک صورت و آن این ست که بگوید هرگاه داخل شوی تو درین سرای. باید دانست که تعلیق مذکور چند گونه است یکی آنکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت دوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل اجنبی سوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل خود چهارم آنکه معلق نماید آنرا بفعل زن مذکوره و هر واحد ازین بر دو وجه است یکی آنکه تعلیق در حالت صحت باشد و شرط یافته شود در حالت مرض دوم اینکه هر دو در حالت مرض باشد اما در هر دو صورت اول یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت باینطور که بگوید هرگاه غره فلان ماه رسد پس بر تو طلاق است و وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل اجنبی باینطور که بگوید هرگاه داخل شود فلان درین سرای یا هرگاه ادا کند نماز ظهر را فلان پس درینصورت اگر یافته شود تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض پس میرسد بزن مذکوره میراث از شوهر مذکور زیرا چه او قصد فرار نموده است بسبب معلق نمودن طلاق در حالتیکه متعلق شده است حق زن مذکوره بمال وی و اگر یافته شود تعلیق در حالت صحت و شرط در حالت مرض پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و گفته است زفر رح که وارث آن میشود زیرا چه آنچه معلق بشرط است واقع میشود در وقت یافتن شرط پس آن مانند منجز است در وقت مذکور پس درینصورت ایقاع طلاق در حالت مرض یافته میشود و دلیل علمای ما رح این است که تعلیق سابق ایقاع طلاق میگردد در وقت یافتن شرط حکماً نه قصداً و ظلم یافته نمیشود مگر از قصد پس رد نموده نخواهد شد تصرف وی ف باینطور که باطل نموده شود و حکم آن که عدم ارث است ص اما در صورت سوم یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل خود پس آن شخص فار میگردد و وارث میشود زن وی خواه تعلیق در صحت باشد و شرط در حالت مرض یا هر دو در حالت مرض و خواه فعل مذکور از آن جنس باشد که از آن گریز باشد یا گریز از آن باشد و وجه آن این است که شوهر قصد ابطال حق زن مذکوره نموده است خواه بتعلیق یا بمباشرت شرط در حالت مرض موت ف سوال سزاوار این است که شوهر مذکور فار نشود وقتیکه گریز نباشد مر او را از فعل شرط جواب ص گریز نیست مر او را ولیکن او را گریز است از تعلیق طلاق بفعل مذکور بهزار د نموده خواهد شد تصرف وی تا ضرر نرسد بزن مذکوره اما در صورت چهارم یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل زن مذکوره پس اگر تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض باشد و فعل از آن قبیل باشد که گریز باشد زن مذکوره را از آن چون سخن نمودن با زید مثلاً پس وارث نمیشود زن مذکوره چه او راضی است بآن و اگر از فعل مذکور گریز نباشد مر او را چون خوردن طعام

وصلوة الظهر وکلام الابوین ترث لانها مضطرة فی المباشرة لمالها فی الامتناع من خوف الهلاك فی الدنیا او فی العقبی ولا رضاء مع الاضطرار واما اذا کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض ان کان الفعل مما لها منه بد فلا اشکال انه لا میراث لها وان کان مما لا بد لها منه فکذلك الجواب عند محمد رہ وهو قول زفر رہ لانه لم یوجد من الزوج صنع بعد ما تعلق حقها بماله وعند ابی حنیفة وابی یوسف رہ ترث لان الزوج الجأها الی المباشرة فینتقل الفعل الیه کانها آلة له کما فی الاکراه **قال** واذا طلقها ثلثا وهو مریض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفر رہ ترث لانه قصد الفرار حین اوقع فی المرض وقد مات وهی فی العدة ولکنا نقول المرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ینعدم به مرض الموت فتبین انه لا حق لها یتعلق بماله فلا یصیر الزوج فارا ولو طلقها فارتدت والعیاذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهی فی العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها فی الجماع ورثت ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلیة الارث اذ المرتد لا یرث احدا ولا بقاء له بدون الاهلیة وبالمطاوعة ما ابطلت الاهلیة لان المحرمیة لا ینافی الارث وهو الباقی بخلاف ما اذا طاوعت فی حال قیام النکاح لانها اثبتت الفرقة فتکون راضیة

ونماز ظهر و سخن نمودن با مادر و پدر پس میرسد بوی میراث از شوهر مذکور چه او مضطر است در مباشرت آن فعل زیراچه اگر مباشرت فعل مذکور نماید خوف هلاکت است در دنیا یا در عقبی و رضای وی یافته نمیشود در حالت اضطرار و اگر تعلیق در حالت صحت باشد و شرط یافته شود در حالت مرض پس اگر فعل از آن قبیل باشد که گزیر باشد زن مذکوره را از ان پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و این ظاهر است و اگر فعل از آن قبیل باشد که گزیر نباشد زن مذکوره را از ان پس هم چنین است حکم نزد محمد و زفر رح **ف** یعنی وارث آن نمیشود زن مذکوره **ص** زیراچه از شوهر یافته نشده است عملی بعد از تعلق حق زن مذکوره بمال وی و نزد شیخین رح وارث میشود زن مذکوره زیراچه شوهر انداخته است زن مذکوره را در مباشرت آن فعل پس فعل آن زن منتقل خواهد شد بسوی شوهر و زن مذکوره خواهد شد مانند آلت فعل مذکور برای شوهر چنانچه در حالت اکراه **ف** چه مکره آن است که مضطر باشد میان دو امر و زن مذکوره چنین است زیراچه اگر بعمل آرد شرط را ضرر میرسد بوی بسبب وقوع طلاق و اگر باز ماند و بعمل نیارد شرط را خوف هلاکت است در دنیا یا در عقبی پس او بمنزله مکره است و منسوب میشود فعل او بسوی شوهر **ص** **مسئله ۷** - اگر شخصی سه طلاق دهد زن خود را در حالت مرض و بعد از ان صحیح شود و باز بمیرد پیش از گذشتن عدت پس وارث آن نمیشود زن مذکوره و گفته است زفر رح که وارث میشود چه شوهر مذکور قصد فرار نمود وقتیکه طلاق داد در حالت مرض و مرد پیش از گذشتن عدت و علمای ما رح میگویند که مرضی که بعد از ان صحت رو دهد پس آن بمنزله صحت است زیراچه بسبب صحت معدوم میشود مرض موت پس ظاهر شد که حق زن مذکوره متعلق نیست بمال وی پس شوهر مذکور بسبب دادن طلاق فار نمیشود **مسئله ۸** - اگر سه طلاق داد مریض بزن خود و بعد از ان زن مذکوره مرتده شد و بعد از ان مسلمان شد و بعد از ان مرد شوهر در حالت مرض معه پیش از گذشتن عدت آن پس زن مذکوره وارث نمیشود و اگر مرتده نگشته باشد زن مذکوره بلکه تمکین وطی کرده باشد به پسر شوهر خود پس زن مذکوره وارث میشود و فرق میان هر دو مسئله این است که بسبب ردت باطل میشود اهلیت ارث آن زن چه مرتد وارث کسی نمیشود و وارث باقی نمیماند بغیر اهلیت و بسبب تمکین وطی اهلیت باطل نمیشود زیراچه بسبب تمکین نکاح او حرام میشود بر شوهر مذکور و آن منافی اهلیت ارث نیست زیراچه محرمیت و وارث باهم جمع میشود **ف** چنانچه در مادر و خواهر پس وارث خواهد شد **ص** بخلاف وقتیکه زن مذکوره تمکین وطی نماید از پسر شوهر در حالت قیام نکاح چه بسبب آن ثابت میشود فرقت پس ثابت میشود با آن رضامندی او

بطلان السبب وبعد الطلقات الثلث لاتثبت الحرمة بالمطاوعة لتقدمها عليها فافترقا ومن قذف امرأته وهو صحيح ولاعن فى المرض ورثت وقال محمد رح لاترث وان كان القذف فى المرض ورثته فى قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعليق بفعل لابد لها منه اذ هى ملجأة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها وقد بينا الوجه فيه وان آلى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث وان كان الايلاء ايضا فى المرض ورثت لان الايلاء فى معنى تعليق الطلاق بمضى اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجئ الوقت وقد ذكرنا وجهه قال رضى الله تعالى عنه والطلاق الذى يملك فيه الرجعة ترث به فى جميع الوجوه لما بينا انه لايزيل النكاح حتى يحل الوطى فكان السبب قائما وكل

ماذكرنا انها ترث انما ترث اذا مات وهى فى العدة وقد بيناه

باب الرجعة

واذا طلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها فى عدتها رضيت بذلك اولم ترض لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف من غير فصل

بطلان زوجیت که سبب ارث است وبعد از دادن سه طلاق اگر تمکین وطی نماید از پسر شوهر پس حرمت ثابت نمی شود بسبب تمکین بجهت آنکه حرمت متحقق شده است بسبب طلاق پیش از تمکین مذکور پس فرق ظاهر گشت میان تمکین وطی در حالت قیام نکاح وتمکین وطی بعد از دادن سه طلاق **مسئله ۹**- اگر شخصے در حالت صحت قذف نمود زن خود را **ف** یعنی نسبت زنا کرد **ص** ولعان نمود در حالت مرض موت پس وارث آن میشود زن مذکوره وگفته است محمد رح که وارث نمی شود واگر قذف کرده باشد در حالت مرض موت پس وارث آن میشود نزد جمیع علما بجهت آنکه این ملحق است بتعلیق طلاق بر فعلیکه ازان گزیر نیست مر زن مذکوره را زیرا چه قذف مضطر میکند زن مذکوره را برای خصومت تا دفع نماید ننگ زنا را از ذات خود **مسئله ۱۰**- اگر ایلا نماید با زن خود در حالت صحت وبعد ازان بائن گردد زن مذکوره بسبب ایلای مذکور در حالت مرض موت شوهر پس زن مذکوره وارث نمی شود زیرا چه ایلا در معنی تعلیق طلاق است بگذشتن چهار ماه که خالی باشد از جماع پس این ملحق خواهد شد بتعلیق طلاق بآمدن وقت **ف** پس چنان شد که گفت شوهر با زن خود هرگاه بگذرد چهار ماه وجماع تمام نکنم ترا درین اثنا پس بر تو طلاق است **ص** ووجه این سابق مذکور شد **مسئله ۱۱**- اگر مریض مرض موت طلاق رجعی دهد بزن خود پس او وارث میشود در جمیع صورتها که مذکور شده است زیرا چه بسبب طلاق رجعی نکاح زائل نمیگردد حتی که حلال است مر شوهر را که وطی کند زن مذکوره را وهرگاه چنین شد پس سبب ارث که نکاح است قائم است پس وارث خواهد شد زن مذکوره وباید دانست که انچه ذکر نموده شد که زن مذکوره وارث شوهر میشود مراد ازان این است که وارث میشود وقتیکه بمیرد شوهرش پیش از گذشتن عدت آن زن ووجه آن سابق مذکور شد

والله اعلم بالصواب *

باب دربیان رجعت **ف** بکسر وفتح را فتح فصیح است ازروی لغت وآن در شرع عبارتست ازینکه شوهر باز آرد زن را بعد از طلاق بر حالتیکه سابق بود وجه حالت سابق آن این است که بسبب گذشتن حیضها یا ماه ها بائن نمیشود بسبب رجعت عود میکند حالت سابق کذا در جامع رموز واز هدایه معلوم میشود که آن استدامت ملک نکاح است یعنی دائم وبرقرار داشتن ملک نکاح است **ص** **مسئله ۱**- اگر شخصے یک طلاق رجعی دهد زن خود را یا دو طلاق رجعی پس میرسد او را که مراجعت نماید در عدت آن زن خواه راضی باشد آن زن بآن یا راضی نباشد بآن چه خدایتعالی در قران مجید فرموده است که نگاه دارید ایشان را بطریق معروف وهیچ تفصیل رضا وعدم رضای زنان مذکوره نکرده است **ف** ومراد از نگاه داشتن رجعت است باتفاق اهل تفسیر

ولا بد من قيام العدة لان الرجعة استدامة الملك الا ترى انه سمى امساكا وهو الابقاء وانما يتحقق الاستدامة في العدة لانه لا ملك بعد انقضائها والرجعة ان يقول راجعتك او راجعت امرأتي وهذا صريح في الرجعة ولا خلاف بين الائمة **قال** او يطأها او يقبلها او يلمسها بشهوة او ينظر الى فرجها بشهوة وهذا عندنا وقال الشافعي رح لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح حتى يحرم وطيها وعندنا هو استدامة النكاح على ما بيناه وسنقرره ان شاء الله تعالى والفعل قد يقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الخيار والدلالة فعل يختص بالنكاح وهذه الافاعيل تختص به خصوصا في حق الحرة بخلاف المس والنظر بغير شهوة لانه قد يحل بدون النكاح كما في القابلة والطبيب وغيرهما والنظر الى غير الفرج قد يقع بين المساكنين والزوج يساكنها في العدة فلو كان رجعة لطلقها فيطول العدة عليها **قال** ويستحب ان يشهد على الرجعة شاهدين فان لم يشهد صحت الرجعة وقال الشافعي في احد قوليه لا يصح وهو قول مالك رح لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والامر للايجاب ولنا اطلاق النصوص عن قيد الاشهاد ولانه استدامة

ص و باید دانست که برای رجعت قیام عدت شرط است زیرا چه رجعت عبارتست است از استدامت ملک و آن متحقق نمی شود مگر در عدت زیرا چه ملک نکاح باقی نمی ماند بعد از گذشتن عدت **مسئله ۲** - رجعت دو قسم است یکی اینکه بگوید شوهر رجعت نمودم با تو یا بگوید مراجعت نمودم با زن خود و باید دانست که الفاظ مذکوره صریح است در رجعت و در آن اصلا اختلاف نیست دوم اینکه وطی کند یا بوسه یا مس کند بشهوت یا به بیند بسوی فرج آن زن بشهوت و این نزد علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که رجعت صحیح نیست مگر بقول وقتیکه قادر باشد بر گفتار زیرا چه رجعت بمنزله نکاح است از سر نو حتی که حرام است وطی آن نزد وی **ف** بسبب زائل شدن حلت آن بسبب طلاق که مزیل نکاح است و سزاوار این بود که زائل میگشت بسبب طلاق رجعی ملک نکاح ولیکن بشرع معلوم شده است که مر شوهر را اختیار رجعت است بنابر آن گفتیم که زائل میشود بسبب آن حلت وطی نه ملک نکاح **ص** و نزد علمای ما رح رجعت عبارت است از استدامت ملک نکاح چنانچه مذکور شد و فعل گاهی دلالت میکند بر استدامت چنانچه در اسقاط خیار از بائع **ف** یعنی چنانچه اسقاط خیار از بائع که استدامت ملک است متحقق میشود بدلالت فعل همچنین درینجا نیز **ص** و فعلیکه مختص بنکاح باشد دلالت میکند بر استدامت ملک نکاح و افعال مذکوره مختص است بنکاح خصوصا در زن حره **ف** یعنی افعال مذکوره حلال نمیشود در زن حره مگر بنکاح و اما در حق کنیز پس افعال مذکوره گاهی حلال میشود بنکاح و گاهی بملک یمین **ص** بخلاف مس و دیدن **ف** بفرج زن **ص** بغیر شهوت چه آن حلال میشود گاهی بدون نکاح چنانچه در قابله و طبیب و غیر آنها و نظر بسوی غیر فرج گاهی واقع میشود میان کسانیکه باهم سکونت دارند و شوهر سکونت میکند با زن در عدت آن پس اگر نظر بسوی غیر فرج رجعت باشد ضرر میرسد بزن مذکوره زیرا چه طلاق خواهد داد او را شوهر مذکور بار دیگر بسبب عدم موافقت پس عدت آن دراز خواهد گشت **مسئله ۳** - مستحب است که دو گواه گیرد شوهر بر رجعت و اگر گواه نگیرد پس صحیح است رجعت و در یک قول شافعی رح و نزد مالک رح صحیح نیست تا که گواه نگیرد دو گواه را بجهت حق تعالے **ف** امر کرده است بآن **ص** فرموده است **ف** که نگاهدارید آنها را بطریق معروف و بگذارید آنها را بطریق معروف هم و گواه گیرید دو کس را از میان خود ها که عادل باشند و امر برای وجوب است **ف** پس گواه گرفتن واجب خواهد شد **ص** و دلیل علمای ما رح یکی این است که نصوصیکه وارد شده است در باب رجعت مطلق است و مقید نیست بگرفتن گواه و دوم اینکه رجعت عبارت است از استدامت

للنکاح والشهادة لیست شرطا فیه في حالة البقاء کما في الفئ في الایلاء الا انها تستحب لزیادة الاحتیاط کیلا یجري التناکر فیها وما تلاه محمول علیه الا تری انه قرنها بالمفارقة وهو فیها مستحب ویستحب ان یعلمها کیلا تقع في المعصیة واذا انقضت العدة فقال کنت راجعتها في العدة فصدقته فهي رجعة وان کذبته فالقول قولها لانه اخبر عما لا یملك انشاءه في الحال فکان متهما الا ان بالتصدیق ترتفع التهمة ولا یمین علیها عند ابي حنیفة رح وهي مسئلة الاستحلاف في الاشیاء الستة وقد مر في کتاب النکاح واذا قال الزوج قد راجعتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتي لم یصح الرجعة عند ابي حنیفة رح وقالا تصح لانها صادفت العدة اذ هي باقیة ظاهرا الی ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولهذا لو قال لها طلقتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتي یقع الطلاق ولابي حنیفة رح انها صادفت حالة الانقضاء لانها امینة في الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك علی سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج ومسئلة الطلاق علی الخلاف ولو کانت علی الاتفاق فالطلاق یقع باقراره بعد الانقضاء

ملک نکاح و شهادت شرط بقای نکاح نیست چنانچه جماع در ایلا **ف** یعنی چنانچه در وقت جماع گواه گرفتن شرط نیست در ایلا همچنین درینجا نیست **ص** ولیکن اشهاد مستحب است در رجعت بجهت زیادتی احتیاط تا انکار آن ننماید کسی از زن و شوی و آیت کلام مجید که دلیل آورده است شافعی رح جواب آن این است که امر در آیت مذکوره محمول است بر استحباب بجهت آنکه حق تعالی مقارن امساک آورده است مفارقت را و گفته است که نگاه دارید آنها را یا بگذارید آنها را و گواه گیرید دو عادل را و ازین معلوم میشود که گواه گرفتن مستحب است زیرا چه گواه گرفتن بر مفارقت مستحب است نزد همه پس همچنین گواه گرفتن بر رجعت نیز مستحب خواهد بود **مسئله ۴** مستحب است که زن مذکوره را آگاه کند از رجعت تا زن مذکوره در معصیت نیفتد **ف** چه او اگر مطلع نباشد بر رجعت احتمال است که نکاح کند از شوهر دیگر بعد از گذشتن ایام عدت و او جماع کند آنرا و این نکاح فاسد و این حرام است **ص مسئله ۵** اگر منقضی شود ایام عدت و بعد ازان بگوید شوهر مراجعت نموده ام با تو در عدت و تصدیق او نماید آن زن پس رجعت ثابت میشود و اگر تکذیب او نماید آن زن پس معتبر قول وی است زیرا چه شوهر خبر داده است از چیزیکه او مالک انشای آن بالفعل نمی تواند شد پس او در قول مذکور متهم است لهذا مقبول نخواهد شد مگر وقتیکه تهمت برطرف گردد بسبب تصدیق زن مذکوره و باید دانست که سوگند واجب نمی شود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح و این یکی از شش مسئله استحلاف است و گذشته است بیان آن در باب نکاح **مسئله ۶** اگر بگوید شوهر بزن خود که طلاق رجعی داده است باو رجعت نمودم با تو و زن مذکوره بگوید در جواب آن که گذشت عدت من پس رجعت صحیح نیست نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که رجعت صحیح است زیرا چه آن یافته شده است در حالت عدت چه آن هنوز باقی است باعتبار ظاهر تا آن زمان که زن مذکوره خبر دهد از انقضای آن و درینصورت رجعت یافته شده است سابق از خبر وی و لهذا اگر بگوید شوهر بزن مذکوره که طلاق دادم ترا و او بگوید در جواب که گذشت عدت من پس واقع می شود طلاق و دلیل ابی حنیفه رح این است که رجعت مذکور یافته شده است در حالت انقضای عدت زیرا چه زن مذکوره امین است در خبر مذکور یعنی در خبر آن بگذشتن عدت و مسئله طلاق که سابق مذکور شده است دران نیز اختلاف است یعنی طلاق واقع نمیشود دران مسئله نیز نزد ابی حنیفه رح و بر تقدیر یکه مسئله مذکور متفق علیه باشد پس جواب آن این است که طلاق واقع میشود باقرار شوهر بعد از گذشتن عدت بسبب آنکه بگوید شوهر که طلاق داده ام ترا در حالت عدت زیرا چه این تغلیظ است در حق او پس مقبول خواهد شد قول او

والمراجعة لا يثبت به وإذا قال زوج الأمة بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتها وصدقه المولى وكذبه الأمة فالقول قولها عند أبي حنيفة رح وقالا القول قول المولى لأن بضعها مملوك له فقد أقر بما هو خالص حقه للزوج فشابه الإقرار عليها بالنكاح وهو يقول حكم الرجعة يبتنى على العدة والقول في العدة قولها فكذا فيما يبتنى عليها ولو كان على القلب فعندهما القول قول المولى وكذا عنده في الصحيح لأنها منقضية العدة في الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولى فلا تقبل قولها في إبطاله بخلاف الوجه الأول لأن المولى بالتصديق في الرجعة مقر بقيام العدة عندها ولا يظهر ملكه مع العدة وإن قالت قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض عدتك فالقول قولها لأنها أمينة في ذلك إذ هي العالمة به وإذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة أيام انقطعت الرجعة وإن لم تغتسل وإن انقطع لأقل من عشرة أيام لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل أو يمضي عليها وقت صلوة كامل لأن الحيض لا مزيد له على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وفيما دون العشرة يحتمل عود الدم فلابد أن يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال أو بلزوم حكم من أحكام الطاهرات

ص بخلاف مراجعت چه آن ثابت نمیشود بسبب اقرار ف بعد از گذشتن عدت زیرا چه آن اقرار بر غیر است **مسئله ۷** اگر بگوید شوهر کنیز بعد از گذشتن عدت که مراجعت نموده ام از کنیز مذکوره در حالت عدت و تصدیق آن نماید خواجه کنیز و تکذیب وی نماید کنیز مذکوره پس معتبر قول آن کنیز است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که معتبر قول خواجه است زیرا چه بضع کنیز مذکوره مملوک خواجه است پس خواجه مذکور اقرار نموده است برای شوهر مذکور بچیزیکه خالص حق وی است پس این مانند اقرار بنکاح کنیز است ف یعنی اگر شخصی دعوی نماید که نکاح کرده است کنیز مذکوره را بعد از گذشتن عدت و او انکار آن کند و خواجه تصدیق قول مدعی نماید پس معتبر قول خواجه است نه قول کنیز همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که حکم رجعت متبنی است بر عدت ف زیرا چه اگر عدت قائم باشد صحیح است رجعت و گرنه صحیح نیست ص و در عدت قول کنیز مذکوره معتبر است پس همچنین معتبر خواهد بود قول کنیز مذکوره در چیزیکه متبنی است بر عدت و اگر امر بر عکس باشد ف باینطور که تصدیق شوهر نماید کنیز مذکوره و تکذیب او نماید خواجه کنیز ص پس نزد صاحبین رح معتبر قول خواجه است و همچنین نزد ابی حنیفه رح نیز در روایت صحیح زیرا چه عدت کنیز مذکوره فی الحال باقی نیست و ملک متعه آن کنیز مر خواجه را هست پس قول کنیز مذکوره مقبول نخواهد بود در ابطال حق خواجه چه زن مذکوره متهم است بخلاف صورت اول زیرا چه خواجه هرگاه تصدیق نمود قول شوهر را مقر شد باینکه عدت ثابت و باقی بود در وقت رجعت و با وجود عدت ملک خواجه ظاهر نمیشود ف پس بسبب تصدیق کنیز مذکوره حق خواجه باطل نمیشود لهذا مقبول خواهد شد قول او ص **مسئله ۸** اگر بگوید کنیز مذکوره گذشت عدت من و شوهر و خواجه هر دو بگویند که نگذشته است پس قول کنیز مذکوره مقبول است زیرا چه او امین است در قول مذکور چه او داناست بآن **مسئله ۹** هرگاه منقطع شود خون حیض سوم بگذشتن ده روز پس منقطع میگردد رجعت اگر چه غسل نکرده باشد زن مذکوره و اگر منقطع گردد خون کمتر از ده روز منقطع نمیشود رجعت تا که غسل نکند یا وقت نماز نگذرد زیرا چه حیض زیاده از ده روز نمیشود پس بسبب مجرد انقطاع خون پاک میشود زن مذکوره از حیض و هرگاه چنین شد پس منقضی خواهد شد عدت لهذا منقطع خواهد شد رجعت و در صورتیکه منقطع گردد خون در کمتر از ده روز زیرا احتمال دارد که باز آید خون حیض و لما پس انقطاع مذکور بسبب ضعیف است بسبب احتمال مذکور پس ضرور است که مقارن باشد بانقطاع مذکور امریکه قوت بخشد آن انقطاع را و آن غسل حقیقی است یعنی آن پاک کنندہ است پس بسبب آن قوی خواهد شد انقطاع مذکور یا غسل حکمی است و آن این است که لازم شود بروی حکمی از احکام زنیکه پاک است از حیض چون وجوب نماز

بمضی وقت الصلوٰة بخلاف ما اذا کانت کتابیة لانه لا یتوقع فی حقها امارة زائدة فاکتفی بالانقطاع وتنقطع اذا تیممت وصلت عند ابی حنیفة وابی یوسف رہ وهذا استحسان وقال محمد رہ اذا تیممت انقطعت وهذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طهارة مطلقة حتی یثبت به من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فکان بمنزلته ولهما انه ملوث غیر مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوٰة لا فیما قبلها من الاوقات والاحکام الثابتة ایضا ضروریة اقتضائیة ثم قیل تنقطع بنفس الشروع عندهما وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوٰة واذا اغتسلت ونسیت شیئا من بدنها لم یصبه الماء فان کان عضوا فما فوقه لم تنقطع الرجعة وان کان اقل من عضو انقطعت قال رض وهذا استحسان والقیاس فی العضو الکامل ان لا تبقی الرجعة لانها غسلت الاکثر والقیاس فیما دون العضو ان تبقی لان حکم الجنابة والحیض

بسبب گذشتن وقت نماز ف واین وقتیست که زن مذکوره مسلمان باشد ص واما اگر زن مذکوره کتابیه باشد پس منقطع میگردد رجعت وقتیکه منقطع شود خون حیض سوم اگرچه در کمتر از ده روز باشد زیراچه در حق زن مذکوره چیزے امارت زیاده بر انقطاع خون نیست ف چه او مخاطب نیست بشرائع نزد علمای ما رح ص لهذا اکتفا نموده میشود بانقطاع مسئله ا- منقطع میگردد رجعت وقتیکه تیمم نماید ونماز گذارد زن مذکوره نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح واین از روے استحسان است وگفته است محمد رح که هرگاه تیمم نمود زن مذکوره منقطع گشت رجعت واین از روے قیاس است زیراچه تیمم در حالتیکه آب میسر نگردد طهارت مطلق است حتی که ثابت می شود بآن حکمی که ثابت میشود بسبب غسل پس تیمم بمنزله غسل است ودلیل ابی حنیفه وابی یوسف رح این است که خاک ملوث است مطهر نیست ف چه بسبب آن اعضا آلوده میشود وخاک مستقر میگردد بر عضو ص وطهارت شمرده نشده است مگر باین ضرورت که واجبات کثیر مجتمع نشود ف بر ذمه او چه او مکلفست بآن وادای آن نمی تواند کرد دیگر بطهارت لهذا امر کرد شارع به تیمم تا تیمم نموده ادا کند آنرا وگرنه مجتمع میگردد واجبات ص وضرورت مذکوره یافته میشود در حالت ادای نماز نه پیش از آن وآنچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت پس تیمم معتبر خواهد بود برای جواز نماز نه برای انقطاع رجعت ف سوال پس باید که احکام دیگر چون قرات قرآن ومس مصحف ودر آمدن در مسجد از تیمم جائز نباشد چنانچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت وضرورت نیست مگر در حق نماز جواب جواز احکام مذکوره نیز ضروریست چه آن از توابع ولوازم نماز است ص وبعد از ان باید دانست که بعضی گفته اند که رجعت منقطع میشود بسبب شروع نمودن در نماز نزد شیخین رح وبعضی گفته اند که منقطع میشود بعد از فراغ نماز تا حکم جواز نماز ثابت ومقرر شود مسئله ۱۱- هرگاه غسل کرد وفراموش نمود چیزی از بدن خود ونریخت آب بر آن پس اگر آن یک عضو کامل ف چون دست وپا مثلاً ص یا زیاده باشد از ان پس منقطع نمی شود رجعت واگر کمتر از یک عضو باشد ف چون انگشت مثلاً ص پس منقطع میشود رجعت قال رض این از روے استحسان است ومقتضای قیاس این است که اگر یک عضو کامل باقی ماند بسبب نسیان باید که رجعت باقی نماند زیراچه او غسل نموده است اکثر عضو را ومر اکثر را حکم کل است وقیاس در کمتر از یک عضو کامل این است که رجعت باقی ماند زیراچه حکم جنابة وحیض

لا يتجزى ووجه الاستحسان وهو الفرق ان مادون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فقلنا انه تنقطع الرجعة ولا تحل لها التزوج اخذا بالاحتياط فيهما بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفوف ولا يغفل عنه عادة فافترقا وعن ابی یوسف رح ان ترك المضمضة والاستنشاق كترك عضو كامل وعنه وهو قول محمد رح بمنزلة مادون العضو لان فی فرضيته اختلافا بخلاف غيره من الاعضاء ومن طلق امرأته وهی حامل او ولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متى ظهر فی مدة يتصور ان يكون منه جعل منه لقوله عليه السلام الولد للفراش وذلك دليل الوطی منه وكذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل واطيا واذا ثبت الوطی تاكد الملك والطلاق فی ملك متأكد يعقب الرجعة ويبطل زعمه بتكذيب الشرع الا يرى انه يثبت بهذا الوطی الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولى وتاويل مسئلة الولادة ان تلد قبل الطلاق لانها لو ولدت بعده لانقضت العدة بالولادة فلا تتصور الرجعة فان خلا بها واغلق بابا او ارخى سترا وقال لم اجامعها ثم طلقها لم يملك الرجعة لان تاكد الملك بالوطی وقد اقر بعدمه فيصدق فی حق نفسه والرجعة حقه ولم يصر مكذبا شرعا بخلاف المهر لان تاكد المهر المسمى يبتنى على تسليم المبدل لا على القبض

متجزی و منقسم نمیشود ف پس وقتی که میماند بعض باقی میماند در کل چنانچه در اباحت ادای نماز و حاصل اینکه مقتضای قیاس است که حکم هر دو صورت یک باشد ص و وجه استحسان این است که کمتر از یک عضو کامل زود خشک میگردد خصوصا در ایام خشکی پس یقین حاصل نیست باینکه آب نرسیده است بآن لهذا گفته شد که رجعت منقطع میشود و حلال نیست مر آن زن را که نکاح نماید از شوهر دیگر چه احتیاط همین است که رجعت منقطع شود و حلال نشود نکاح مر او را بخلاف عضو کامل زیرا چه آن زود خشک نمیگردد و غفلت ازان نیز متحقق نمیشود در عادت پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت و مرویست از ابی یوسف رح که گذاشتن مضمضه و استنشاق مانند گذاشتن یک عضو کامل است و روایت دیگر از ابی یوسف رح این است که مضمضه و استنشاق بمنزله کمتر از عضو کامل است و همین قول محمد رح است زیرا چه در فرضیت آن اختلاف است بخلاف اعضای دیگر مسئله ۱۲- اگر شوهر طلاق داد زن خود را که حامله است یا زن خود را که متولد شده است ازان فرزندی و گفت شوهر مذکور که جماع نکرده ام این را پس میرسد شوهر را که مراجعت نماید زیرا چه حمل هرگاه ظاهر گشت در مدتی که ممکن است که آن حمل از او باشد پس حمل مذکور گردانیده خواهد شد از شوهر مذکور بسبب آنکه پیغمبر عليه السلام فرموده است که فرزند برای فراش است و گردانیدن حمل از شوهر دلالت میکند بر اینکه شوهر مذکور وطی کرده است آنرا ف پس حق رجعت ثابت خواهد شد مر او را زیرا چه طلاق مذکور رجعی است ص و همچنین هرگاه ثابت شد نسب فرزند از شوهر مذکور پس ثابت شد که او وطی کرده است آنرا و هرگاه وطی آن ثابت شد معلوم شد که زن مذکوره مدخوله وی است و طلاق زن مذکوره رجعی است و قول شوهر مذکور که جماع نکرده ام آن را باطل است چه شرع مکذب آنست زیرا چه بسبب وطی مذکور ثابت میشود احصان پس حق رجعت بطریق اولی ثابت خواهد شد و باید دانست که مراد از طلاق دادن شوهر بزنیکه متولد شده است ازان فرزندی این است که طلاق داده باشد زن مذکوره را بعد از تولد فرزند زیرا چه اگر متولد شود ازان فرزند بعد از طلاق منقضی میشود عدت آن بسبب زائیدن فرزند پس رجعت ممکن و متصور نخواهد بود مسئله ۱۳- اگر شخصی خلوت نمود با زن خود باینطور که بند نمود دروازه را یا انداخت پرده را مثلا و بعد ازان گفت که جماع نکرده ام آنرا و بعد ازان طلاق داد آن را پس او مالک رجعت نیست زیرا چه ملک متاکد می شود بسبب وطی و او اقرار نموده است بعدم وطی پس قول وی در حق وی مقبول خواهد بود و مراجعت حق وی است و شرع مکذب آن نیست زیرا چه تاکد مهر مسمی مبتنی است بر تسلیم بضع نه بر قبض آن

بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لانه ثبت النسب منه اذ هي لم تقر بانقضاء العدة والولد يبقى في البطن هذه المدة فانزل واطيا قبل الطلاق دون ما بعده لان على اعتبار الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله فيحرم الوطي والمسلم لا يفعل الحرام فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد آخر فهي رجعة معناه من بطن آخر وهو ان يكون بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء العدة لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فالولد الاول طلاق والولد الثاني رجعة وكذا الثالث لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما بينا انه يجعل العلوق بوطي حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كلما ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما ثم الرجعة مستحبة

بخلاف مسئلہ اول ف یعنی وقتیکہ طلاق دہد حاملہ را یا طلاق دہد زن خود را بعد از تولد فرزند زیراچہ درینصورت شرع مکذب وی است ص مسئلہ ١٤- اگر شخصے طلاق داد زن خود را بعد از خلوت و بعد ازان مراجعت نمود با زن مذکورہ و بعد ازان گفت کہ جماع نکردہ ام آنرا و بعد ازان متولد شد از زن مذکورہ فرزندی در مدت دو سال بیک روز کم از روز طلاق پس رجعت صحیح است زیراچہ نسب فرزند مذکور ثابت میشود از شوہر مذکور چہ زن مذکورہ اقرار نکردہ است بانقضای عدت و فرزند باقی میماند در شکم تا مدت مذکورہ پس اعتبار نمودہ خواہد شد کہ شوہر مذکور وطی کردہ است آن زن را پیش از طلاق نہ بعد از طلاق زیراچہ اگر اعتبار نمودہ شود کہ وطی کردہ است بعد از طلاق زائل میشود ملک نکاح بمجرد طلاق بسبب عدم وطی پیش از طلاق پس وطی حرام خواہد بود و ظاہر مسلمان این است کہ فعل حرام نمی کند مسئلہ ١٥- اگر گفت شخصے بزن خود ہر گاہ فرزند بزائی پس برتو طلاق است و بعد ازان متولد شد فرزندی از زن مذکورہ و بعد ازان متولد شد فرزندی دیگر از زن مذکورہ از بطن دیگر یعنی بعد از ششماہ اگرچہ زیادہ از دو سال باشد پس رجعت ثابت میشود درینصورت وقتیکہ اقرار نکردہ باشد زن مذکورہ بگذشتن عدت زیراچہ طلاق واقع شد بر زن مذکورہ بسبب زائیدن فرزند اول و واجب شد عدت بروے پس فرزند دوم خواہد شد از علوقیکہ حادث است از شوہر مذکور در عدت زیراچہ زن مذکورہ اقرار نکردہ است بگذشتن عدت پس رجعت او با زن مذکورہ متحقق خواہد شد مسئلہ ١٦- اگر گفت شوہر بزن خود ہر بار کہ بزائی فرزندی را پس برتو طلاق است و او زائید سہ فرزند را از بطن ہاے مختلف ف بایں طور کہ میان ہر دو فرزند فاصلہ مدت ششماہ است یا زیادہ ص پس بسبب فرزند دوم متحقق میشود رجعت ہمچنین بفرزند سوم زیراچہ ہر گاہ زائید فرزند اول را واقع شد یک طلاق و واجب گشت براو عدت و ہر گاہ زائید فرزند دوم را متحقق شد رجعت بجہت آنکہ سابق مذکور شدہ است کہ علوق فرزند مذکور خواہد بود بسبب وطی حادث در عدت و واقع خواہد بود طلاق دوم بسبب تولد فرزند دوم زیراچہ او تعلیق طلاق کردہ است بر ولادت بکلمہ ہر بار و واجب خواہد شد عدت بسبب طلاق مذکور و بسبب تولد فرزند سوم متحقق خواہد شد رجعت بوجہ مذکور و واقع خواہد شد طلاق سوم بسبب تولد فرزند سوم و واجب خواہد شد عدت بہ حیضہا زیراچہ زن مذکورہ حاملہ نیست و صاحب حیض است در وقت وقوع طلاق مسئلہ ١٧- جائز است مطلقہ رجعیہ را کہ آرایش خود نماید زیراچہ او حلال است بر شوہر خود چہ نکاح ثابت است میان آنہا و رجعت مستحب است

والتزین حامل علیها فیکون مشروعا ویستحب لزوجها ان لا یدخل علیها حتی یؤذنها او یسمعها خفق نعلیه معناه اذا لم تکن من قصده المراجعة لانها ربما یکون مجردة فیقع بصره علی موضع یصیر به مراجعا ثم یطلقها فتطول علیها العدة ولیس له ان یسافر بها حتی یشهد علی رجعتها وقال زفر رح له ذلک لقیام النکاح ولهذا له ان یغشاها عندنا ولنا قوله تعالی ولا تخرجوهن من بیوتهن الآیة ولان تراخی عمل المبطل لحاجته الی المراجعة فاذا لم یراجعها حتی انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فتبین ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده ولهذا تحتسب الاقراء من العدة فلم یملک الزوج الاخراج الا ان یشهد علی رجعتها فتبطل العدة ویتقرر ملک الزوج وقوله حتی یشهد علی رجعتها معناه الاستحباب علی ما قدمناه والطلاق الرجعی لا یحرم الوطی وقال الشافعی رح یحرمه لان الزوجیة زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا انها قائمة حتی یملک مراجعتها من غیر رضاها لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج لیمکنه التدارک عند اعتراض الندم وهذا المعنی یوجب استبداده به وذلک یؤذن بکونه استدامة لا انشاء اذ الدلیل ینافیه والقاطع اخر عمله

و آرایش باعث رجعت است پس مشروع خواهد بود **مسئله ۱۸** - مستحب است شوهر زن مذکوره را که نیاید نزد آن زن مگر بعد از آن که آگاه کند او را یا بگوش او رساند آواز نعلین خود را و این وقتی است که قصد او مراجعت نباشد زیرا چه زن مذکوره گاهی برهنه میباشد پس واقع خواهد شد نگاه او بر موضعی که بسبب آن متحقق میشود رجعت و چون قصد وی رجعت نبود باز طلاق خواهد داد و او را پس عدت او طویل خواهد شد **مسئله ۱۹** نمیرسد شوهر را که در سفر برد مطلقه رجعیه را تا آن زمان که گواه نگیرد بر رجعت آن و گفته است زفر رح که این میرسد مر او را بجهت آنکه نکاح ثابت است میان آنها و لهذا میرسد او را که وطی کند آن را نزد علمای ما رح و دلیل علمای مایکی این است که حق تعالی فرموده است که بیرون مکنید آنها را از خانه آنها ف و آیه مذکوره نازل شده است در حق زن مطلقه رجعیه و در سفر بردن بیرون نمودن است از خانه آنها پس جائز نخواهد بود ص و دوم این است که عمل طلاق رجعی موخر گردانیده نمیشود با نقضای عدت مگر بجهت حاجت شوهر بسوی مراجعت و هرگاه مراجعت نکند تا آن زمان که منقضی شود عدت ظاهر میشود که وی را حاجت مراجعت نبود پس درین هنگام ظاهر خواهد شد که طلاق مذکور عمل نموده است از وقتیکه یافته شده است و بنابر آن زن مذکوره بائن میشود از وقت طلاق لهذا محسوب میشود از عدت حیضیکه گذشته است و اگر عمل طلاق مقصور میبود بر گذشتن عدت هر آئینه واجب میشد عدت سه حیض او بعد از آن هرگاه ظاهر گشت که زن مذکوره اجنبیه است از وقت طلاق پس معلوم شد که شوهر مالک اخراج آن نبود لهذا گفته شد که جائز نیست وی را که بسفر برد آن را اگر وقتیکه گواه گیرد بر رجعت وی چه درین هنگام باطل خواهد شد عدت و متقرر خواهد شد ملک شوهر و آنچه مذکور شد که نمیرسد شوهر را که در سفر برد تا آن زمان که گواه گیرد بر رجعت خود مراد از آن این است که مستحب است گواه گرفتن بر رجعت چنانچه سابق مذکور شده است **مسئله ۲۰** بسبب طلاق رجعی حرام نمیگردد وطی نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح که حرام میگردد وطی بسبب آن زیرا چه زوجیت زائل میشود بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است و دلیل علمای ما رح این است که زوجیت هنوز قائم و ثابت است حتی که میرسد شوهر را که مراجعت نماید با زن مذکوره بغیر رضای وی زیرا چه حق رجعت ثابت شده است مر شوهر را بجهت مشقت در حق وی تا او تدارک نماید وقتیکه پشیمان شود از دادن طلاق و همین معنی موجب این است که شوهر مذکور مستقل باشد در تدارک و مستقل بودن وی و لالت میکند بر اینکه رجعت استدامت ملک نکاح است نه انشای آن زیرا چه کسی نمیتواند که نکاح کند زن را ابتدا بغیر رضای آن و آنچه شافعی رح گفته است که زوجیت زائل میشود بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است جواب آن این است که عمل قاطع نکاح موخر نموده شده است

الی مدة اجماعا او نظرا له على ما تقدم **فصل** فیما تحل به المطلقة واذا كان الطلاق بائنا دون الثلث فله ان يتزوجها في العدة وبعد انقضائها لان حل المحلية باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبله ومنع الغير في العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه في اطلاقه وانكان الطلاق ثلثا في الحرة او ثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره نكاحا صحيحا ويدخل بها ثم يطلقها او يموت عنها والاصل فيه قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد الطلقة الثالثة والثنتان في حق الامة كالثلث في حق الحرة لان الرق منصف لحل المحلية على ما عرف ثم الغاية نكاح الزوج مطلقا والزوجية المطلقة انما تثبت بنكاح صحيح وشرط الدخول ثبت باشارة النص وهو ان يحمل النكاح على الوطي حملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج او يزاد على النص بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لا تحل للاول حتى تذوق عسيلة الآخر روي بروايات ولا خلاف لاحد فيه سوى سعيد بن المسيب رضي الله عنه وقوله غير معتبر حتى لو قضى به القاضي لا ينفذ والشرط الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة فيه والكمال فيه قيد زائد

تا گذشتن مدت، عدت باجماع یا بجهت شفقت در حق شوهر بنابر آنچه مذکور شد والله اعلم*

فصل در بیان چیزیکه حلال میگردد بسبب آن زن مطلقه **مسئله ۱**۔ اگر طلاق باین کمتر از سه طلاق باشد میرسد شوهر را که نکاح کند زن مطلقه را در عدت و بعد از انقضای عدت زیراچه حلت محلیت باقی است چه زائل شدن حلت محلیت موقوف است بر طلاق سوم پس پیش از وقوع طلاق سوم حلت محلیت باقی خواهد بود **ف سوال** هرگاه حلت محلیت باقیست پس باید که جائز باشد مر غیر شوهر را نیز که نکاح کند با آن در عدت **جواب ص** نکاح غیر در عدت منع است برای اشتباه نسب و اگر نکاح کند آنرا شوهرش اشتباه نسب یافته نمیشود **مسئله ۲**۔ اگر سه طلاق داده باشد بزن حره یا دو طلاق داده باشد بکنیز پس حلال نیست مر او را حتی که نکاح کند شوهر دیگر را بنکاح صحیح و او جماع کند آنرا و بعد از آن طلاق دهد آنرا یا بمیرد و بگذرد عدت آن زیراچه خدا تعالی فرموده است که اگر طلاق دهد آنرا حلال نیست مر او را بعد از آن **ف** یعنی بعد از سه طلاق **ص** تا آن زمان که نکاح کند زن مذکوره از زوج دیگر باید دانست که دو طلاق در کنیز مانند سه طلاق است در حق زن حره زیراچه بسبب رقیت نصف میگردد حلت محلیت پس حلت محلیت کنیز نصف حلت محلیت زن حره خواهد شد پس باید که در کنیز یک و نیم طلاق بمنزله سه طلاق باشد ولیکن چون طلاق منقسم نمیگردد لهذا دو طلاق کامل گرفته میشود اما آنچه مذکور شد که جماع نمودن شوهر دیگر شرط است پس آن ثابت است بنص بنابر آنکه مراد از نکاح مذکور در آیت مذکوره وطی است چه لفظ نکاح دو معنی دارد یکی عقد نکاح و دیگر وطی و درینجا مراد از آن وطی است تا کلام محمول گردد بر افاده نه بر اعاده زیراچه عقد نکاح مستفاد میگردد از اسم زوج و اگر مراد از نکاح عقد باشد مقید نخواهد بود بلکه محمول خواهد گشت بر اعاده و اگر مسلم باشد که مراد از نکاح در آیت مذکوره عقد نکاح است پس شرط مذکور ثابت است بحدیث مشهور و آن حدیث این است **ف** که هرگاه سوال نموده شد از پیغمبر علیه السلام از احوال شخصیکه سه طلاق داده بود زن خود را و زن مذکوره را نکاح کرد شوهر دیگر و بند نمود در دروازه را و جدا کرد از روی وی سر انداز را و بعد از آن مفارقت نمود از وی **ص** پس فرمود پیغمبر علیه السلام که حلال نیست زن مذکوره مر شوهر اول را تا آن زمان که بچشد زن مذکوره عسیله شوهر دیگر **ف** یعنی تا آن زمان که بچشد لذت جماع شوهر دیگر را **ص** و باید دانست که شرط او ادخال ذکر است در فرج نه انزال منی زیراچه حدیث مشهور دلالت میکند بر دخول مطلقا و آن عبارت است از ادخال ذکر در فرج فقط پس طلب انزال منی نیست بر دخول مطلق که منصوص است پس ثابت نخواهد شد

والصبي المراهق في التحليل كالبالغ لوجود الدخول في نكاح صحيح وهو شرط بالنص خلافا لمالك رح والحجة عليه ما بينا ثم
في الجامع الصغير وقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع جامع امرأة وجب عليها الغسل واحلها على الزوج الاول ومعنى
هذا الكلام ان تتحرك آلته ويشتهي وانما وجب الغسل عليها لالتقاء الختانين وهو سبب لنزول مائها والحاجة الى الايجاب
في حقها اما لا غسل على الصبي وان كان يؤمر به تخلقا قال ووطي المولى امته لا يحلها لان الغاية نكاح الزوج واذا تزوجها بشرط التحليل
فالنكاح مكروه لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وهذا هو محمله فان طلقها بعد وطيها حلت للاول لوجود الدخول
في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط وعن ابي يوسف رح انه يفسد النكاح لانه في معنى الموقت فيه ولا يحلها على الاول لفساده
وعن محمد رح انه يصح النكاح لما بينا ولا يحلها على الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث

مسئله ۳ - مراهق مانند بالغ است در حق تحليل ف يعني اگر شخصي سه طلاق دهد زن خود را و او بعد از گذشتن عدت نكاح كند از مراهق و او وطي كند آنرا پس زن مذكوره حلال ميگردد بر شوهر اول ص زيرا چه دخول بسبب نكاح صحيح كه شرط است يافته ميشود در نيست و مالك رح گفته است كه وطي بالغ شرط است زيرا چه بدون بلوغ لذت وطي كه شرط است يافته نميشود و دليليكه مذكور نموديم حجت است بر مالك رح و بايد دانست كه در جامع صغير مذكور است كه صبي نابالغ كه مثل آن جماع ميكند آنرا مراهق ميگويند پس اگر او جماع كند زن خود را واجب ميشود غسل بر آن زن و بسبب جماع مذكور حلال ميشود زن مذكوره بر شوهر اول وقتيكه سه طلاق دهد آنرا و مراد ازان اين است كه متحرك ميشود آلت آن صبي و خواهش ميخواهد و بايد دانست كه واجب ميشود غسل بر زن مذكوره مگر بجهت آنكه دخول شدن حشفه در فرج سبب انزال زن است و حاجت وجوب غسل در حق زن مذكوره بجهت آن است كه او بالغه است اما صبي مذكور پس غسل بر آن واجب نيست زيرا چه صغير مذكور مكلف نيست وليكن امر نموده ميشود بروي كه غسل نمايد تا خوگر شود بخصلت نيك مسئله ۴ بسبب وطي نمودن خواجه مر كنيز خود را حلال نميگردد آن كنيز بر شوهريكه دو طلاق داده است آنرا زيرا چه سبب حلت كه نكاح شوهر است يافته نميشود مسئله ۵ - اگر شخصي نكاح كند زني را كه سه طلاق داده است آنرا شوهر او باين شرط كه حلال گرداند زن مذكوره را بر شوهر مذكور ف باينطور كه بگويد شخص مذكور نكاح كردم ترا باين شرط كه حلال گردانم ترا بر شوهر اول يا بگويد زن مذكوره نكاح كردم از تو باين شرط كه حلال شوم بر شوهر اول ص پس نكاح مذكور مكروه است زيرا چه ف شوهر دوم را محلل ميگويند و اول را محلل له ص و پيغمبر عليه السلام فرموده است كه لعنت خدا باد بر محلل و محلل له و همين كراهيت محمل لعن است و معهذا اگر نكاح كند بشرط مذكور و طلاق دهد زن مذكوره را بعد از وطي و بگذرد عدت آن پس آن زن حلال ميشود بر شوهر اول بسبب آنكه وطي در نكاح صحيح يافته شده چه نكاح باطل نميشود بسبب شرط و مرويست از ابيوسف رح كه نكاح مذكور فاسد است چه آن در معني نكاح موقت است ف زيرا چه قول شوهر نكاح كردم ترا باين شرط كه حلال گردانم ترا بر شوهر اول در معني اين است كه نكاح كردم ترا تا زمان وطي نه براي هميشه پس آن بمنزله اين است كه بگويد نكاح كردم ترا تا يكماه مثلا ص و چون نكاح مذكور فاسد است پس بسبب آن حلال نخواهد شد زن مذكوره بر شوهر اول ف و علماء بلخ رح در جواب ابيوسف رح گفته اند كه موقت مذكوره توقيت صريح نيست و تزويج نكرده است آنرا اگر باين شرط كه خواهد كرد فعلي را كه آن از مقتضاي نكاح است پس نكاح مذكور موقت نيست ص و مرويست از محمد رح كه نكاح مذكور صحيح است بنابر وجهيكه مذكور شد وليكن حلال نميشود زن مذكوره بر شوهر اول زيرا چه شوهر دوم تعجيل نموده است در چيزيكه موخر گردانيده است آنرا شارع ف يعني حلت زن بر شوهر اول موخر است تا آن زمان كه بميرد شوهر دوم ص و تعجيل نمود در ان پس سزا داده خواهد شد بعدم حصول مقصود كه حلت زن مذكوره است بر شوهر اول چنانچه در قتل مورث ف يعني اگر شخصي قتل كند مورث خود را پس او محروم ميشود بجهت آنكه او تعجيل كرده است در چيزيكه موخر گردانيده است آنرا شارع پس جزا داده خواهد شد بمنع مقصود كه ارث است همچنين درينجا نيز

واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج اخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلث تطليقات ويهدم الزوج الثاني مادون الثلث كما يهدم الثلث وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يهدم مادون الثلث لانه غاية للحرمة بالنص فيكون منهيا ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت ولهما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل واذا طلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت ودخل بي الزوج وطلقني وانقضت عدتي والمدة تحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدقها اذا كان في غالب ظنه انها صادقة لانه معاملة او امر ديني لتعلق الحل به وقول الواحد فيهما مقبول وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله واختلفوا في ادنى هذه المدة وسنبينها في باب العدة

باب الايلاء

واذا قال الرجل لامرأته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مول لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الاية فان وطئها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث وسقط الايلاء لان اليمين ترتفع بالحنث وان لم يقربها

مسئلہ ۶۔ اگر یک طلاق داد شوہر زن خود را یا دو طلاق داد وگذشت عدت آن و نکاح نمود زن مذکورہ از شوہر دیگر و بعد ازان عود نمود آن زن بسوی شوہر اول پس او مالک سہ طلاق میگردد و شوہر دوم محو و معدوم میگرداند یک طلاق را کہ دادہ بود آنرا شوہر اول چنانچہ محو و معدوم میگرداند سہ طلاق را و این نزد شیخین رح ست و گفتہ است محمد رح کہ محو و معدوم نمیگرداند شوہر دوم چیزے را کہ کمتر از سہ طلاق ست زیرا چہ در قول خدای تعالے اگر طلاق دہد شوہر زن خود را پس حلال نمی شود زن مذکورہ بران شوہر حتی کہ نکاح کند زن مذکورہ با شوہر دیگر منصوص ست کہ زوج دوم غایت و نہایت رسانندہ حرمت ست و نہایت رسانیدن حرمت پیش از ثبوت حرمت سہ طلاق متصور نیست و دلیل شیخین رح قول علیہ السلام است کہ لعنت خدا باد بر محلل و محلل لہ و وجہ استدلال اینست کہ او صلعم شوہر دوم را محلل و ثابت کنندۂ حلیت نام نہادہ است مسئلہ ۷۔ اگر شخصے سہ طلاق داد زوجۂ خود را و بعد ازان گفت زن مذکورہ کہ گذشت عدت من و نکاح کردم از شوہر دیگر و او وطی کرد مرا و بعد ازان طلاق داد وگذشت عدت آن نیز و از وقت طلاق شوہر اول تا این زمان آنقدر مدت گذشتہ باشد کہ احتمال این امور دارد پس درینصورت جائز ست مر شوہر مذکور را کہ تصدیق قول او نماید و نکاح کند با وی اگر او را ظن غالب این باشد کہ زن مذکورہ صادق ست در قول خود زیرا چہ انچہ خبر دادہ است آن زن مذکورہ از قبیل معاملات ست باینجہت کہ امور خواب متعلق نیست بآن یا از امور دینی ست باین جہت کہ حل متعلق ست بآن و قول یک کس در ہر دو صورت مقبول ست و تصدیق قول زن مذکورہ زشت نیست وقتیکہ مدت احتمال آن داشتہ باشد و علما اختلاف نمودہ اند در تقدیر ادنی مدت مذکورہ و بیان آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالے در باب عدت واللہ اعلم +

باب در بیان ایلاء و آن در لغت یمین ست و در شرع عبارت از سوگند بر ترک نمودن وطی زوجۂ خود تا چہار ماہ در زن آزاد و تا دو ماہ در کنیز مسئلہ ۱۔ اگر بگوید شوہر زن خود را بخدا جماع نخواہم کرد ترا یا بگوید بخدا جماع نخواہم نمود ترا تا چہار ماہ پس ایلا متحقق مے شود بجہت آنکہ خدایتعالے فرمودہ است کہ کسانیکہ ایلا مینمایند از زنان خود ہا باید کہ درنگ نمایند تا مدت چہار ماہ تا آخر آیت مسئلہ ۲۔ اگر شخصے ایلا نماید از زن خود و بعد ازان وطی کند آن را در مدت چہار ماہ پس او حانث میشود در یمین خود و کفارہ لازم می آید بروے زیرا چہ کفارہ واجب می شود بسبب حنث و ساقط میشود ایلا چہ یمین مرتفع میگردد بسبب حنث و اگر جماع نکند آنرا

حتى مضت اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وقال الشافعي رح تبين بتفريق القاضي لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي هذه المدة وهو المأثور عن عثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت رضوان الله عليهم اجمعين وكفى بهم قدوة ولانه كان طلاقا في الجاهلية فحكم الشرع بتاجيله الى انقضاء المدة فان كان حلف على اربعة اشهر فقد سقطت اليمين لانها كانت موقتة به وان كان حلف على الابد فاليمين باقية لانها مطلقة ولم يوجد الحنث لترتفع به الا انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة فان عاد فتزوجها عاد الايلاء فان وطيها والا وقعت بمضي اربعة اشهر تطليقة اخرى لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها فيتحقق الظلم ويعتبر ابتداء هذا الايلاء من وقت التزوج فان تزوجها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمضي اربعة اشهر اخرى ان لم يقربها لما بيناه فان تزوجها بعد زوج اخر لم يقع بذلك الايلاء طلاق لتقيده بطلاق هذا الملك وهي فرع

تا آنزمان که بگذرد مدت چهار ماه واقع میشود یک طلاق بائن ف وموقوف بر تفریق قاضی نیست ص وگفته است شافعی رح که زن مذکوره بائن میگردد بسبب تفریق قاضی زیرا چه شوهر مانع حق زن مذکوره است در جماع پس قاضی قائم مقام وی خواهد شد در تفریق چنانچه در مقطوع الذکر وعنین ف وحاصل انست که نزد شافعی رح حق مطالبه تفریق ست مر زن مذکوره را چنانچه در مقطوع الذکر وعنین بسبب تفریق قاضی مطلقه میشود زن مذکوره بطلاق بائن ص ودلیل علمای ما رحمهم الله انست که شوهر مذکور هرگاه جماع نکرد زن مذکوره را تا چهار ماه پس او ظلم نمود بروی بمنع حق وی که جماع ست لهذا سزا داد او را شارع بزوال نعمت نکاح بعد از گذشتن مدت مذکوره وهمین مرویست از عثمان وعلی وعبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر وعبد الله ابن مسعود وزید بن ثابت رض واقتدا باین اصحاب بس ست دوم اینکه ایلا در ایام جاهلیت طلاق بود وبعد از ان شارع طلاق مؤجل گردانید آنرا تا بگذشتن مدت ف چهار ماه ص پس اگر حلف نماید بر چهار ماه ساقط میشود یمین ف بگذشتن چهار ماه بعد از ان اگر نکاح کند وجماع کند آن را حانث نمیشود ص زیرا چه یمین مذکور موقت ست واگر حلف نموده باشد بر همیشه پس یمین باقی میماند زیرا چه یمین مطلق ست ف یعنی مقید نیست بمدت چهار ماه ص وحنث یافته نشده است تا مرتفع شود یمین بسبب آن پس باقی خواهد ماند ولیکن طلاق مکرر واقع نمیشود پیش از انکه نکاح کند آن زن را بار دیگر زیرا چه منع حق وی یافته نمیشود بعد از بینونت وبعد از بینونت اگر بار دیگر نکاح کند زن مذکوره را عود میکند ایلا پس اگر وطی کند آنرا حانث میشود وگرنه واقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر زیرا چه یمین باقیست بسبب آنکه مطلق ست وبسبب نکاح نمودن شوهر مذکور زن مذکوره را بار دیگر حق آن زن ثابت میشود پس ظلم متحقق میگردد وبدانکه ابتدای ایلای دوم از وقت نکاح ست پس اگر نکاح کند شوهر زن مذکوره را بار سوم عود میکند ایلا وواقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر اگر جماع نکند با زن مذکوره بنابر وجه مذکور ف واین همه که مذکور شد وقتیست که نکاح کرده باشد زن مذکوره را پیش از انکه نکاح کند آنرا شوهر دیگر ص واگر نکاح کند آنرا بعد از انکه نکاح کرده باشد آنرا شوهر دیگر پس واقع نمیشود طلاق بسبب جماع نه نمودن وی تا چهار ماه بجهت آنکه یمین مذکور مقید ست بطلاقیکه بسبب همان ملک اول ست ف چه ایلا در صورت مذکوره گویا بدین معنی انست که گوید شوهر که اگر باز بگذرد مدت چهار ماه وجماع نکنم ترا دران مدت پس بر تو طلاق بائن ست واین مقید میشود بملک پس همچنین درینجا نیز ص وبدانکه این مسئله متفرع ست

مسئلة التنجيز الخلافية وقد مر من قبل واليمين باقية لا طلاقها وعدم الحنث فان وطيها كفر عن يمينه لوجود الحنث فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا لقول ابن عباس رض لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر ولان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع وبمثله لا يثبت حكم الطلاق فيه ولو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع ولو مكث يوما ثم قال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين لم يكن موليا لان الثاني ايجاب مبتدأ وقد صار ممنوعا بعد الاولى شهرين وبعد الثانية اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فلم تتكامل مدة المنع ولو قال والله لا اقربك سنة الا يوما لم يكن موليا خلافا لزفر رح هو يصرف الاستثناء الى آخرها اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع ولنا ان المولى من لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بشئ يلزمه ويمكنه ههنا لان المستثنى يوم منكر

بمسئلهٔ تنجیز که دران اختلاف ست میان علمای ما رح ومیان زفر رح ف وآن مسئله اینست که بگوید شوهر بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاق ست وبعدازان عود نماید زن مذکوره بسوی شوهر مذکور ودداخل شود دران سرای پس واقع نمی شود طلاق نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح ص چنانچه سابق مذکور شد وباید دانست که در صورت مذکوره ف اگرچه طلاق واقع نمیشود ولیکن ص یمین باقی میماند بجهت آنکه یمین مطلق ست وحنث یافته نشده است پس اگر وطی کند آنرا کفاره یمین خواهد داد بسبب یافتن حنث مسئله ۳- اگر شخصی حلف نماید بر کمتر از چهار ماه ف یعنی بگوید بزن خود که بخدا وطی نخواهم کرد ترا تا دو یا سه ماه ص مثلا پس درینصورت ایلا متحقق نمی شود ف اگرچه وطی نکند آنرا تا مدت چهار ماه ص بجهت آنکه ابن عباس رض گفته است که ایلا یافته نمی شود در کمتر از چهار ماه وبجهت آنکه باز ماندن او از جماع زن مذکوره تا چهار ماه بلا مانع ست ف زیراچه چهار ماه اکثر ست از مدتیکه دران مانع یافته شده است ص ومثل این حلف واقع نمی شود طلاق مسئله ۴- اگر بگوید شخصی بزن خود بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه ودو ماه دیگر بعد آن دو ماه پس ایلا ثابت میشود زیراچه او جمع کرد درمیان دو دو دو ماه بحرف جمع یعنی بحرف واو پس این مانند آن شد که گویا بلفظ جمع یعنی چهار ماه گفت مسئله ۵- اگر بگوید بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه وبعدازان درنگ نماید یکروز وبعدازان بگوید که بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه بعد دو ماه اول پس ایلا متحقق نمی شود زیراچه یمین دویم یمین علیحده است از سر نو وشوهر مذکور بعد از یمین اول ممنوع گشته است از جماع تا دو ماه وبعد از یمین دوم ممنوع گشته است چهار ماه مگر یک روز که درنگ نمود دران پس چهار ماه کامل که مدت ایلا ست یافته نشد مسئله ۶- اگر بگوید بخدا جماع نخواهم کرد ترا تا یک سال مگر یکروز پس ایلا یافته نمی شود بخلاف زفر رح چه او صرف میکند استثنا را بسوی آخر سال چه او قیاس میکند این را بر اجاره ف یعنی اگر شخصی بگوید اجاره دادم این سرای را تا بیک سال مگر یک روز منصرف میشود استثنا بسوی آخر سال پس همچنین درینجا نیز وهرگاه استثنا منصرف گشت بسوی آخر سال پس ص مدت ایلا تمام وکمال یافته شد ودلیل علمای ما رح اینست که ایلا کننده آنرا میگویند که او تا چهار ماه نتواند که جماع کند مگر وقتیکه چیزی لازم شود بر وے ف چون کفاره مثلاً ص ودر صورت مذکوره شوهر میتواند که جماع کند بے اینکه چیزے لازم آید بر وے زیراچه مستثنی یکروز غیر معین است

بخلاف الاجارة لان الصرف الی آخرها لتصحیحها فانها لا تصح مع التنکیر و لا کذلک الیمین و لو قربها فی یوم والباقی اربعة
اشهر او اکثر صار مولیا لسقوط الاستثناء و لو قال وهو بالبصرة و الله لا ادخل الکوفة و امرأته بها لم یکن مولیا لانه یمکنه
القربان من غیر شیء یلزمه بالاخراج من الکوفة **قال** و لو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول
لتحقق المنع بالیمین و هو ذکر الشرط و الجزاء و هذه الاجزیة مانعة لما فیها من المشقة و صورة الحلف بالعتق ان یعلق بقربانها
عتق عبده و فیه خلاف ابی یوسف رح فانه یقول یمکنه البیع ثم القربان یلزمه شیء وهما یقولان البیع موهوم فلا یمنع المانعیة فیه
و الحلف بالطلاق ان یعلق بقربانها طلاقها او طلاق صاحبتها و کل ذلک مانع و ان آلی من المطلقة الرجعیة کان مولیا
و ان آلی من البائنة لم یکن مولیا لان الزوجیة قائمة فی الاولی دون الثانیة و محل الایلاء من تکون نسائنا بالنص فلو
انقضت العدة قبل انقضاء مدة الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیة و لو قال لاجنبیة و الله لا اقربک او انت علی کظهر امی
ثم تزوجها لم یکن مولیا و لا مظاهرا لان الکلام فی مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلیة فلا ینقلب صحیحا بعد ذلک و ان قربها

بخلاف اجاره زیراچه انصراف استثنا دران بسوی آخر سال بجهت صحت است چه اجاره بغیر آن صحیح نمیشود بسبب جهالت و یمین چنین نیست و
اگر بعد یمین مذکور جماع کند زن مذکوره را در روزے و باقی ماند چهار ماه یا زیاده ازان پس ایلا متحقق مے شود بجهت آنکه استثنا ساقط شد
مسئله ۷- اگر شخصیکه به بصره است و زنش بکوفه بگوید که بخدا داخل نخواهم شد بکوفه پس ایلا متحقق نمیشود زیراچه ا میتواند که جماع کند زن مذکوره
را بے آنکه چیزے لازم آید بروے باینطور که بطلبد زن مذکوره را از کوفه **ف** و وطی کند آنرا **ص** مسئله ۸- اگر شوهر حلف نماید بحج یا
روزه یا صدقه یا عتق بنده یا طلاق **ف** باین طور که بگوید بازن خود اگر جماع کنم ترا پس برمن حج است یا روزه یا صدقه یا بنده من آزاد ست
یا بر تو طلاق ست یا بر فلان زن من طلاق ست پس ایلا یافته میشود بجهت آنکه منع از جماع متحقق میشود بسبب یمین که آن ذکر **ص**
شرط و جزاست و جزاهاے مذکوره مانع از جماع ست بجهت آنکه دران مشقت و رنج ست و بدانکه صورت حلف بعتق اینست که معلق کند جماع آن
زن را بعتق بنده خود **ف** چنانچه مذکور شد در مثال **ص** و دران اختلاف ابی یوسف رح ست چه او میگوید که شوهر مذکور در صورت
مذکوره میتواند که جماع کند بے اینکه لازم آید بروے چیزے باینطور که بفروشد بنده مذکور را و بعد ازان وطی کند آن زن را و ابوحنیفه رح و محمد رح
میگویند که بیع موهوم ست **ف** زیراچه گاهی مشتری یافته میشود و گاهی یافته نمی شود **ص** پس آن اعتبار ندارد
مسئله ۹- اگر شخصے ایلا نماید از زن خود که طلاق رجعی داده ست آن را پس ایلا متحقق میشود و اگر ایلا نماید از زنیکه طلاق بائن داده ست
آنرا ایلا متحقق نمیشود زیراچه زوجیت موجود ست در صورت اول نه در صورت دوم و محل ایلا بنص قرآن آن زن ست که زن وی باشد
مسئله ۱۰- اگر ایلا نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی داده ست آن بلا بگذرد عدت آن پیش از گذشتن مدت ایلا ساقط میگردد
ایلا بسبب آنکه محل ایلا نماند زن مذکوره **ف** چه او بائن گشت بسبب گذشتن عدت **ص** مسئله ۱۱- اگر بگوید شخصے بزن اجنبیه
بخدا جماع نخواهم کرد ترا یا تو برمن مانند پشت مادر من هستی و بعد ازان نکاح کند آنرا پس ایلا متحقق نمے شود و نه ظهار زیراچه کلام
مذکور فے نفسه باطل ست بسبب آنکه زن مذکوره نه محل ایلا ست و نه محل ظهار **ف** چه محل آن منکوحه است **ص**
و هرگاه چنین شد پس بعد ازان بسبب نکاح نمودن وی بازن مذکوره کلام مذکور صحیح نخواهد شد و اگر جماع کند زن مذکوره را بعد از نکاح

کفر لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدة فی حقه ومدة ایلاء الامة شهران لان هذه مدة ضربت اجلاً للبینونة فتنصف بالرق کمدة العدة وان کان المولی مریضاً لا یقدر علی الجماع اوکانت مریضة اورتقاء اوصغیرة لا تجامع اوکانت بینهما مسافة لا یقدر ان یصل الیها فی مدة الایلاء ففیئه ان یقول بلسانه فئت الیها فی مدة الایلاء فان قال ذلک سقط الایلاء وقال الشافعی رح لا فئ الا بالجماع والیه ذهب الطحاوی لانه لوکان فیئا لکان حنثا ولنا انه اذاها بذکر المنع فیکون ارضاءها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا یجازی بالطلاق ولو قدر علی الجماع فی المدة بطل ذلک الفئ وصار فیئه بالجماع لانه قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف واذا قال لامرأته انت علیّ حرام سئل عن نیته فان قال اردت الکذب فهو کما قال لانه نوی حقیقة کلامه وقیل لا یصدق فی القضاء لانه یمین ظاهرا وان قال اردت الطلاق فهی تطلیقة بائنة الا ان ینوی الثلث وقد ذکرناه فی الکنایات وان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح لیس بظهار لانعدام التشبیه بالمحرمة وهو الرکن فیه ولهما انه اطلق الحرمة وفی الظهار نوع حرمة

کفاره خواهد داد بسبب یافتن حنث زیراچه یمین منعقد ست درحق وی **مسئله ۱۲**- مدت ایلای کنیز دو ماه است زیراچه همین مدت مقرر ست برای بینونت او پس مدت ایلای کنیز نصف مدت زن حره خواهد بود بسبب رقیت مانند مدت عدت **مسئله ۱۳**- اگر ایلا کننده بسبب مرض قادر نباشد بر جماع یا زن وی مریضه باشد یا رتقا **ف** یعنی سوراخ بول دارد و سوای آن سوراخ ندارد **ص** یا چنان صغیره باشد که مثل آن وطی کرده نمیشود یا میان زن مذکوره و ایلا کننده مذکور چنان مسافت بعید ست که او نمیتواند که برسد تا بزن مذکوره در مدت ایلا پس فئ وی از ایلا **ف** یعنی رجوع وی از ایلا **ص** اینست که بگوید بزبان خود فئت الیها **ف** یعنی فئ نمودم بسوی آن زن **ص** پس اگر گفت این را ساقط میشود ایلا وگفته است شافعی رح که فئ متحقق نمیشود مگر بجماع وهمین مذهب طحاوی رح ست زیراچه اگر قول مذکور فئ بودی سزاوار اینست که حنث هم متحقق گشتی **ف** وکفاره واجب شدی ولیکن حنث متحقق نمیشود پس فئ هم متحقق نخواهد شد **ص** ودلیل علمای ما رح اینست که ایلا کننده مذکور اذیت رسانیده است بزن مذکوره بذکر منع جماع پس رضای آن خواهد نمود بوعده زبانی وهرگاه ظلمی **ف** که صادر شده بود از وی **ص** مرتفع گشت پس جزا داده نخواهد شد بطلاق واگر ایلا کننده مذکور قادر گردد بر جماع آن زن در مدت ایلا **ف** بعد از انکه فئ نموده بود بزبان **ص** باطل میگردد فئ مذکور ولازم ست برا و که فئ نماید بجماع زیراچه او قادر گشت بر اصل پیش از انکه حاصل گردد مقصود وی بخلف و فرع **مسئله ۱۴**- اگر بگوید شوهر بزن خود که تو بر من حرام هستی پرسیده خواهد شد از وکه چه نیت کرده ست پس اگر بگوید که اراده من از کلام مذکور معنی چیزیست که آن دروغ ست پس قول وی مقبول ست زیراچه او نیت نموده ست حقیقت کلام را وبعضے گفته اند که مقبول نیست قول وی نزد قاضی بجهت آنکه کلام مذکور یمین ست در ظاهر **ف** چه حرام گردانیدن حلال یمین ست **ص** واگر بگوید که نیت طلاق نموده ام پس واقع میشود یک طلاق بائن مگر اینکه نیت سه طلاق نموده باشد **ف** پس واقع میشود سه طلاق **ص** وذکر آن سابق گذشته ست در کنایات واگر بگوید که نیت ظهار نموده ام از ان پس متحقق میشود ظهار واین نزد شیخین رح ست وگفته است محمد رح که آن ظهار نیست زیراچه در ظهار رکن ضروریست که تشبیه دهد زن را بمحرم خود وآن یافته نشده ست ودلیل شیخین رح اینست که او مطلق گذاشته است حرمت را ودر ظهار نیز نوعی از حرمت است **ف** یعنی حرمت جماع تا آنزمان که کفاره دهد

والمطلق يحتمل المقيد وان قال اردت التحريم او لم ارد به شيئا فهو يمين يصير به موليا لان الاصل في تحريم الحلال انما هو يمين عندنا وسنذكره في الايمان ان شاء الله ومن المشائخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غير نية بحكم العرف والله اعلم بالصواب

باب الخلع

واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا يقيما حدود الله فلا بأس بان تفتدى نفسها منه بمال يخلعها به لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولانه يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقع بالكنايات بائن الا ان ذكر المال اغنى عن النية هنا ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة وان كان النشوز من قبله يكره له ان ياخذ منها عوضا لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الى ان قال فلا تاخذوا منه شيئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها باخذ المال وان كان النشوز منها كره له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وفي رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق ما تلونا بدأ

ص ومطلق احتمال دارد که محمول شود بر مقید و اگر گوید که نیت تحریم نموده ام یا بگوید که هیچ نیت نکرده ام پس این یمین ست و ایلا متحقق میشود بآن بجهت آنکه اصل در حرام گردانیدن حلال یمین ست نزد علماء ما رح و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الایمان و بعضے مشائخ رح حمل میکنند لفظ تحریم را بر طلاق در صورتیکه هیچ نیت نکرده باشد بحکم عرف والله اعلم ❊

باب ف در بیان ص خلع ف و آن بضم مستعمل ست در زن و بفتح در غیر آن و در مغرب ست که خلع بضم در لغت بمعنی کشیدن و برکندن ست و در شرع عبارت ست از عقدیکه موضوع ست برای ازالہ زوجیت بعوض چیزیکه میدہد آنرا زن بشوہر از مال خود کذا در جامع رموز

ص مسئلہ ۱۔ ہرگاہ خصومت واقع شود میان زن و شوی و ہر دو خوف نمایند که آنچہ واجب ست از احکام زوجیت بعمل نخواہد آمد پس باک نیست در اینکہ زن مذکورہ خلاص کند ذات خود را از دست شوہر بعوض مالیکہ خلاص کند شوہر مذکور آن زن را بعوض آن مال زیرا چہ حق تعالی در قرآن مجید فرمودہ است که گناہ نیست بر زن و شوی در چیزیکہ خلاص نمودہ است زن مذکور ذات خود را بعوض آن ف یعنی گناہ نیست بر شوہر در گرفتن چیزیکہ دادہ است زن مذکورہ بجہت خلاصی ذات خود از دست وی و گناہ نیست بر زن مذکورہ در دادن آن چیز ص و ہرگاہ چنین کنند پس واقع میشود بسبب خلع یک طلاق بائن و واجب میشود بر زن مذکورہ مال مذکور بجہت آنکہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است که خلع طلاق بائنست و بجہت آنکہ لفظ احتمال طلاق دارد و لہذا از کنایات گردانیدہ شدہ است و بسبب کنایات واقع میشود یک طلاق بائن ولیکن بنیت حاجت نیست دران زیرا چہ بسبب ذکر مال مستغنے ست از نیت و بجہت آنکہ زن مذکورہ مال نمیدہد مگر برای اینکہ ذات وی سلامت ماند برای وی و آن بغیر بینونت متحقق نمیشود ف و این وقتیست که نفرت از جانب شوہر نباشد ص و اما اگر نفرت از جانب او باشد پس مکروہ ست او را که چیزی عوض بگیرد از زن بجہت آنکہ در قرآن مجید آمدہ است که اگر شما خواہید که استبدال نمائید یعنی طلاق دہید یک زن را و نکاح کنید زن دیگر را پس بگیرید از آن ہیچ چیز و بجہت آنکہ شوہر مذکور وحشت انداختہ است آن زن را بسبب استبدال یعنی بسبب دادن طلاق بوی و نکاح کردن زن دیگر پس باید که وحشت آن زیادہ نکند بسبب گرفتن مال و اگر نفرت از جانب زن باشد پس مکروہ ست که بگیرد شوہر زیادہ از آنچہ دادہ ست بزن مذکورہ ف یعنی مہر وی ص و بنا بر روایت جامع صغیر اگر نفرت از جانب زن باشد پس اگر زیادہ از مہر بگیرد حلال و طیب ست بشوہر بجہت آنکہ آیت قرآن که سابق مذکور شد مطلق است

والوجه الاخرى قوله عليه السلام فى امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها ولو اخذ الزيادة جاز فى القضاء وكذلك اذا اخذ والنشوز منه لان مقتضى ما تلوناه شيئان الجواز حكما والاباحة وقد ترك العمل فى حق الاباحة لمعارض فبقى معمولا فى الباقى وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا وتعليقا وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام المال لولايتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص وكان الطلاق بائنا لما بينا ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين فتملك هى الآخر وهو النفس تحقيقا للمساواة **قال** وان بطل العوض فى الخلع مثل ان يخالع المسلمة على خمر او خنزير او ميتة فلا شئ للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض فى الطلاق كان رجعيا فوقوع الطلاق فى الوجهين للتعليق بالقبول وافتراقهما فى الحكم لانه لما بطل العوض كان العامل فى الاول لفظ الخلع وهو كناية وفى الثانى الصريح وهو يعقب الرجعة وانما لم يجب للزوج شئ عليها لانها ما سمت مالا متقوما

و وجه روایت اول این ست که جمیله **ف** دختر سلول منکوحه ثابت بن قیس بن شماس روزی نزد رسول علیه السلام آمد وگفت هیچ عیب ثابت نمیکنم نه در دین ونه در خلق ولیکن من خوف میکنم کفر را در اسلام بسبب شدت بغض من در حق او **ص** پس گفت پیغمبر علیه السلام آیا خواهی داد تو او را مهر وی را پس گفت که آری بلکه مع زیادتی پس گفت علیه السلام اما زیادتی پس نه ونفرت دریصورت از جانب زن بود پس اگر گیرد شوهر زیاده از مهر جائز ست در قضا وهمچنین حکم ست اگر باشد نفرت از جانب شوهر زیرا چه مقتضای نص قرآن دو چیز ست یکی جواز خلع در حکم قاضی و دوم اباحت آن میان او و میان خدا بتعالیٰ **ف** واز حدیث مذکور معلوم میشود که درصورتیکه نفرت از جانب زن باشد خلع بر زیاده از مهر درست نیست وآیت دیگر که سابق مذکور شد دلالت میکند برینکه اگر نفرت از جانب شوهر باشد باید که چیزی نگیرد پس زیاده از مهر بطریق اولیٰ نخواهد گرفت **ص** لهذا ترک نموده شد عمل در حق اباحت بسبب معارضت حدیث وآیت پس معمول خواهد ماند در باقی **ف** یعنی در حکم قاضی **ص** **مسئله ۲** - اگر طلاق داد شوهر زن خود را بعوض مال وقبول نمود آنرا زن مذکوره پس طلاق واقع میشود وواجب میشود بروی مال زیرا چه شوهر مستقل ست در دادن طلاق بالفعل وطلاق معلق ومعلق نموده است طلاق را بر قبول زن مذکوره واو را میرسد که قبول نماید مال را زیرا چه او را ولایت ست بر ذات خود وملک نکاح از ان قبیل ست که گرفتن عوض از ان جائز ست اگرچه مال نیست مانند قصاص وطلاق مذکور بائن خواهد بود بنابر وجهیکه سابق مذکور شد وبجهت آنکه خلع عبارت ست از معاوضه مال بنفس وهرگاه شوهر مالک مال گشت پس زن بمقابله آن مالک نفس خود خواهد شد تا مساوات متحقق گردد **مسئله ۳** - اگر عوض خلع مال نباشد **ف** چنانچه زن بگوید بشوهر که خلع بکن مرا بعوض این خمر یا خنزیر یا مردار **ص** واو بگوید که خلع نمودم ترا بعوض این خمر یا این خنزیر یا این مردار پس چیزی واجب نمیشود برای شوهر و طلاق بائن واقع میشود واگر عوض طلاق مال باشد چنانچه زن طلاق خواهد بعوض خمر مثلاً وشوهر بگوید که طلاق دادم ترا بعوض این خمر پس واقع میشود طلاق رجعی اما وقوع طلاق در هر دو صورت پس بجهت آنکه معلق نموده است آنرا بر قبول زن وآن یافته شد وآمدم به فرق میان خلع و طلاق اینست که هرگاه باطل گشت عوض در خلع باقی ماند لفظ در صورت اول وآن کنایت ست وبسبب آن واقع میشود طلاق بائن ودر صورت دوم لفظ طلاق صریح ست وبسبب آن واقع میشود طلاق رجعی وباید دانست که چیزی برای شوهر واجب نمیشود بر زن مذکوره بجهت آنکه زن مذکوره ذکر مال متقوم نکرده ست

حتی تصیر غارة له ولانه لا وجه الی ایجاب المسمی للاسلام ولا الی ایجاب غیره لعدم الالتزام بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینه فظهر
انه خمر لانها سمت مالا فصار مغرورا وبخلاف ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمة العبد لان ملك المولی فیه
متقوم وما رضی بزواله مجانا اما ملك البضع فی حالة الخروج غیر متقوم علی ما نذکر وبخلاف النکاح لان البضع
فی حالة الدخول متقوم والفقه انه شریف فلم یشرع تملکه الا بعوض اظهارا لشرفه فاما الاسقاط فنفسه شریف فلا حاجة
الی ایجاب المال **قال** وما جاز ان یکون مهرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع لان ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم
فان قالت له خالعنی علی ما فی یدی فخالعها ولم یکن فی یدها شیء فلا شیء علیها لانها لم تغره بتسمية المال

تا شوہر مذکور فریب خورد و بجہت آنکہ واجب گردانیدن مسمی جائز نیست بر زن برائے شوہر بسبب اسلام و ہمچنین جائز نیست واجب
گردانیدن غیر مسمی را زیراچہ زن مذکورہ التزام آن نمودہ است بخلاف وقتیکہ خلع نماید بعوض سرکہ معین **ف** چنانچہ زن درخواست
خلع نماید بعوض سرکہ معین و شوہر گوید خلع نمودم ترا بعوض این سرکہ **ص** وآن خمر باشد **ف** پس واجب خواہد شد بر زن مذکورہ مقدار
آن خمر از سرکہ متوسط **ص** زیراچہ شوہر مذکور درینصورت فریب خوردہ است بنابر آنکہ زن مذکور تسمیہ مال نمودہ است وبخلاف وقتیکہ
مکاتب کند یا آزاد نماید بندہ را بعوض خمر زیراچہ درینصورت واجب میشود بران بندہ قیمت او زیراچہ ملکیت خواجہ در بندہ مذکور متقوم ست وخواجہ
راضی نیست باینکہ ملکیت وی مفت زائل گردد **ف** لہذا واجب خواہد شد قیمت بندہ **ص** واما ملک بضع در حالت زوال ملک نکاح
پس آن متقوم نیست زیراچہ ملک بضع متقوم ست در حالت در آمدن آن در ملک نکاح بجہت آنکہ آن شریف ست لہذا مالک شدن آن
بغیر عوض مشروع نیست بجہت اظہار شرافت آن واما اسقاط ملک بضع کہ حالت خروج ست پس آن فی نفسہ شرافت ست لہذا حاجت نیست بسوی
واجب گردانیدن مال **مسئلہ ۴** - انچہ صلاحیت مہر دارد صلاحیت بدل خلع دارد چہ انچہ صلاحیت این دارد کہ عوض گردد برای متقوم
ف کہ بضع ست در حالت در آمدن آن در ملک **ص** پس آن بطریق اولی صالح این خواہد بود کہ عوض شود برای غیر متقوم **ف**
کہ بضع ست در حالت زوال ملک نکاح **ص** **مسئلہ ۵** - اگر گوید زنی بشوہر خود کہ خلع بکن مرا بچیزیکہ در دست من ست و او خلع کند آنرا **ف**
بعوض چیزیکہ در دست اوست **ص** ونباشد در دست وی ہیچ چیز پس ہیچ چیز واجب نمیشود بر زن مذکورہ چہ او فریب ندادہ است
شوہر مذکور را بہ تسمیہ مال واگر گوید زن مذکورہ مر شوہر را کہ خلع بکن مرا بعوض چیزیکہ در دست من ست از مال و او خلع نماید آنرا **ف**
بعوض مذکور **ص** ونباشد در دست وی ہیچ چیز پس واپس خواہد داد زن مذکورہ بشوہر مذکور مہر خود را زیراچہ زن مذکورہ ہرگاہ
تسمیہ مال نمود پس شوہر مذکور راضی نیست باینکہ زائل شود ملک نکاح مگر بعوض و جائز نیست کہ واجب گردانیدہ شود مسمی یا قیمت آن بجہت
آنکہ آن مجہول ست و ہمچنین جائز نیست کہ واجب گردانیدہ شود قیمت بضع یعنی مہر مثل زیراچہ آن در حالت زوال ملک نکاح متقوم نیست
پس متعین شد کہ واجب گردانیدہ شود آن قدر مال کہ بضع بعوض آن در ملک شوہر در آمدہ است تا دفع شود مضرت شوہر

وان قالت خالعني على ما في يدي من مال فخالعها فلم يكن في يدها شيء ردت عليه مهرها لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه ولو قالت خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلثة وكلمة من ههنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه وان اختلعت على عبد لها ابق على انها بريئة من ضمانه لم تبرء وعليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت لانه عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة عنه شرط فاسد فيبطل الا ان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لانها لما طلبت الثلث بالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض والطلاق بائن لوجوب المال وان قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند ابي حنيفة رح ويملك الرجعة وقالا هي واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ومن قال لامرأته انت طالق على ان تدخلي الدار كان شرطا وهذا لانه للزوم حقيقة واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض على ما مر واذا لم يجب المال كان مبتدأ فوقع الطلاق ويملك الرجعة ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا لتسلم له الالف كلها بخلاف قوله

مسئله ۶- اگر گوید زنی بشوہر خود خالعنی علی ما فی یدی من دراہم یعنی خلع بکن مرا بعوض چیزیکہ در دست من ست از دراہم و او چنین کند و نباشد در دست آن زن ہیچ چیز پس واجب میشود بر زن مذکورہ سہ درم زیراچہ زن مذکورہ مسمی کردہ است دراہم را کہ صیغہ جمع ست و اقل جمع سہ ست و لفظ من کہ ترجمہ آن از ست دریجا برای صلہ است نہ برای تبعیض چہ کلام مذکور بدون لفظ من مختل میشود **ف** و معلوم و ممتاز نمیگردد **ص** **مسئله ۷**- اگر خلع کند زنی بعوض بندہ خود کہ گریختہ است باین شرط کہ اگر بدست خواہد آمد آن بندہ خواہد داد آنرا و گرنہ چیزی ضمان آن نیست پس زن مذکورہ بری نمیشود از ضمان و واجب ست بروی کہ تسلیم کند آن بندہ را وقتیکہ قادر گردد بر تسلیم آن و گرنہ تسلیم کند قیمت آنرا زیراچہ عقد خلع معاوضہ است پس ضرورست کہ عوض خلع سلامت رسد بشوہر ولیکن باطل نخواہد شد چہ آن باطل نمیشود بسبب شرط فاسد و برہمین قیاس ست نکاح **ف** یعنی اگر نکاح کرد شخصی زنی را بعوض بندہ خود کہ گریختہ است باین شرط کہ اگر خواہد یافت آن را تسلیم خواہد نمود بزن مذکورہ و گرنہ چیزی ضمان آن نیست پس شوہر مذکور بری نمیشود از ضمان و واجب ست بروی کہ تسلیم نماید آن بندہ را وقتیکہ قادر گردد بران و گرنہ بدہد قیمت آنرا **ص** **مسئله ۸**- اگر گوید زنی بشوہر خود طلقنی ثلثا بالف درہم یعنی طلاق بدہ مرا بہزار درہم و او یک طلاق دہد آنرا پس واجب میشود بران زن ثلث ہزار درہم زیراچہ زن مذکورہ ہرگاہ درخواست سہ طلاق نمود بہزار درہم پس درخواست ہر واحد از طلاق نمود بثلث ہزار درہم زیراچہ حرف با داخل میشود بر عوض و آن منقسم میگردد بر معوض و باید دانست کہ در صورت مذکورہ واقع میشود طلاق بائن بسبب وجوب مال **مسئله ۹**- اگر گوید زنی بشوہر خود کہ طلقنی ثلثا علی الف یعنی سہ طلاق بدہ مرا بر ہزار درم و او یکطلاق دہد پس چیزی واجب نمیشود بران زن نزد ابی حنیفہ رح و شوہر را میرسد کہ رجعت نماید و گفتہ اند صاحبین رح کہ واقع میشود یکطلاق بائن بعوض ثلث ہزار درم زیراچہ کلمہ علی بمنزلہ کلمہ با ست در عقد معاوضہ و دلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ کلمہ علی برای شرط ست و مشروط منقسم نمیشود بر اجزای شرط بخلاف کلمہ با چہ آن برای عوض ست و ہرگاہ مال واجب نشد نزد ابی حنیفہ رح پس باقی ماند لفظ طلاق و بآن طلاق رجعی واقع میشود **مسئله ۱۰**- اگر گوید شوہر بزن خود طلقی نفسک ثلثا بالف او علی الف یعنی سہ طلاق بدہ ذات خود را بہزار درہم یا بر ہزار درم و زن مذکورہ یکطلاق دہد بذات خود را پس واقع نمیشود ہیچ چیز زیراچہ شوہر راضی نیست بانکہ زن مذکورہ بائن گردد مگر وقتیکہ بدہد بوی ہزار درم تمام و کمال بخلاف قول آنکہ گوید شوہر خود

طلقني ثلثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت ببعضها ارضى ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلقت وعليها الالف وهو كقوله انت طالق بالف ولا بد من القبول في الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لي عليك ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون لي عليك والعوض لا يجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده والطلاق بائن لما قلنا ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة ولا شيء عليهما عند ابي حنيفة رح وكذا اذا لم تقبلا وقالا على كل واحد منهما الالف اذا قبل واذا لم يقبل لا يقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الا بدلالة اذ الاصل فيها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بخلاف البيع والاجارة لانهما لا يوجدان دونه ولو قال انت طالق على الف على اني بالخيار او على انك بالخيار ثلثة ايام فقبلت فالخيار باطل اذا كان للزوج وهو جائز اذا كان للمرأة فان ردت الخيار في الثلث بطل وان لم ترد طلقت

که سه طلاق بده مرا بهزار درم چه او هرگاه راضی شد باینکه بائن گردد بهزار درم پس بطریق اولی راضی خواهد بود باینکه بائن گردد بعوض ثلث هزار **مسئله ۱۱**۔ اگر شوهر بگوید بزن خود که انت طالق علی الف و او قبول کند آنرا پس طلاق واقع میشود بران زن و واجب میشود بروی هزار درم چنانچه اگر بگوید شوهر انت طالق بالف و قبول کند زن مذکوره پس واقع میشود طلاق و واجب میگردد بروی هزار درم و باید دانست که در هر دو صورت قبول نمودن زن مذکوره شرط ست زیرا چه معنی قول شوهر انت طالق بالف اینست که بر تو طلاق ست بعوض هزار درم که واجب باشد برای من بر تو و معنی قول وی انت طالق علی الف اینست که بر تو طلاق ست باین شرط که هزار درم برای من بر ذمه تو باشد و عوض واجب نباشد بدون قبول و معلق بر شرط واقع نمیشود تا که شرط یافته نشود **ف** لهذا موقوف خواهد ماند بر قبول نمودن زن مذکوره **ص** و باید دانست که در هر دو صورت مذکور واقع میشود طلاق بائن بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد **مسئله ۱۲**۔ اگر بگوید شخصی بزن خود انت طالق وعلیک الف یعنی بر تو طلاق ست و بر تو هزار درم ست و زن مذکوره قبول کند آنرا یا بگوید به بندهٔ خود انت حر وعلیک الف یعنی تو آزاد باشی و بر تو هزار درم ست و قبول کند آنرا آن بنده پس آزاد می شود بنده مذکور و طلاق واقع میشود بر زن مذکوره و هیچ چیز واجب نمی شود نه بر بنده و نه بر زن نزد ابی حنیفه رح و همچنین ست حکم اگر آنها قبول نکنند آنرا و گفته اند صاحبین رح که واجب میشود بر هر واحد از آنها هزار درم وقتیکه قبول کنند آنرا و اگر قبول نه کنند واقع نمیشود هیچ چیز نه طلاق و نه عتاق و دلیل صاحبین رح اینست که کلام اخیر مستعمل میشود برای معاوضه و عقد خلع و عقد کتابت عقد معاوضه ست پس بران محمول خواهد شد چنانچه در اجاره اگر کسی بگوید احمل هذا المتاع ولک درهم بمنزله قول وی ست احمل هذا المتاع بدرهم یعنی بردار این متاع را بعوض یک درهم و دلیل ابی حنیفه رح اینست که کلام اخیر جمله علیحده است پس آن مرتبط بما قبل خود نخواهد شد مگر وقتیکه چیزی دلالت کند بران زیرا چه اصل در جمله دوم اینست که مستقل باشد و در صورت مذکوره هیچ چیز دلالت نمیکند براینکه کلام اخیر مرتبط ست بکلام اول زیرا چه طلاق و عتاق یافته میشود بدون مال بخلاف بیع و اجاره چه آن هر دو بدون مال یافته نمیشود **مسئله ۱۳**۔ اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق علی الف علی انی بالخیار او علی انک بالخیار ثلثة ایام یعنی بر تو طلاق ست بر هزار درم باین شرط که مرا اختیار ست یا باین شرط که ترا اختیار ست تا سه روز و زن مذکوره قبول کند آنرا پس خیار باطل ست وقتیکه باشد اختیار مر شوهر را و جائز ست وقتیکه باشد خیار مر آن زن را پس اگر زن مذکوره رد خیار نماید در سه روز باطل میشود و اگر رد ننماید طلاق واقع میشود

ولزمها الالف وهذا عند ابى حنيفة وقالا الخيار باطل فى الوجهين والطلاق واقع وعليها الف درهم لان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا يحتملان الفسخ من الجانبين لانه فى جانبه يمين ومن جانبها شرط ولابى حنيفة رح ان الخلع فى جانبها بمنزلة البيع حتى يصح رجوعها ولا يتوقف على ما وراء المجلس فيصح اشتراط الخيار فيه اما فى جانبه يمين حتى لا يصح رجوعه ويتوقف على ما وراء المجلس ولا خيار فى الايمان وجانب العبد فى العتاق مثل جانبها فى الطلاق ومن قال لامرأته طلقتك امس على الف درهم فلم تقبلى فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشترى ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقرار به لا يكون اقرارا بالشرط لصحته بدونه اما البيع فلا يتم الا بالقبول والاقرار به اقرار بما لا يتم الا به فانكاره القبول رجوع منه **قال** والمباراة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق

و واجب ميشود بروى هزار درم واين نزد ابى حنيفه رح ست وگفته اند صاحبين رح كه خيار باطل ست در هر دو صورت وطلاق واقع ميشود بران زن و واجب ميشود بروى هزار درم زيراچه خيار موضوع ست براى فسخ بعد از انعقاد نه اينكه موضوع ست براى منع از انعقاد وتصرف زن وشوى ف كه عبارت ست از ايجاب شوى و قبول زن ص احتمال فسخ ندارد از هر دو جانب اما ايجاب شوى پس بجهت آنكه ايجاب مذكور يمين ست ف زيراچه ذكر شرط و جزا ست يعنى تعليق طلاق ست بر قبول زن و يمين قابل فسخ نيست ص اما قبول زن پس بجهت آنكه قبول مذكور شرط يمين ست ف و چنانچه يمين قابل فسخ نيست همچنين شرط آن نيز قابل فسخ نيست و هرگاه چنين شد پس شرط خيار از هر دو جانب صحيح نخواهد شد ص و دليل ابى حنيفه رح آنست كه خلع در جانب زن مذكوره بمنزله بيع ست ف چه آن تمليك مال ست بعوض ص و بنا بر آن ف اگر ابتدا از جانب زن باشد باينطور كه بگويد كه طلاق بده مرا بعوض هزار باين شرط كه خيار سه روز ست مرا پس تراد بعد از ان رجوع نمايد پيش از قبول شوهر ص صحيح ست رجوع آن و بنا بر آن مقيد ست بمجلس و باقى نميماند تا ماوراى مجلس ف يعنى اگر برخيزد از مجلس پيش از قبول شوهر پس آن باطل ميگردد ص پس شرط خيار صحيح خواهد بود در ان از جانب زن اما از جانب شوهر پس آن صحيح نيست بجهت آنكه يمين ست لهذا صحيح نيست رجوع آن و آن باقى ميماند تا ماوراى مجلس ف و هرگاه يمين ست از جانب شوهر پس خيار نخواهد بود او را ص چه در يمين خيار نيست و بدانكه جانب بنده در حق عتق مانند جانب زن ست در حق طلاق ف يعنى عتق بر مال معاوضه ست از جانب بنده چنانچه طلاق بر مال معاوضه ست از جانب زن ص **مسئله ١٤** اگر شخصى بگويد بزن خود كه طلاق دادم ترا ديروز بهزار درم و تو قبول نكردى و گفت زن مذكوره كه قبول نموده بودم من آنرا پس معتبر قول شوهر ست و اگر شخصى بگويد بغير كه فروختم من اين بنده را بعوض هزار درم ديروز بدست تو و تو قبول نكردى و او بگويد كه قبول كردم من ديروز پس معتبر قول مشترى ست و وجه فرق ميان دو مسئله آنست كه طلاق بعوض مال يمين ست از جانب شوهر و اقرار بآن اقرار بشرط نيست چه آن صحيح ست بدون قبول نيز كه شرط ست و اما بيع پس آن بدون قبول تمام نميشود پس اقرار به بيع اقرار ست بچيزيكه تمام نميشود بيع بدون آن و آن قبول ست پس انكار آن بعد از قبول رجوع ست از اقرار **مسئله ١٥** بايد دانست كه مبارات كه عبارت ست از اينكه بگويد شوهر بزن خود كه برى شدم من از نكاح كه ميان من و تست و قبول كند آنرا زن مذكوره مانند خلع ست يعنى بسبب آن هر دو ساقط ميشود هر حقيكه مر هر واحد از شوهر و زن راست بر ديگر وقتيكه آن حق تعلق داشته باشد

بالنکاح عند ابی حنیفۃ رہ وقال محمد رہ لا یسقط فیہما الا ما سمیاہ وابو یوسف رہ معہ فی الخلع ومع ابی حنیفۃ رہ فی المباراۃ لمحمد رہ ان ہذہ معاوضۃ وفی المعاوضات یعتبر المشروط لا غیرہ ولابی یوسف رہ ان المباراۃ مفاعلۃ من البراءۃ فتقتضیہا من الجانبین وانہ مطلق قیدناہ بحقوق النکاح لدلالۃ الغرض اما الخلع فمقتضاہ الانخلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورۃ الی انقطاع الاحکام ولابی حنیفۃ رہ ان الخلع ینبئ عن الفصل ومنہ خلع النعل وخلع العمل وہو مطلق کالمباراۃ فیعمل باطلاقہما فی النکاح واحکامہ وحقوقہ ومن خلع ابنتہ وہی صغیرۃ بمالہا لم یجز علیہا لانہ لا نظر لہا فیہ اذ البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولہذا یعتبر خلع المریضۃ من الثلث ونکاح المریض بمہر المثل من جمیع المال واذا لم یجز لا یسقط المہر ولا یستحق مالہا ثم یقع الطلاق فی روایۃ وفی روایۃ لا یقع والاول اصح لانہ تعلیق بشرط قبولہ فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط وان خالعہا علی الف علی انہ ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی ولا یسقط مہرہا لانہ لم یدخل تحت ولایۃ الاب وان شرط الالف علیہا توقف علی قبولہا ان کانت من اہل القبول

بنکاح واین نزد ابحنیفہ رح ست وگفتہ است محمد رح کہ در ہر دو صورت ساقط نمیشود مگر چیزیکہ ذکر آن نمایند زن وشوی ہر دو وابو یوسف رح موافق محمد رح ست در خلع وموافق ابحنیفہ رح ست در مبارات ودلیل محمد رح اینست کہ مبارات وخلع معاوضہ است ودر معاوضات معتبر مشروط است نہ غیر مشروط ودلیل ابی یوسف رح اینست کہ مبارات از باب مفاعلت ست ومقتضای آن اینست کہ برارت از ہر دو جانب متحقق گردد وآن مطلق ست ولیکن مقید گردانیدہ شد مبارات مذکورہ بحقوق نکاح چہ مقصود دلالت میکند بران واما خلع پس مقتضای آن انخلاع ست ف یعنی خلاصی ست از قید شوہر وحصول آن حاصل میشود بزوال نکاح پس آن مقتضی اینست کہ منقطع شود جمیع احکام ودلیل ابحنیفہ رح اینست کہ خلع مبنی از فصل ست یعنی ہمان معنی دارد وآن مطلق ست مانند مبارات پس بمعنی آن منقطع خواہد شد نکاح واحکام وحقوق آن چنانچہ منقطع میشود بسبب مبارات مسئلہ ۱۴ اگر پدر خلع نماید از جانب دختر خود کہ صغیرہ است بعوض مال آن صغیرہ جائز نیست خلع مذکور در حق آن صغیرہ زیرا چہ آن شفقت نیست در حق وی چہ بضع متقوم نیست در حق زوال نکاح وبدل آنکہ مال است متقوم ست بخلاف نکاح ف یعنی اگر تزویج کند پدر دختر خود را کہ صغیرہ است از کسی چنان جائز ست ص بجہت آنکہ بضع متقوم ست در حالت در آمدن آن در ملک نکاح ف وہر گاہ بضع در حالت زوال ملک نکاح متقوم نیست ص لہذا خلع مریضہ بمرض موت معتبر ست از ثلث مال وچون بضع در حالت در آمدن در ملک نکاح متقوم ست پس اگر مریض بمرض موت نکاح کند زنی را بمہر مثل پس آن معتبر ست از جمیع مال وہر گاہ خلع مذکور جائز نیست پس مہر آن صغیرہ ساقط نخواہد شد وشوہر مذکور مالک مال آن صغیرہ نخواہد شد وبعد از ان باید دانست کہ در صورت مذکورہ بنا بر یک روایت واقع میشود طلاق وبنا بر روایت دیگر واقع نمی شود ودر روایت اول صحیح ست زیرا چہ خلع مذکور تعلیق طلاق ست بشرط قبول نمودن پدر مذکور پس آن مانند تعلیق بشرط دیگر خواہد بود مسئلہ ۱۵ اگر خلع کند پدر مذکور از جانب دختر صغیرہ بر ہزار درم باین شرط کہ او ضامن آن ہزار ست پس خلع مذکور صحیح است وہزار درم واجب میشود بر وی زیرا چہ شرط نمودن بدل خلع بر اجنبی صحیح ست پس بر پدر بطریق اولی صحیح خواہد بود وساقط نخواہد شد مہر وے زیرا چہ مر پدر را ولایت نیست بر اسقاط آن واگر پدر مذکور شرط نماید کہ ہزار درم بر صغیرہ مذکورہ است پس آن موقوف میماند بر قبول نمودن آن صغیرہ اگر آن اہلیت قبول داشتہ باشد ف یعنی صغیرہ مذکورہ چنان باشد کہ می شناسد عقد او بیان مے نماید احوال خود را

٦١

فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة فان قبله الاب عنها ففيه روايتان

وكذا ان خالعها على مهرها ولم يضمن الاب المهر توقف على قبولها فان قبلت طلقت ولا يسقط المهر وان قبل الاب عنها

فعلى الروايتين وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ويلزمه خمسمائة استحسانا وفي

القياس يلزمه الالف واصله في الكبيرة اذا اختلعت قبل الدخول على الف ومهرها الف ففي القياس عليها

خمسمائة زائدة وفي الاستحسان لاشئ عليها لانه يراد به عادة حاصل ما يلزم لها

باب الظهار

واذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ولا مسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن

ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الى ان قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقا في الجاهلية

ص پس اگر قبول کند صغیره مذکوره واقع میشود طلاق بسبب یافتن شرط و مال واجب نمیشود زیراچه صغیره مذکوره اهلیت این ندارد که تاوان لازم گردد بروی واگر قبول کند آنرا پدر مذکور از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست ف در یک روایت طلاق واقع نمیشود مادامیکه قبول نکند صغیره و در روایت دیگر واقع میشود طلاق واما مال پس آن واجب نمیشود برهر تقدیر ص وهمچنین اگر خلع کند پدر دختر صغیره خود را بمهر وی و ضامن آن نشود موقوف میماند خلع برقبول صغیره مذکوره پس اگر او قبول نماید واقع میشود طلاق و ساقط نمی شود مهر واگر قبول کند پدر از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست واگر ضامن شود پدر مذکور مهر وی را که هزار درم ست مثلاً طلاق واقع میشود زیراچه شرط وقوع طلاق که قبول ست یافته شد و واجب میشود بروی پانصد درم از روی استحسان وقیاس اینست که واجب شود بروی هزار درم واصل آن اینست که زن کبیره وقتیکه خلع نماید پیش از وطی بر هزار درم و مهر وی نیز هزار درم باشد پس قیاس اینست که واجب شود بروی هزار که پانصد از ان ساقط خواهد شد بنجمله مهر مذکور و پانصد باقی بدهد از مال خود واز روی استحسان هیچ چیز واجب نمی شود بروی زیراچه مقصود شوهر از کلام مذکور اینست که ساقط شود جمیع مهر از ذمه وی وآن حاصل گشت پس لازم نخواهد شد بر زن مذکوره چیزی زائد از ان والله اعلم +

باب در بیان ظهار ف وآن در شرع عبارت ست از تشبیه دادن منکوحه بزنیکه حرام ست نکاح آن همیشه خواه حرمت آن بسبب نسب باشد یا برضاع یا بصهریت ورکن آن اینست که بگوید بمنکوحه خود که انت علی کظهر امی یعنی تو برمن مانند پشت مادر منی یا کلامیکه قائم مقام آن باشد وشرط آن اینست که مشبه منکوحه باشد حتی که صحیح نیست ظهار در حق کنیز واهلیت ظهار در آنکس راست که مسلمان باشد وعاقل و بالغ حتی که صحیح نیست ظهار ذمی وصغیر وحکم آن اینست که حرام میشود وطی منکوحه مذکوره بر مظاهر یعنی ظهار کننده تا آنزمان که کفاره دهد کذا فی الغایه وغیرها ص مسئله اگر بگوید شخصی بزن خود که انت علی کظهر امی یعنی تو برمن مانند پشت مادر منی پس حرام میگردد زن مذکوره باین شخص وحلال نیست مر او را وطی آن ونه مس آن ونه بوسه آن تا آنزمان که کفاره ادا نماید بجهت آنکه حق تعالی فرموده است کسانیکه ظهار می نمایند از زنان خود تا آخر آیت حتی که گفته ست واجب ست بر آنها آزاد کردن یک بنده پیش ازانکه تماس واقع شود درمیان شوهر وزن وباید دانست که ظهار در زمان جاهلیت طلاق بود

فقرر الشرع اصله ونقل حکمه الی تحریم موقت بالکفارة غیر مزیل للنکاح وهذا لانه جنایة لکونه منکرا من القول وزورا فیناسب المجازاة علیها بالحرمة وارتفاعها بالکفارة ثم الوطی اذا حرم حرم بدواعیه کیلا یقع فیه کما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه یکثر وجودهما فلو حرم الدواعی یفضی الی الحرج ولا کذلک الظهار والاحرام فان وطیها قبل ان یکفر استغفر الله تعالی ولا شئ علیه غیر الکفارة الاولی ولا یعاود حتی یکفر لقوله علیه السلام للذی واقع فی ظهاره قبل الکفارة استغفر الله ولا تعد حتی تکفر ولو کان شئ اخر واجبا لنبّه علیه السلام قال وهذا اللفظ لا یکون الا ظهارا لانه صریح فیه ولو نوی به الطلاق لا یصح لانه منسوخ فلا یتمکن من الاتیان به واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذها او کفرجها فهو مظاهر لان الظهار لیس الا تشبیه المحللة بالمحرمة وهذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیه وکذا ان شبهها بمن لا یحل له النظر الیها علی التابید من محارمه مثل اخته او عمته او امه من الرضاعة لان هن فی التحریم المؤبد کالام وکذلک اذا قال راسک علی کظهر امی او فرجک او وجهک او رقبتک او نصفک او ثلثک لانه یعبر بها عن جمیع البدن ویثبت الحکم فی الشائع ثم یتعدی کما بیناه فی الطلاق ولو قال انت علی مثل امی او کامی یرجع

بعد ازان شارع ثابت داشت اصل آنرا که تحریم ست وگردانید حکم آن را تحریم موقت تا بادای کفاره غیر مزیل نکاح و وجه آن انیست که ظهار جنایت ست بنا برآنکه قول دروغ و منکرست پس مناسب انیست که سزا داده شود باینطور که حرام گردد زن مذکوره بر ظهار کننده و بعد ازان مرتفع شود آن حرمت بادای کفاره و بعد ازان باید دانست که بسبب ظهار چنانچه حرام ست وطی همچنین حرام ست جمیع دواعی آن ف چون پس وبوسه ملامس تا در مبتلا نشود بوطی چنانچه در احرام ف یعنی چنانچه در احرام حرام ست وطی و جمیع دواعی آن همچنین درینجا نیز ص بخلاف حائض وصائم چه وجود آن اکثر یافته شود پس اگر حرام شود دواعی وطی حرج لازم می آید و ظهار و احرام چنین نیست مسئله ۲ - اگر وطی کند مظاهر با زن خود پیش از انکه ادای کفاره نماید پس باید که استغفار و طلب آمرزش نماید از خدا تعالی و هیچ چیز واجب نمیشود بروی سوای کفاره ظهار که اولاً واجب شده بود و باز جماع نکند آن را تاآن زمان که کفاره دهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه جماع کند زن خود را در حالت ظهار پیش از ادای کفاره که طلب آمرزش بکن از خدا تعالی و باز وطی مکن آنرا تاآن زمان که کفاره دهی وازین حدیث معلوم میشود که چیزی دیگر واجب نیست بروی چه اگر واجب بودی هر آئنه بیان آن سے نمود پیغمبر صلعم مسئله ۳ - باید دانست که از قول شوهر انت علی کظهر امی ثابت نمیشود دیگر ظهار زیراچه لفظ صریح است در معنی ظهار و اگر نیت طلاق نماید آن صحیح نیست زیراچه حکم طلاق منسوخ ست درین باب پس ممکن نیست که اراده آن نموده شود مسئله ۴ - اگر بگوید شوهر بزن خود انت علی کبطن امی او کفخذها او کفرجها یعنی تو بر من مانند شکم مادر منی یا مانند ران آن هستی یا مانند فرج آن پس ظهار متحقق میشود زیراچه ظهار عبارت ست از تشبیه دادن منکوحه بمحرمه و این معنی یافته میشود در تشبیه عضوی که دیدن آن جائز نیست و همچنین متحقق میشود ظهار وقتیکه تشبیه دهد منکوحه بمحارم دیگر که حلال نیست نکاح با آنها همیشه چون خواهر و عمه و مادر رضاعی زیراچه آنها حرام اند همیشه مانند مادر و همچنین اگر بگوید شوهر سر تو بر من مانند پشت مادر منست یا بگوید فرج تو یا روی تو یا گردن تو بر من مانند پشت مادر منست زیراچه باین الفاظ تعبیر نموده میشود از جمیع بدن و همچنین اگر بگوید نصف تو یا ثلث تو بر من مانند پشت مادر منست زیراچه حکم آن ثابت میشود در جزو شائع و بعد ازان متعدی میشود در جمیع بدن چنانچه بیان آن در طلاق گذشت ف وآن انیست که جزو شائع چنانچه محل جمیع تصرفات دیگرست مانند بیع وغیره آن همچنین محل طلاق ست لیکن در حق طلاق متجزی نمیشود و بضرورت ثابت میشود در جمیع بدن تا که مانند طلاق ست لهذا سرایت خواهد کرد در جمیع بدن ص مسئله ۵ - اگر بگوید شوهر بزن خود انت علی مثل امی او کامی یعنی تو بر من مانند مادر منی هستی پس ملاحظه باید کرد

الی نیته لینکشف حکمه فان قال اردت الکرامة فهو کما قال لان التکریم بالتشبیه فاشٍ فی الکلام وان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبیه بجمیعها وفیه تشبیه بالعضو لکنه لیس بصریح فیفتقر الی النیة وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبیه بالام فی الحرمة فکانه قال انت علی حرام ونوی الطلاق وان لم یکن له نیة فلیس بشیء عند ابی حنیفة وابی یوسف رہ لاحتمال الحمل علی الکرامة وقال محمد رہ یکون ظهارا لان التشبیه بعضو منها لما کان ظهارا فالتشبیه بجمیعها اولی وان عنی به التحریم لاغیر فعند ابی یوسف رہ هو ایلاء لیکون الثابت به ادنی الحرمتین وعند محمد رہ ظهار لان کاف التشبیه تختص به ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظهارا او طلاقا فهو علی ما نوی لانه یحتمل الوجهین الظهار لمکان التشبیه والطلاق لمکان التحریم والتشبیه تاکید له وان لم تکن له نیة فعلی قول ابی یوسف رہ ایلاء وعلی قول محمد رہ ظهار والوجهان بیناهما وان قال انت علی حرام کظهر امی ونوی به طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظهارا عند ابی حنیفة رہ وقالا هو علی ما نوی لان التحریم یحتمل کل ذلک علی ما بینا غیر ان عند محمد رہ اذا نوی الطلاق لا یکون ظهارا وعند ابی یوسف رہ یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعه ولابی حنیفة رہ انه صریح فی الظهار فلا یحتمل غیره

ونیت آنرا تا ظاهر گردد احوال آن پس اگر بگوید شوهر که مراد من ازان کرامت وبزرگی ست پس آن همچنین باشد که گفت زیراچه اراده کرامت از تشبیه شائع ست در کلام واگر بگوید که مراد من ظهار ست پس ثابت میشود ظهار زیراچه درینصورت تشبیه آن بجمیع بدن مادر متحقق میشود ودرضمن آن تشبیه به پشت مادر یافته میشود ولیکن این صریح نیست بنابران محتاج ست بسوی نیت واگر بگوید که مراد ازان طلاق ست پس واقع میشود طلاق بائن زیراچه او تشبیه داده است بمادر خود در حرمت پس گویا که گفت تو برمن حرام هستی ونیت طلاق نمود ازان واگر هیچ نیت نکرده باشد ثابت نمیشود هیچ چیز نزد ابحنیفه وابی یوسف رح زیراچه کلام مذکور احتمال کرامت دارد ف پس بران محمول خواهد شد چه آن کمتر ست به نسبت دیگر ص وگفته ست محمد رح که ظهار متحقق میشود زیراچه تشبیه بیک عضو مادر هرگاه ظهار ست پس تشبیه آن بجمیع اعضای وی بطریق اولی ظهار خواهد بود واگر شوهر مذکور بکلام مذکور نیت تحریم فقط نموده باشد پس متحقق میشود ایلا نزد ابی یوسف رح چه حرمت ایلا کمتر ست به نسبت حرمت ظهار ونزد محمد رح ثابت میشود ظهار زیراچه کاف تشبیه مختص ست بآن ف ولفظ مثال مانند کاف تشبیه ست ص مسئله ۶ - اگر بگوید انت علی حرام کامی یعنی تو برمن حرام هستی مانند مادر من ونیت ظهار نماید ازان یا نیت طلاق پس واقع میشود چیزیکه نیت آن نموده ست چه آن احتمال هر دو معنی دارد اما احتمال ظهار پس بجهت آنکه تشبیه ست واحتمال طلاق بجهت آنکه تحریم یافته شده ست وتشبیه تاکید آنست واگر هیچ نیت نکرده باشد ازان پس بنابر قول ابی یوسف رح متحقق میشود ایلا وبنابر قول محمد رح ظهار ودلیل هر یک مذکور شد که حرمت ایلا کمتر ست به نسبت حرمت ظهار وکاف تشبیه مختص ست به ظهار مسئله ۷ - اگر بگوید انت علی حرام کظهر امی یعنی تو برمن حرام هستی مانند پشت مادر من ونیت طلاق یا ایلا نماید پس ثابت نمیشود مگر ظهار نزد ابی حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که ثابت میشود انچه نیت آن نموده باشد زیراچه تحریم احتمال طلاق وایلا هر دو دارد ولیکن نزد محمد رح وقتیکه نیت طلاق نماید ظهار متحقق نمیگردد ونزد ابی یوسف رح ثابت میشود طلاق وظهار هر دو ف یعنی ثابت میشود طلاق بسبب نیت آن وظهار متحقق میشود بسبب تصریح آن ظهار ص چنانچه مذکور ست در موضع خود ف یعنی در مبسوط ص ودلیل ابی حنیفه رح انیست که کلام مذکور صریح ست در ظهار پس احتمال غیر ظهار ندارد ف ومراد از تحریم که مذکور ست در کلام مذکور ظهار ست زیراچه تحریم چند نوع ست وحرمت ظهار منجمله آن ترجیح دارد بر غیر آن بسبب دادن تشبیه به پشت مادر وتحریم غیر ظهار محتمل ست

ثم هو محکم فیرد التحریم الیه **قال** ولا یکون الظهار الا من الزوجة حتی لو ظاهر من امته لم یکن مظاهرا لقوله تعالی من نسائهم
ولان الحل فی الامة تابع فلا تلحق بالمنکوحة ولان الظهار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکة فان تزوج امرأة بغیر
امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النکاح فالظهار باطل لانه صادق فی التشبیه وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول
والظهار لیس بحق من حقوقه حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانه من حقوق الملک ومن قال
لنسائه انتن علی کظهر امی کان مظاهرا منهن جمیعا لانه اضاف الظهار الیهن فصار کما
اذا اضاف الطلاق وعلیه لکل واحدة کفارة لان الحرمة تثبت فی حق کل واحدة والکفارة لانهاء
الحرمة فیتعدد بتعددها بخلاف الایلاء منهن لان الکفارة فیه لصیانة حرمة الاسم ولم یتعدد
ذکر الاسم **فصل** فی الکفارة **قال** وکفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین

ص وتحریم ظهار محکم پس بر ان محمول خواهد کرد **مسئله ۸**۔ ظهار متحقق نمیشود مگر از زن خود حتی اگر ظهار نماید از کنیز خود ظهار متحقق نمیشود بجهت آنکه حق تعالی فرموده است کسانیکه ظهار مینمایند از زنان خود ها **ف** وزنان آنها نیستند مگر منکوحه **ص** وبجهت آنکه حلت کنیز تابع ست وحلت نکاح اصلی پس کنیز ملحق بمنکوحه نخواهد شد وبجهت آنکه ظهار منقول ست از طلاق وطلاق نیست در حق مملوکه **مسئله ۹**۔ اگر شخصے نکاح کند زنی را بغیر امر وی وبعد از ان ظهار نماید از ان وبعد از ان اجازت نکاح مذکور دهد زن مذکوره پس ظهار مذکور باطل ست زیرا چه آن شخص در دادن تشبیه آن زن صادق ست دران وقت پس آن منکر وزور نخواهد بود **ف سوال** سزاوار نیست که صحت ظهار موقوف باشد بر اجازت چنانچه موقوف میماند اعتاق مشتری از غاصب بر اجازت مالک یعنی وقتیکه خرید کند بنده را از غاصب آن وآزاد کند آنرا پس اعتاق او موقوف میماند بر اینکه اجازت دهد مالک آن بیع مذکور را بجهت آنکه ظهار از حقوق ملک نکاح ست چنانچه اعتاق ملک یمین ست **جواب ص** صحت ظهار موقوف نماند بر اجازت بجهت آنکه ظهار از حقوق نکاح نیست **ف** زیرا چه ظهار غیر مشروع ست پس غیر مشروع از حقوق مشروع نخواهد بود **ص** بخلاف اعتاق مشتری از غاصب چه آن از حقوق ملک ست **مسئله ۱۰**۔ اگر شخصے بگوید بزنان خود که شما بر من مانند پشت مادر من هستید پس ظهار متحقق میشود از جمیع زنان مذکوره زیرا چه او اضافت ظهار نموده است بسوی جمیع آنها چنانچه وقتیکه اضافت طلاق نماید بسوی جمیع زنان خود **ف** پس واقع میشود طلاق بر جمیع همچنین درینجا نیز متحقق میشود ظهار از جمیع زنان مذکوره **ص** وواجب میشود بر شوهر کفاره برای هر واحد از زن زیرا چه حرمت ثابت میشود در حق هر واحد وکفاره مشروع ست برای اینکه تمام ومنتهی میشود حرمت بآن وهرگاه حرمت متعدد ست کفاره نیز متعدد خواهد شد بتعدد حرمت بخلاف اگر ایلا نماید از زنان خود **ف** باینطور که بگوید که بخدا جماع نخواهم نمود با شما ها تا مدت چهار ماه وجماع با آنها نکند تا آن زمان که بگذرد چهار ماه پس طلاق واقع میشود بر جمیع واگر جماع کند از انها در اثنای مدت چهار ماه واجب میشود بر وے یک کفاره **ص** زیرا چه درین صورت وجوب کفاره بروی برای محافظت حرمت وبزرگی اسم خدا تعالی ست واسم خدا تعالی دران متعدد نیست
زیرا چه **ف** یکبار گفته است که بخدا جماع نخواهم نمود با شما ها واللہ اعلم ۰

فصل در بیان کفاره **مسئله ۱**۔ کفاره ظهار آزاد کردن رقبه است یعنی آزاد کردن مملوک ست واگر نیابد آنرا پس روزه دو ماه ست

متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا للنص الوارد فيه فانه يفيد الكفارة على هذا الترتيب قال وكل ذلك قبل المسيس وهذا فى الاعتاق والصوم ظاهر للتنصيص عليه وكذا فى الاطعام لان الكفارة فيه منهية للحرمة فلابد من تقديمها على الوطى ليكون الوطى حلالا قال وتجزى فى العتق الرقبة الكافرة والمسلمة والذكر والانثى والصغير والكبير لان اسم الرقبة يطلق على هؤلاء اذهى عبارة عن الذات المرقوق المملوك من كل وجه والشافعى رح يخالفنا فى الكافرة ويقول الكفارة حق الله تعالى فلا يجوز صرفه الى عدو الله كالزكوة ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق وقصده من الاعتاق التمكن من الطاعة ثم مقارنة المعصية يحال به الى سوء اختياره ولا تجزى العمياء ولا المقطوعة اليدين او الرجلين لان الفائت جنس المنفعة وهى البصر او البطش او المشى وهو المانع اما اذا اختلت المنفعة فهو غير مانع حتى يجوز العوراء ومقطوعة احدى اليدين واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فات جنس المنفعة بل اختلت بخلاف ما اذا كانتا مقطوعتين من جانب واحد حيث لا يجوز لفوات جنس منفعة المشى اذ هو عليه متعذر ويجوز الاصم والقياس ان لا يجوز وهو رواية النوادر لان الفائت جنس المنفعة الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعة باق فانه اذا صيح عليه ليسمع حتى لو كان بحال لا يسمع اصلا بان

پی درپی واگر طاقت داشتن روزه دو ماه پی درپی نداشته باشد بخوراند طعام را بشصت مسکین زیراچه نصی که وارد است در باب کفاره دلالت میکند بر وجوب کفاره بهمین ترتیب واینهمه پیش از مس است اما در اعتاق و روزه پس ظاهر است بجهت آنکه نص وارد است دران وهمچنین در خورانیدن طعام نیز زیراچه بسبب کفاره تمام میشود حرمت پس ضرورست که مقدم باشد کفاره بر وطی تا وطی حلال باشد **مسئله ۲** - جائز است آزاد کردن مملوک بجهت کفاره خواه کافر باشد آن مملوک یا مسلمان و زن باشد یا مرد و صغیر باشد یا کبیر زیراچه اسم رقبه که مذکور است در قرآن شامل است مر اینها را چه رقبه عبارتست از ذات که مملوک باشد بجمیع وجوه و شافعی رح میگوید که جائز نیست آزاد کردن کافر بجهت کفاره زیراچه کفاره حق خدایتعالے است پس جائز نیست که حق مذکور صرف نموده شود بسوی عدوی خدا که کافرست چنانچه دادن زکاة حق خدایتعالی است و علمای ما رح میگویند که آزاد کردن رقبه منصوص است و آن متحقق است در صورت آزاد کردن کافر و آنچه شافعی رح گفته است که کفاره حق خدایتعالی است پس جائز نیست که صرف نموده شود بسوی عدوی خدایتعالی پس جواب آن اینست که مقصود کفاره دهنده اینست که بنده مذکور قادر گردد بر طاعت خدایتعالے **ف** یعنی بر زکاة و حج و شهادت و جهاد و قصاص **ص** واگر بنده مذکور مسلمان نشود و کافر ماند و تحصیل معصیت نماید بسبب کفر پس آن منسوب است بسوی زشتی اختیار آن بنده **مسئله ۳** - کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده نابینا و نه آنکه هر دو دست یا هر دو پای آن بریده است زیراچه درینصورتها فوت شده است یک جنس منفعت که آن بینائی است یا بطش یعنی قوت گیرائی یا رفتار و فوت شدن یک جنس منفعت مانع جواز کفاره است **ف** بجهت آنکه بسبب فوت شدن یک جنس منفعت انسان مرده شمرده میشود **ص** اما وقتیکه در منفعت چیزی خلل واقع شود پس آن مانع جواز نیست لهذا جائز است که آزاد کند بجهت کفاره بنده یک چشم را و بنده را که بریده شده است یکدست و یکپای آن از جانب خلاف **ف** یعنی از دو جانب **ص** زیراچه درینصورت فوت نشده است یک جنس منفعت بلکه دران خلل واقع شده است بخلاف وقتیکه یکدست و یکپای آن از یک جانب بریده باشد چه آن کفایت نمیکند برای کفاره بجهت آنکه یک جنس منفعت که رفتارست دران فوت میشود چه رفتار بران متعذرست **مسئله ۴** - کفایت میکند بجهت کفاره بنده کر و قیاس اینست که آن جائز نباشد و این روایت نوادرست زیراچه یک جنس منفعت فوت شده است ولیکن از روی استحسان جائزست زیراچه اصل منفعت باقیست چه وقتیکه فریاد بلند نمایند میشنود حتی اگر بحالتی باشد که نشنود اصلا بایطور که

ولد اصم وهو الاخرس لا یجزیه ولا یجوز مقطوع ابهامی الیدین لان قوة البطش بهما فبفواتهما یفوت جنس المنفعة ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل لان الانتفاع بالجوارح لا یکون الا بالعقل فکان فائت المنافع والذی یجن ویفیق یجزیه لان الاختلال غیر مانع ولا یجزی عتق المدبر وام الولد لاستحقاقهما الحریة بجهة فکان الرق فیهما ناقصاً وکذا المکاتب الذی ادی بعض المال لان اعتاقه یکون ببدل وعن ابی حنیفة رح یجزیه لقیام الرق من کل وجه ولهذا تقبل الکتابة الانفساخ بخلاف امومیة الولد والتدبیر لانهما لا یحتملان الانفساخ فان اعتق مکاتبا لم یؤد شیئا جاز خلافا للشافعی رح له انه استحق الحریة بجهة الکتابة فاشبه المدبر ولنا ان الرق قائم من کل وجه علی ما بینا ولقوله علیه السلام المکاتب عبد ما بقی علیه درهم والکتابة لا ینافیه فانه فك الحجر بمنزلة الاذن فی التجارة الا انه بعوض فیلزم من جانبه ولو کان مانعا ینفسخ بمقتضی الاعتاق اذ هو یحتمله الا انه یسلم له الاکساب والاولاد

گر ما در زاد باشد پس آن جائز نیست و کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده که هر دو نر انگشت هر دو دست وی بریده است زیرا چه فوت گیرائی که یک جنس منفعت ست بسبب بریده شدن هر دو انگشت مذکور فوت میشود **مسئله ۵** - کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده دیوانه که عقل ندارد زیرا چه انتفاع باعضاء جوارح نیست مگر بعقل پس بسبب فوت شدن عقل فوت خواهد شد جنس منافع واما دیوانه که گاهی مجنون میشود و گاهی هشیار کفایت میکند بجهت ادای کفاره زیرا چه درین صورت جنس منفعت فوت نمیشود بلکه خلل واقع میشود و آن مانع جواز کفاره نیست **مسئله ۶** - جائز نیست آزاد کردن مدبر و ام ولد بجهت ادای کفاره زیرا چه آنها مستحق آزادی اند پس رقیت در آنها ناقص ست و همچنین مکاتبی که ادا نموده است بعض بدل کتابت را زیرا چه آزاد کردن آن خواهد بود بعوض بعض بدل کتابت پس کفاره ادا نخواهد شد بآن ف زیرا چه کفاره عبادت خدا تعالی است و دران خلوص شرط است ص و از ابوحنیفه رحمه روایت است که آزاد کردن مکاتب مذکور جائز ست بجهت ادای کفاره زیرا چه رقیت دران یافته میشود از جمیع وجوه و بنا بران عقد کتابت قابل فسخ ست بخلاف ام ولد و مدبر زیرا چه عقد تدبیر و همچنین استیلاد قابل فسخ نیست **مسئله ۷** - اگر آزاد کند بجهت کفاره مکاتبی را که چیزی از بدل کتابت ادا نکرده است پس این جائز ست و شافعی رح میگوید که جائز نیست بجهت آنکه مکاتب مستحق آزادیست بسبب عقد کتابت پس او مانند مدبر ست و دلیل علمای ما رح اینست که رقیت در مکاتب یافته میشود بجمیع وجوه بجهت آنکه عقد کتابت قابل فسخ ست و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مکاتب بنده است مادامیکه باقی ماند بر وی یکدرم و بجهت آنکه مکاتب پیش از کتابت البته رقیق است و رق او بسبب کتابت زائل نشده است زیرا چه شی زائل نمیشود مگر بسبب منافی آن و کتابت منافی رق نیست زیرا چه کتابت فک حجر است بمنزله اذن تجارت لیکن فک حجر بعوض ست ازین جهت از جانب مولی لازم میشود ف پس مانند عزل بنده ماذون در تجارت از جانب مولی غیر لازم نخواهد بود و اگر تسلیم کرده شود که عقد کتابت مانع ست از آزاد کردن مکاتب بکفاره پس جوابش اینست که ص اگر آزاد کند مولی مکاتب را از کفاره پس منفسخ میشود کتابت بمقتضای اعتاق زیرا چه عقد کتابت محتمل فسخ ست از جانب بنده ف **سوال** اگر صحیح شود آزاد کردن مکاتب از کفاره و منفسخ شود عقد کتابت بمقتضای اعتاق پس باید که اولاد و اکساب مکاتب حق مولی بود چنانکه اولاد و اکساب بنده حق مولی میشود و اگر آزاد کند مولی بنده ماذون خود را از کفاره **جواب** ص اکساب و اولاد مکاتبیکه آزاد کرده شود از کفاره حق مولی نمیشود بلکه حق مکاتب میشود

اکساب

لأن العتق فی المحل بجهة الکتابة أو لأن الفسخ ضروری لا یظهر فی حق الولد والکسب وان اشتری اباه او ابنه ینوی بالشراء الکفارة جاز عنها وقال الشافعی رح لا یجوز وعلی هذا الخلاف کفارة الیمین والمسئلة تأتیك فی کتاب الایمان ان شاء الله فان أعتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قیمة باقیه لم یجز عند ابی حنیفة رح ویجوز عندهما لانه یملك نصیب صاحبه بالضمان فصار معتقا کل العبد عن الکفارة وهو ملکه بخلاف ما اذا کان المعتق معسرا لانه وجب علیه السعایة فی نصیب الشریك فیکون اعتاقا بعوض ولابی حنیفة ان نصیب صاحبه ینتقص علی ملکه ثم یتحول الیه بالضمان ومثله یمنع الکفارة وان اعتق نصف عبده عن کفارته ثم اعتق باقیه عنها جاز لانه اعتقه بکلامین والنقصان متمکن علی ملکه بسبب الاعتاق بجهة الکفارة ومثله غیر مانع کمن اضجع شاة للاضحیة فاصاب السکین عینها بخلاف ما تقدم لان النقصان تمکن علی ملك الشریك وهذا علی اصل ابی حنیفة رح واما عندهما الاعتاق لا یتجزی فاعتاق النصف اعتاق الکل فلا یکون اعتاقا بکلامین وان عتق نصف عبده عن کفارته ثم جامع التی ظاهر منها ثم اعتق باقیه لم یجز عند ابی حنیفة رح لان الاعتاق یتجزی عنده وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس واذا لم یجد المظاهر ما یعتق فکفارته صوم شهرین متتابعین

ازینجهت که عتق درحق محل که مکاتب ست بجهت کتابت ست پس اکساب و اولاد از ملک مکاتب خارج نخواهد شد یا بجهت آنکه فسخ عقد کتابت در صورت مذکوره ضروریست پس ظاهر نخواهد شد اثر آن درحق ولد و کسب **مسئله ۸** - اگر شخصی خرید کند پدر خود را یا پسر خود را و نیت کفاره نماید از شراء مذکور پس ادا میشود کفاره و گفته است شافعی رح که ادا نمیشود و بهمین اختلافست کفاره یمین و این مسئله خواهد آمد در کتاب ایمان انشاء الله تعالی **مسئله ۹** اگر شخصی آزاد کرد نصف بندهٔ مشترک را در حالیکه او موسر ست و بعد از ان ضمان داد قیمت باقی را پس این اعتاق کفایت نمیکند بجهت ادای کفاره نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح کفایت میکند زیراچه شخص مذکور مالک نصیب شریک خود گشت بسبب دادن ضمان پس او آزاد کرد جمیع بندهٔ مملوک خود را بجهت ادای کفاره بخلاف وقتیکه آن شخص مفلس باشد زیراچه درین هنگام واجب میشود بران بنده سعایت بجهت نصیب شریک پس اعتاق مذکور اعتاق بعوض خواهد بود و دلیل ابی حنیفه رح اینست که درینصورت نصیب شریک مذکور ناقص میشود درحالیکه مملوک وی است و بعد از ان انتقال میکند ملک آن بسوی آزاد کننده بسبب دادن ضمان و مثل این امر مانع کفاره است **مسئله ۱۰** - اگر شخصی آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفاره و بعد از ان آزاد کرد نصف باقی را نیز بجهت کفاره پس این جائز ست زیراچه او آزاد کرده است آنرا بدو کلام و نقصانیکه رو داده است در نصف دیگر بسبب آزاد نمودن نصف اول پس آن اعتبار ندارد زیراچه نقصان مذکور حاصل شده است در مملوک وی بسبب آزاد کردن وی بجهت کفاره و مثل این نقصان مانع نیست چنانچه اگر شخصی بر پهلو غلطانده گوسپند را بجهت اضحیه و برسد کارد بچشم آن ف و معیوب گردد پس آن اعتبار ندارد و جائز است اضحیه بآن گوسفند زیراچه عیب مذکور حاصل شده است در ملک وی بجهت اضحیه همچنین درینجا نیز ص بخلاف مسئلهٔ سابق زیراچه دران مسئله نقصان رو داده است در ملک شریک و این بنا بر قاعده ابی حنیفه رح ست اما نزد صاحبین رح اعتاق متجزی نمیشود پس اعتاق نصف اعتاق جمیع بنده ست پس آن اعتاق بدو کلام نیست **مسئله ۱۱** - اگر شخصی آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفارهٔ ظهار و بعد از ان وطی کرد زن خود را که ظهار نموده است از ان و بعد از ان آزاد کرد باقی بنده مذکور را پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیراچه اعتاق متجزی میشود نزد او و شرط اعتاق اینست که پیش از مس باشد بنص و اعتاق نصف بنده حاصل شده است بعد از مس و نزد صاحبین اعتاق نصف اعتاق جمیع ست پس حاصل خواهد شد اعتاق جمیع بنده پیش از مس **مسئله ۱۲** - اگر ظهار کننده نیابد رقیق را بجهت آزاد کردن پس کفارهٔ آن داشتن روزه ست دو ماه پی در پی

ليس فيهما شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشريق اما التتابع فلانه منصوص عليه وشهر رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله والصوم في هذه الايام منهي عنه فلا ينوب عن الواجب الكامل فان جامع التي ظاهر منها في خلال الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يستانف لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستانف وان افطر منها يوما بعذر او بغير عذر استانف لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة وان ظاهر العبد لم يجز في الكفارة الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان اعتق المولى او اطعم عنه لم يجزه لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بتمليكه واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر

که در اثنای آن دو ماه نه شهر رمضان ونه روز عید فطر ونه ایام نحر ونه ایام تشریق بود اما داشتن روزه پی در پی شرط است بجهت آنکه نص قرآن وارد است وباید دانست که شرط نموده است که در اثنای آن دو ماه شهر رمضان نباشد بجهت آنکه روزه ماه رمضان محسوب در کفاره نمیشود چه اگر محسوب در کفاره شود لازم آید که باطل گردد چیزیکه واجب گردانیده است خدای تعالی آنرا ونیز شرط نموده است که در اثنای آن دو ماه روز عید فطر وایام نحر وایام تشریق نباشد بجهت آنکه درین ایام روزه داشتن منع است پس روزه آن ایام قائم مقام واجب کامل نخواهد شد مسئله ۱۳۔ اگر جماع کند ظهار کننده بزنیکه ظهار نموده است از ان در اثنای دو ماه در شب عمدا یا در روز بسهو وفراموشی پس از سر گیرد روزه را نزد ابی حنیفه رح ومحمد رح وگفته است ابو یوسف رح که از سر نگیرد بجهت آنکه بسبب جماع مذکور فوت نمیشود شرط که تتابع است ف یعنی داشتن روزه دو ماه پی در پی که شرط است فوت نمیشود ص زیرا که روزه فاسد نمیشود بسبب جماع مذکور واگر گفته شود که مقدم داشتن روزه بر مس شرط است پس جواب آن است که مقدم داشتن روزه دو ماه بر مس درینصورت متعذر است وتقدیم بعض یافته میشود بنابر مذهب من واگر از سر نو گیرد چنانچه مذهب ابی حنیفه رح ومحمد رح است لازم آید که جمیع روزه مؤخر باشد از مس ودلیل ابی حنیفه رح ومحمد رح آنست که شرط ادای کفاره دو چیز است یکی اینکه پیش از مس باشد ودوم اینکه خالی باشد آن دو ماه از مس وشرط دوم فوت میشود بسبب جماع در اثنای آن دو ماه هرگاه شرط یافته نشد مشروط نیز یافته نخواهد شد لهذا از سر نو خواهد گرفت روزه را ف زیرا که او اگرچه عاجز است از اینکه روزه دارد پیش از مس که شرط اول است ولیکن عاجز نیست از اینکه روزه دارد باینطور که خالی باشد از مس که شرط دوم است ص مسئله ۱۴۔ اگر افطار بعمد نماید در روزی از ان دو ماه بسبب عذر یا بغیر عذر از سر نو خواهد گرفت روزه را نزد همه زیرا که تتابع که شرط است یافته نشد واو قادر است بر اینکه روزه دو ماه پی در پی دارد پس آن واجب خواهد شد بروی مسئله ۱۵۔ اگر ظهار نماید بنده از زن خود پس کفاره آن داشتن روزه است دو ماه پی در پی فقط زیرا که او اهلیت این ندارد که مالک چیزی شود پس او اهلیت این ندارد که ادای کفاره نماید بمال واگر آزاد کند خواجه وی مملوک خود را از جانب بنده مذکور یا بدهد طعام را شصت مسکین از جانب آن بنده پس این جائز نیست زیرا که بنده مذکور اهلیت این ندارد که مالک چیزی شود پس او مالک نخواهد شد بسبب تملیک خواجه مسئله ۱۶۔ اگر ظهار کننده طاقت داشتن روزه دو ماه نداشته باشد پس واجب است بروی که بدهد طعام را شصت مسکین زیرا که حق تعالی فرموده است که شخصیکه طاقت داشتن روزه نداشته باشد پس کفاره آن اطعام شصت مسکین است وباید دانست که مراد از اطعام اینست که بدهد هر مسکین را نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما

او شعير او قيمة ذلك لقوله عليه السلام في حديث اوس بن الصامت وسهل بن صخر لكل مسكين نصف صاع من بر ولان المعتبر دفع حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدقة الفطر وقوله او قيمة ذلك مذهبنا وقد ذكرناه في الزكوة فان اعطى منا من بر ومنوين من تمر او شعير جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد وان امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض معنى والفقير قابض له اولا ثم لنفسه فتحقق تملكه ثم تمليكه فان غداهم وعشاهم جاز قليلا كان ما اكلوا او كثيرا وقال الشافعي لا يجزيه الا التمليك اعتبارا بالزكوة وصدقة الفطر وهذا لان التمليك ادفع للحاجة فلا ينوب منابه الاباحة ولنا ان المنصوص عليه هو الاطعام وهو حقيقة في التمكين من الطعم وفي الاباحة ذلك كما في التمليك اما الواجب في الزكوة الايتاء وفي صدقة الفطر الاداء وهما للتمليك حقيقة ولو كان فيمن عشاهم صبي فطيم لا يجزيه لانه لا يستوفي كاملا ولا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع وفي خبز الحنطة لا يشترط الادام وان اعطى

یا جو یا بدہد قیمت آنرا بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ برای ہر مسکین نصف صاع از گندم ست وبجہت آنکہ معتبر دفع حاجت یکروزہ است برای ہر مسکین پس آن قیاس نمودہ خواہد شد بر صدقہ روز عید فطر و باید دانست کہ آنچہ گفتہ شد کہ بدہد قیمت آنرا پس این مذہب علمای ما ہست وذکر آن سابق گذشتہ درباب زکوۃ پس اگر بدہد یک من از گندم ودو من از خرما یا جو جائز است چہ مقصود حاصل میشود زیراچہ گندم وجو یک جنس ست ف باعتبار اطعام پس جائز ست تکمیل یکی بدیگر بخلاف وقتیکہ روزہ دارد وبعد ازان عاجز شود از روزہ بسبب مرض مثلا پس تکمیل آن نماید باینطور کہ طعام دہد سی مسکین را چہ این جائز نیست زیراچہ روزہ واطعام یکجنس نیست پس جائز نیست تکمیل یکے بدیگر ص مسئلہ ١٧- اگر مظاہر یعنی ظہار کنندہ امر نماید کہ بدہد طعام را از جانب وی بجہت کفارہ ظہار واو چنین کند پس این جائز ست زیراچہ این گرفتن قرض است درحقیقت وفقیر یکہ میدہد آن مامور طعام را باو قابض آن میشود اولا از جانب آمر وبعد ازان برای خود پس مالک آن میشود اولا آمر وبعد ازان آمر تملیک آن مینماید بفقیر مذکور مسئلہ ١٨- اگر مظاہر بخوراند طعام را بشصت مسکین بوقت چاشت وشب پس این جائز ست ف وقتیکہ سیر شدہ باشند ص کم خوردہ باشند یا زیادہ وگفتہ است شافعی رح کہ این جائز نیست بلکہ ضرورست کہ تملیک طعام نماید بشصت مسکین چنانچہ در زکوۃ وصدقہ عید فطر بجہت آنکہ در تملیک دفع حاجت زیادہ است بہ نسبت خورانیدن طعام کہ اباحت آنست پس اباحت قائم مقام تملیک نخواہد بود ودلیل علمای ما رح اینست کہ اطعام منصوص ست ومعنی حقیقی آن اینست کہ تمکین طعام نماید ودر صورت اباحت تمکین مذکور یافتہ میشود چنانچہ یافتہ میشود در تملیک واما در زکوۃ وصدقہ عید تملیک ضرورست واباحت کفایت نمیکند بجہت آنکہ درانجا ادا وایتا یعنی دادن واجب ست ومعنی ادا وایتا تملیک ست ف وحاصل اینست کہ آنچہ مشروع ست بلفظ اطعام وبلفظ طعام اباحت دران جائز است وانچہ مشروع ست بلفظ ایتا وبلفظ ادا دران تملیک شرط ست ص مسئلہ ١٩ اگر باشد میان شصت مسکین کہ طعام خورانیدہ است آنہا را در چاشت وشب صغیر یکہ از شیر باز گرفتہ شدہ است پس این کفایت نمیکند چہ ادای کفارہ بطریق کمال وتمام یافتہ نشد زیراچہ صبی مذکور استیفای طعام بروجہ کمال نمیتواند کرد مسئلہ ٢٠- در نان جو نان خورش ضرورست چہ بدون آن نمی تواند کہ سیر بخورد ودر نان گندم نان خورش درکار نیست مسئلہ ٢١- اگر بدہد مظاہر طعام را

مسكينا واحدا ستين يوما اجزاه وان اعطاه فى يوم واحد لم يجزه الا عن يومه لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد
فى كل يوم فالدفع اليه فى اليوم الثانى كالدفع الى غيره وهذا فى الاباحة من غير خلاف واما التمليك من مسكين واحد فى
يوم واحد بدفعات فقد قيل لا يجزيه وقد قيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجدد فى يوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعة
واحدة لان التفريق واجب بالنص وان قرب التى ظاهر منها فى خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى ما شرط فى الاطعام
ان يكون قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس والمنع لمعنى
فى غيره لا يعدم المشروعية فى نفسه واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا لكل مسكين صاعا من بر لم يجزه الا عن واحد
منهما عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح يجزيه عنهما وان اطعم ذلك عن افطار وظهار اجزاه عنهما له ان
بالمؤدى وفاء بهما والمصروف اليه محل لهما فيقع عنهما كما لو اختلف السبب او فرق فى الدفع ولهما ان النية فى الجنس
الواحد لغو وفى الجنسين معتبرة واذا لغت النية والمؤدى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير فيمنع النقصان
دون الزيادة فيقع عنها كما اذا نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا فرق فى الدفع لانه فى الدفعة الثانية فى حكم مسكين اخر ومن

بیک مسکین شصت روز کفایت میکند زیرا چه مقصود دفع حاجت محتاج است و حاجت یافته میشود در هر روز پس دادن آن مسکین مذکور روز دوم
بمنزله دادن آنست بغیر آن مسکین و اگر بدهد طعام شصت مسکین بمسکین واحد در یک روز جائز نیست مگر بعوض همان یک روز که داد دران روز و درین
خلاف نیست وقتیکه اباحت طعام باشد و اگر تملیک نماید بمسکین واحد دریکروز بدفعات پس بعضی گفته اند این کفایت نمیکند و بعضی گفته اند که کفایت
میکند زیرا چه حاجت تملیک حادث میشود دریکروز بخلاف وقتیکه بدهد بیک دفعه زیرا چه تفریق واجب ست بنص قرآن **مسئله ۲۲**
اگر جماع کند مظاهر بازنیکه ظهار نموده است ازان در اثنای دادن طعام پس از سر نگیرد زیرا چه در دادن طعام شرط نکرده است خدا تعالی که پیش
از مس باشد ولیکن ضرورست که مس نکند مظاهر پیش از دادن کفاره بجهت آنکه شاید او قادر گردد بر اعتاق مملوک یا روزه دو ماه پس درینصورت
لازم آید که اعتاق یا روزه بعد از جماع باشد و منع بسبب معنی که در غیر ست معدوم نمیکند مشروعیت فی نفسه را **مسئله ۲۳** - اگر شخصی طعام
دهد از دو ظهار به شصت مسکین باینطور که بدهد بهر مسکین یک صاع از گندم پس این کفایت نمیکند برای هر دو بلکه برای یک ظهار فقط کفایت میکند نزد
شیخین رح و گفته ست محمد رح از هر دو ظهار کفایت میکند و اگر طعام دهد شصت مسکین بطور مذکور از کفاره افطار و ظهار کفایت میکند از هر دو و دلیل
محمد رح اینست که انچه داده است بمساکین مذکور وفا میکند برای هر دو یکسانیکه داده است آنها نیز محل هر دو کفاره اند پس آن واقع خواهد شد
از هر دو کفاره چنانچه وقتیکه سبب دادن کفاره مختلف باشد باینطور که کفاره دهد آنرا از کفاره ظهار و افطار یا تفریق نماید در دادن کفاره یعنی جدا
جدا دهد هر دو کفاره را و دلیل شیخین رح اینست که نیت در جنس واحد لغو ست و در دو جنس معتبر ست ف زیرا چه نیت مشروع ست برای
تمیز میان اجناس مختلفه ص لهذا اگر باشد بر شخصی قضای دو روزه رمضان یکی پنجشنبه و دیگر جمعه و او نیت روزه قضا نماید جائز ست ف
اگر تعیین روز پنجشنبه و جمعه نکرده باشد زیرا چه جنس واحد ست ص بخلاف اگر باشد بروی روزه قضا و روزه نذر چه ضرور ست دران تمیز ف
بسبب اختلاف جنس ص و هرگاه نیت آن در جنس واحد لغو گشت پس چیزیکه داده است صلاحیت یک کفاره دارد زیرا چه نصف صاع از
گندم ادنی مقدار است پس کمی آن مانع است نه زیادتی آن پس طعام مذکور واقع خواهد شد از یک کفاره چنانچه وقتیکه نیت اصل کفاره نماید بخلاف
وقتیکه تفریق نماید در دادن طعام زیرا چه دادن دفعه دوم بمنزله دادن آنست بمساکین دیگر **مسئله ۲۴** - اگر آزاد کند دو بنده را شخصی

وجبت عليه كفارتا ظهار فاعتق رقبتين لاينوى عن احدهما بعينها جاز عنهما وكذا اذا صام اربعة شهر او اطعم مائة وعشرين مسكينا جاز لان الجنس متحد فلاحاجة الى نية مُعَيَّنَةٍ وان اعتق عنهما رقبةً واحدةً اوصام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايهما شاء وان اعتق عن ظهارٍ وقتلٍ لم يجز عن واحد منهما وقال زفر رح لايجزيه عن احدهما في الفصلين وقال الشافعي رح له ان يجعل ذلك عن احدهما في الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفر رح انه اعتق عن كل ظهار نصف العبد وليس له ان يجعل عن احدهما بعد ما اعتق عنهما لخروج الامر من يده ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد غير مفيد فتلغو وفي الجنس المختلف مفيد واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذا صام يومًا في قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ونظير الثاني اذا كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لابد فيه من التمييز والله اعلم

باب اللعان

قال واذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة

که واجب باشد بر وی دو کفاره دو ظهار و نیت یکی معین از ان دو ظهار ننماید پس این جائز ست از هر دو کفاره و همچنین اگر روزه دارد چهار ماه یا طعام دهد بیکصد و بیست مسکین جائز ست زیرا که جنس واحد ست و حاجت نیست بسوی نیت معین **مسئله ۲۵** - اگر شخص مذکور آزاد کند بنده واحد را از دو کفاره دو ظهار یا روزه دو ماه دارد پس میرسد او را که معین کند آنرا از هر کدام ازان دو کفاره دو ظهار که خواهد و اگر آزاد کرده باشد یک بنده را بجهت کفاره ظهار و کفاره قتل پس این جائز نیست از هیچ یکی ازآنها و گفته است زفر رح که آن جائز نیست از هیچ یکی ازآنها در هر دو صورت و گفته است شافعی رح جائز است در هر دو صورت و میرسد آن شخص را که معین کند آنرا از هر کدام ازانها که خواهد زیرا که جمیع کفاره جنس واحد ست باعتبار مقصود و دلیل زفر رح اینست که شخص مذکور آزاد کرده است نصف بنده را برای یکے ازان ظهار و نصف دیگر را برای ظهار دیگر و نمیرسد او را که معین کند آنرا از یکے بعد ازانکه آزاد کرد آنرا از هر دو وجه حالا اختیار درست او نماند و دلیل علمای ما رح اینست که نیت تعیین در جنس واحد مفید نیست لهذا لغو خواهد شد پس باقی خواهد ماند اصل نیت در جنس مختلف **ف** چنانچه آزاد کند از کفاره ظهار و کفاره قتل **ص** پس تعیین نیت مفید ست و هرگاه نیت صحیح شد پس جمیع بنده آزاد نخواهد شد از کفاره قتل و نه از کفاره ظهار و شافعی رح گفته است که جمیع کفاره باعتبار مقصود جنس واحد ست جواب آن اینست که اختلاف جنس کفاره درینجا باعتبار اختلاف سبب ست اگرچه باعتبار مقصود واحد ست و نظیر صورت اول آنست که اگر روزه دارد یکروز را در قضای دو روزه رمضان پس آن کفایت میکند از روزه یکروز و نظیر صورت دوم آنست که اگر واجب باشد بر شخصی روزه قضا و روزه نذر پس دران تمیز ضرور ست والله اعلم

باب در بیان لعان **ف** و آن در شرع عبارت ست از گواهی ها که موکد باشد بسوگند از جانب مرد و زن هر دو در حالیکه موکد باشد آن گواهی بلعن از جانب شوهر و بغضب خدا تعالی از جانب زن و رکن آن گواهی ست که موکد باشد بسوگند و معنی لعن در لغت راندن ست و در شرع در حق کفار ابعاد از رحمت خدا تعالی و در حق مسلمانان اسقاط از درجه ابرار **مسئله ۱** - اگر شخصی قذف نماید بزن خود یعنی نسبت زنا نماید بزن خود یا نفی نماید نسب فرزند وی را باینطور که بگوید این فرزند من نیست و زن مذکوره مطالبه نماید موجب قذف را پس واجب میشود بران شخص لعان و قتیکه آن هر دو زن و شوهر از اهل شهادت باشند یعنی عاقل و بالغ و مسلمان و آزاد باشند

والمرأة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم والاستثناء انما يكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها بالغضب وهو قائم مقام حد الزنا اذا ثبت هذا نقول لابد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولابد ان تكون هي ممن يحد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلابد من احصانها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولدها صار قاذفا لها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلابد من طلبها كسائر الحقوق فان امتنع منه حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه لانه حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع السبب

و معهذا زن مذکوره از ان کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن ف یعنی محصنه باشد حتی اگر زن مذکوره چنین نباشد باینطور که نکاح فاسد نموده باشد و جماع کرده باشد آنرا یا باشد او را پسر که پدرش معروف نباشد پس لعان واجب نمیشود بر مرد اگرچه زن مذکوره از اهل شهادت باشد ص باید دانست که قاعده نزد علمای ما اینست که رکن لعان نزد علمای ما گواهی ست که موکد باشد بسوگند چنانچه مذکور شد ولیکن مقارن رکن مذکور در جانب شوهر لعن ست اگر او کاذب باشد و آن قائم مقام حد قذف ست و در جانب زن غضب خدایتعالی ست و آن قائم مقام حد زنا ست و هرگاه این ثابت شد پس ضرورست که آن زن و شوی هر دو از اهل شهادت باشند زیراچه رکن آن گواهی ست و نیز ضرورست که زن مذکوره از ان کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن زیراچه لعان در حق شوهر قائم مقام حد قذف ست پس ضرورست که زن مذکوره محصنه باشد و باید دانست که واجب میشود لعان بسبب نفی ولد بجهت آنکه شوهر هرگاه نفی نسب ولد زن خود نمود قاذف آن زن گشت باعتبار ظاهر ف سوال بسبب نفی ولد لازم نمی آید که شوهر مذکور قاذف گردد زیراچه احتمال است که نباشد فرزند مذکور از شوهر مذکور و آن زن زانیه هم نباشد باینطور که وطی کرده باشد زن مذکوره را شخصی بشبهه و متولد شده باشد از ان فرزندی پس خواهد بود فرزند مذکور از عیان شوهر حقیقة پس او در نفی نسب صادق خواهد بود بی آنکه نسبت زنا بسوی زن مذکوره لازم آید جواب ص احتمال مذکور اعتبار ندارد زیراچه اگر نفی نسب فرزند نماید اجنبی از پدر وی که معروف و مشهورست پس آن اجنبی قاذف میگردد با وجودیکه احتمال مذکور ثابت ست همچنین درینجا نیز و سر آن اینست که اصل در نسب فراش صحیح ست و فراش فاسد ملحق ست بفراش صحیح پس نفی آن از فراش صحیح قذف خواهد بود تا آن زمان که ظاهر گردد فراش فاسد و باید دانست که برای لعان شرط است که مطالبه نماید زن مذکوره موجب قذف را بجهت آنکه آن حق وی ست پس ضرورست طلب آن مانند حقوق دیگر پس اگر باز ماند شوهر از ان حبس کند او را حاکم حتی که لعان نماید یا تکذیب نفس خود نماید ف باینطور که بگوید من نسبت زنا بدروغ نموده بودم ص زیراچه آن حق ست که واجب ست بر شوهر مذکور برای زن مذکوره و شوهر مذکور میتواند که ادای آن کند پس حبس نموده خواهد شد تا آن زمان که ادا نماید چیزی را که واجب ست بر وی یا تکذیب خود نماید تا مرتفع شود سبب لعان ف یعنی شرط لعان که تکاذب ست زیراچه لعان واجب نمیشود مگر وقتیکه تکذیب نماید هر یکی دعوی دیگری را بعد از ان که نسبت زنا نماید شوهر بسوی زن خود 6

ولو لاعن وجب عليها اللعان لما تلونا من النص الا انه يبتدأ بالزوج لانه هو المدعي فان امتنعت حبسها الحاكم حتى تلاعن
او تصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محدودا في قذف فقذف
امرأته فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهته فيصار الى الموجب الاصلي وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
الآية واللعان خلف عنه وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة في قذف او كانت ممن لا يحد قاذفها
بان كانت صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في جانبها وامتناع اللعان
لمعنى من جهتها فيسقط الحد كما اذا صدقته والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية
تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك ولو كانا محدودين في قذف فعليه الحد وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي بالزوج
فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من
الكاذبين فيما رماها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به
من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا والاصل فيه ما تلوناه من النص وروى الحسن رض

ص واگر لعان نماید شوهر پس واجب میشود لعان بران زن زیراچه در نص قرآن چنین آمده است ولیکن ابتدا نموده میشود از شوهر بجهت آنکه او مدعیست
پس اگر زن مذکوره باز ماند از لعان حبس کند آنرا حاکم حتی که لعان نماید یا تصدیق شوهر کند چه آن حق ست که واجب ست بران زن وا و
قادرست برادای آن لهذا حبس نموده خواهد شد تا ادا نماید حق مذکور را **مسئله ۲** - اگر نسبت زنا نماید بسوی زن خود بنده یا کافر یا محدود بحد
قذف پس واجب میشود بروی حد قذف زیراچه لعان متعذر است پس واجب خواهد شد موجب اصلی که حد قذف ست چه حد قذف ثابت است
بقول خدایتعالی کسانیکه نسبت زنا نمایند بزن محصنه و بعد ازان نیارند چهار گواه را پس بزنید آنها را هشتاد تازیانه و لعان خلف و قائم مقام حد قذف است
پس هرگاه خلف متعذر گشت واجب خواهد شد اصل **مسئله ۳** - اگر قاذف از اهل شهادت باشد و زن وی کنیز یا کافره ف کتابیه ص
یا محدود بحد قذف یا باشد از زن کسان که حد زده نمیشود قاذف آن بانیطور که صغیره باشد یا دیوانه یا زانیه پس حد واجب نمیشود بر قاذف و نه
لعان بجهت آنکه اهلیت شهادت و احصان یافته نمیشود در زن مذکوره ف **سوال** سزاوار انست که حد واجب شود بر شوهر زیراچه لعان
خلف و قائم مقام حد ست و هرگاه متعذر گشت خلف پس باید که واجب شود اصل که حد است **جواب** ص حد در صورت مذکوره واجب
نمیشود بر شوهر مذکور بجهت آنکه شوهر مذکور اهلیت لعان دارد و مانع یافته شده است از جانب زن لهذا ساقط خواهد شد حد چنانچه وقتیکه تصدیق شوهر
نماید زن مذکوره و اصل دران قول پیغمبر علیه السلام است که چهار کس اند که لعان واجب نمیشود میان آنها و میان زنان آنها یهودیه و
نصرانیه که منکوحه مسلمان باشند و مملوکه که منکوحه آزاد باشد و حره که منکوحه بنده باشد **مسئله ۴** - اگر قاذف و زن وے هردو محدود
بقذف باشند پس واجب میشود بر شوهر مذکور حد زیراچه درینصورت سبب عدم لعان یافته شده است در جانب قاذف چه او اهلیت
لعان ندارد **مسئله ۵** طریق لعان انست که قاضی شروع نماید از شوهر پس او ادای شهادت نماید چهار بار بانیطور که بگوید در هر مرتبه
گواهی میدهم بخدا که در نسبت زنا که نموده ام بسوے این زن صادقم و بگوید در مرتبه پنجم لعنت خدا باد برمن اگر من کاذب باشم در نسبت
نمودن زنا بسوے این زن و بعد ازان گواهی دهد زن مذکور چهار مرتبه گواهی میدهم بخدا که هرآئینه این شوهر کاذب ست در نسبت نمودن
زنا بسوی من و در مرتبه پنجم بگوید غضب خدا باد برمن اگر این شوهر صادق باشد در نسبت نمودن زنا بمن و در روایت نموده است حسن از

عن ابی حنیفۃ رہ انہ یاتی بلفظۃ المواجھۃ یقول فیما رمیتک بہ من الزنا لانہ اقطع للاحتمال وجہ ما ذکر فی الکتاب ان لفظۃ المغایبۃ اذا انضمت الیھا الاشارۃ انقطع الاحتمال **قال** واذا التعنا لا تقع الفرقۃ حتی یفرق القاضی بینھما وقال زفر رہ تقع بتلاعنھما لانہ تثبت الحرمۃ المؤبدۃ بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمۃ یفوت الامساک بالمعروف فیلزمہ التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابہ دفعا للظلم دل علیہ قول ذلک الملاعن عند النبی علیہ السلام کذبت علیھا یا رسول اللہ فقال لہ امسکھا فقال ان امسکتھا فھی طالق ثلثا قالہ بعد اللعان وتکون الفرقۃ تطلیقۃ بائنۃ عند ابیحنیفۃ ومحمد رہ لان فعل القاضی انتسب الیہ کما فی العنین وھو خاطب اذا اکذب نفسہ عندھما وقال ابو یوسف رہ ھو تحریم مؤبد لقولہ علیہ السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولھما ان الاکذاب رجوع والشھادۃ بعد الرجوع

از ابیحنیفہ رہ کہ شوہر بگوید بلفظ خطاب باینطور کہ بخدا ہرآئنہ صادقم در نسبت زنا کہ نمودہ ام بسوی تو زیرا چہ در صیغہ خطاب احتمال غیر نمی ماند و وجہ آن انچہ مذکورست در کتاب اینست کہ اشارت وقتیکہ منضم شود بالفظ غائب احتمال غیر نمیماند **مسئلہ ٦** - ہرگاہ زن و شوی ہر دو لعان نمایند پس فرقت واقع نمیشود میان آنہا مادامیکہ حکم نکند قاضی بتفریق میان آنہا و گفتہ است زفر رہ کہ فرقت واقع میشود میان آنہا بسبب لعان نمودن آنہا بجہت آنکہ حرمت دائمی ثابت میشود میان آنہا بسبب لعان آنہا چہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ ہر دو لعان کنندہ مجتمع نمی شوند ہمیشہ **ف** واین دلالت میکند براینکہ فرقت واقع میشود میان آنہا چہ نفی اجتماع ہمیشہ بعد از لعان نمودن آنہا تصریح است بر وقوع فرقت میان آنہا **ص** و دلیل علمای ما رحہ اینست کہ بسبب ثبوت حرمت میان آنہا نگاہداشتن زن مذکورہ بطریق معروف فوت میشود پس لازم ست مر شوہر را کہ طلاق دہد و بگذارد آنرا بطریق احسان و شوہر مذکور ہرگاہ باز ماند از طلاق دادن بطریق احسان باید کہ قاضی حکم بطلاق نماید چہ قاضی قائم مقام شوہر مذکورہ ست درین امر تا ظلم مندفع گردد و براین دلالت میکند قول عویمر رض کہ لعان نمودہ بود در حضور پیغمبر صلعم و قول مذکور اینست کہ اگر نگاہدارم آن زن را دروغ بر بستم بران زن و بران سہ طلاق ست و وجہ دلالت اینست کہ عویمر رض سہ طلاق داد زن مذکورہ را بعد از لعان بحضور پیغمبر علیہ السلام و پیغمبر علیہ السلام انکار این نکرد **ف** پس معلوم شد کہ نکاح آنہا باقیست بعد از لعان چہ اگر نکاح باقی نمیماند میان آنہا بعد از لعان ہرآئنہ انکار آن مینمود پیغمبر علیہ السلام بر اعتقاد عویمر رض بقیام نکاح بعد از لعان **ص** **مسئلہ ۷** باید دانست کہ فرقت مذکورہ طلاق بائن ست نزد ابیحنیفہ و محمد رحہ زیرا چہ فعل قاضی منسوب ست بسوی شوہر مذکور چنانچہ در عنین یعنی نامرد **مسئلہ ۸** اگر بعد از لعان تکذیب خود نماید شوہر در قذف **ف** باینطور کہ بگوید من نسبت زنا بدروغ نمودہ بودم **ص** پس شوہر مذکور میشود یکی از خواستگاران آن زن **ف** یعنی جائز ست او را کہ نکاح کند آن زن را چنانچہ جائز است غیر را کہ نکاح کند آنرا **ص** و این نزد ابی حنیفہ و محمد رحہ است و گفتہ ست ابو یوسف رح کہ او حرام ست بر شوہر مذکور ہمیشہ **ف** و جائز نیست وی را کہ نکاح کند آن زن را **ص** چہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ ہر دو لعان کنندہ مجتمع نمیشوند ہمیشہ واین دلالت میکند براینکہ حرمت ثابت است میان آنہا ہمیشہ **ف** پس نکاح آن زن جائز نخواہد بود **ص** و دلیل ابیحنیفہ و محمد رحہ اینست کہ تکذیب آن شوہر رجوع ست از گواہی کہ لعان ست و گواہی بعد از رجوع

لا حكم لهما ولا يجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه بعد الاكذاب فيجتمعان ولو كان القذف بنفي الولد نفى القاضي نسبه
والحقه بامه وصورة اللعان ان يامر الحاكم الرجل فيقول اشهد بالله انى لمن الصادقين فيما رميتك به من نفي الولد وكذا في
جانب المرأة ولو قذفها بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامرين ثم ينفي القاضي نسب الولد ويلحقه بامه لما روى
ان النبي عليه السلام نفى ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه
مقصوده فيتضمنه القضاء بالتفريق وعن ابي يوسف رح ان القاضي يفرق ويقول قد الزمته امه واخرجته من نسب الاب لانه ينفك
عنه فلا بد من ذكره فان عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي لاقراره بوجوب الحد عليه وحل له ان يتزوجها وهذا عندهما لانه لما حد
لم يبق اهل اللعان فارتفع حكمه المنوط به وهو التحريم وكذلك ان قذف غيرها فحد به لما بينا وكذا اذا زنت فحدت لانتفاء اهلية
اللعان من جانبها واذا قذف امرأته وهي صغيرة او مجنونة فلا لعان بينهما لانه لا يحد قاذفها لو

هیچ اعتبار ندارد و معنی حدیث مذکور نیست که هر دو لعان کننده مجتمع نمیشوند مادامیکه هر دو متلاعن اند **ف** یعنی ثابت اند بر لعان **ص** و لعان باقی نمی ماند بعد از تکذیب شوهر مر ذات خود را و نه حکم لعان پس بعد از تکذیب هر دو مجتمع خواهند شد **مسئله ۹** - اگر شوهر قذف نموده باشد بنفی نسب ولد باید که قاضی حکم کند بنفی نسب آن ولد از شوهر مذکور و ملحق گرداند آن ولد را بمادرش و صورت لعان در قذف بنفی ولد اینست که امر کند قاضی اولاً بشوهر که بگوید که گواهی میدهم بخدا که من صادقم در چیزیکه نسبت نموده ام ترا از نفی ولد و بعد از ان امر کند قاضی بزن **ف** که بگوید گواهی میدهم بخدا که او کاذب است در چیزیکه نسبت نموده است بمن از نفی ولد **ص** **مسئله ۱۰** - اگر شوهر قذف نموده باشد بزن خود بزنا و بنفی ولد هر دو پس باید که ذکر هر دو امر نماید در لعان و بعد از ان حکم کند قاضی بنفی نسب ولد مذکور و لاحق گرداند آنرا بمادرش بجهت آنکه پیغمبر صلعم حکم نموده بود بنفی نسب ولد زن هلال بن امیه از هلال و لاحق گردانیده بود آنرا بمادرش و بجهت آنکه درینصورت مقصود از لعن مذکور نفی نسب ولد است پس حکم نموده خواهد شد بچیزیکه مقصود است از ان **مسئله ۱۱** - در ضمن قضا بتفریق میان آنها متحقق میگردد قضا بنفی ولد مروی است از ابی یوسف رح که در ضمن قضا بتفریق متحقق نمیگردد قضا بنفی ولد بلکه ضرور است که قاضی تفریق نماید و بگوید که لازم گردانیدم این ولد را بمادرش و بیرون نمودم آنرا از نسب پدر مذکور زیراچه تفریق یافته میشود بی نفی نسب ولد **ف** چنانچه شخصی قذف نماید بزن خود که از ان فرزند است پس ثابت میشود تفریق بلعان و نفی ولد لازم نمی آید **ص** پس ضرور است که ذکر نفی نسب ولد نماید **مسئله ۱۲** - اگر شوهر بعد از لعان تکذیب خود نمود و باینطور که گفت من کاذبم در قذف مذکور پس حد زند او را قاضی بجهت آنکه او اقرار نموده است باینکه حد واجب است بروی و بعد از ان حلال است مر شوهر مذکور را که نکاح کند آن زن را و این نزد ابو حنیفه و محمد رح است زیراچه او هرگاه حد زده شد اهلیت لعان باقی نماند مر او را پس مرتفع خواهد شد تحریم که حکم لعان است همچنین اگر زن و شوهر لعان نمایند و بعد از ان قذف نماید شوهر مذکور زن اجنبیه محصنه را و حد زده شود بسبب آن پس حلال است مر شوهر مذکور را که نکاح کند زن خود را بنا بر وجه مذکور و همچنین اگر زنا نموده باشد زن مذکوره و حد زده باشد آنرا قاضی پس حلال است شوهر مذکور را که نکاح کند آنرا زیراچه اهلیت لعان باقی نماند مر آن زن را **مسئله ۱۳** - اگر قذف نمود شوهر زن خود را که صغیره است یا دیوانه پس لعان واجب نمیشود در آنها زیراچه قاذف آنها حد زده نمی شود در وقتیکه آن قاذف

كان اجنبيا فكذا لايلاعن الزوج لقيامه مقامه وكذا اذا كان الزوج صغيرا او مجنونا لعدم اهلية الشهادة وقذف الاخرس لايتعلق به اللعان لانه يتعلق بالصريح كحد القذف وفيه خلاف الشافعي رح وهذا لانه لا يعرى عن الشبهة والحدود تندرئ بها واذا قال الزوج ليس حملك مني فلا لعان وهذا قول ابي حنيفة وزفر رح لانه لايتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا وقال ابو يوسف ومحمد رح اللعان يجب بنفي الحمل اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر وهو معنى ما ذكر في الاصل لانا تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق بالشرط فيصير كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط فان قال لها زنيت وهذا الحبل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال الشافعي رح ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبله والحديث محمول على انه عرف قيام الحبل بطريق الوحي واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة او في الحالة التي تقبل التهنية وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب هذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح ومحمد رح يصح نفيه في مدة النفاس لان النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير

اجنبی باشد پس همچنین لعان واجب نخواهد شد وقتیکه قذف نماید آنها را شوهر آنها چه لعان قائم مقام حد قذف ست و همچنین ست حکم اگر شوهر صغیر باشد یا دیوانه بجهت آنکه او اهلیت شهادت ندارد مسئله ۱۴- اگر گنگ قذف نماید واجب نمیشود لعان زیرا چه لعان واجب نمیشود مگر وقتیکه قذف صریح باشد مانند حد قذف یعنی حد قذف واجب نمیشود مگر وقتیکه آن صریح باشد همچنین و اینجا نیز ص و دران خلاف شافعی رح ست ف زیرا چه نزد او بسبب قذف گنگ واجب میشود حد و لعان چه اشارت گنگ مانند عبارت گویاست ص و دلیل علمای ما رح انیست که اشارت گنگ خالی از شبهه نیست و حد مندفع میشود بسبب شبهه مسئله ۱۵- اگر بگوید شوهر بزن خود که نیست حمل تو از من پس لعان واجب نمیشود میان آنها و این قول ابی حنیفه و زفر رح است و وجه آن انیست که وجود حمل یقینی نیست پس شوهر مذکور بالفعل قاذف نخواهد بود و گفته اند صاحبین رح که لعان واجب میشود بسبب نفی حمل وقتیکه بزاید زن مذکوره در کمتر از شش ماه و همین مراد ست از انچه مذکور ست در مبسوط که وجود حمل در وقت قذف یقینی ست پس قذف متحقق خواهد شد و جواب قول صاحبین رح انیست که هرگاه قذف فی الحال نشد پس آن معلق ست بر شرط و چنان شد که گفت شوهر مذکور اگر باشد حمل مر ترا پس آن از من نیست و تعلیق قذف بر شرط صحیح نیست پس آن صحیح نخواهد شد مسئله ۱۶- اگر بگوید شوهر بزن که تو زنا کردهٔ و این حمل تو از زناست پس لعان خواهند نمود آن هر دو بسبب آنکه قذف ف ثابت ص و متحقق است درینصورت چه ذکر زنا صریح ست دران و درینصورت قاضی حکم بنفی حمل نخواهد نمود و گفته است شافعی رح که حکم بنفی حمل خواهد کرد زیرا چه پیغمبر صلعم حکم بنفی ولد نموده بود از هلال حالانکه او قذف نموده بود زن خود را در حالیکه او حامله بود و دلیل علمای ما رح انیست که احکام آن مترتب نمیشود مگر بعد از ولادت بجهت آنکه پیش از ولادت احتمال ست که حمل نباشد پس نفی حمل نخواهد کرد قاضی و حدیث مذکور محمول ست برانکه معلوم شده باشد وجود حمل آن پیغمبر صلعم بوحی مسئله ۱۷- اگر نفی نمود شوهر فرزند زن خود را عقیب ولادت یا دران حالت که قبول تهنیت می نمایند و خرید میکنند اشیا و اسباب ولادت را پس نفی مذکور صحیح ست و لعان واجب میشود بروی بسبب آن و اگر نفی ولد کرده باشد بعد از ان پس لعان واجب میشود و ثابت میگردد نسب آن ولد نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که صحیح ست نفی ولد در مدت نفاس زیرا چه نفی صحیح است در مدت کوتاه و صحیح نیست در مدت دراز پس فرق نموده شد میان مدت کوتاه و میان مدت دراز بمدت نفاس چه آن از آثار ولادت ست و دلیل ابی حنیفه رح انیست که اندازه نمودن زمان دران هیچ وجه ندارد

لان الزمان للتامل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا مايدل عليه وهو قبوله التهنية اوسكوته عند التهنية اوابتياع متاع الولادة اومضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي ولوكان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرناها على الاصلين قال واذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الاول واعترف بالثاني يثبت نسبهما لانهما توامان خلقا من ماء واحد وحد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان اعترف بالاول ونفى الثاني يثبت نسبهما لما ذكرنا ولاعن لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه والاقرار بالعفة سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن كذا هذا

باب العنين وغيره

واذا كان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها فيها والا فرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك هكذا روى عن عمر وعلي وابن مسعود رض ولان الحق ثابت لها في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلابد من مدة معرفة لذلك وقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة فاذا مضت المدة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية

زیرا چه زمان برای تامل است واحوال مردمان در تامل مختلف ست لهذا اعتبار نموده شد چیزیکه دلالت میکند براینکه آن فرزند وی است وآن چیز اینست که قبول کند تهنیت را یا سکوت نماید در وقت تهنیت یا خرید نماید اسباب ولادت را یا بگذرد آن وقت ونفی ولد نماید واین وقتیست که شوهر حاضر باشد واگر شوهر غائب باشد ومطلع نباشد بر ولادت فرزند وبعد ازان بیاید معتبر دران مدتیست که مذکور شد بنا برهر دو اصل ف یعنی نزد ابحنیفه رح میرسد او را که نفی ولد نماید دران مقدار مدت که قبول تهنیت می نمایند وگفته اند صاحبین رح که در مقدار مدت نفاس بعد از آمدن او میرسد او را که نفی ولد نماید ص مسئله ۱- اگر متولد شوند دو فرزند از یک بطن ونفی نماید شوهر ولد اول را وقبول نماید دوم را پس ثابت میشود نسب هر دو ولد زیرا چه آن هر دو توام اند مخلوق شده اند از یک آب منی وحد واجب میشود بر شوهر زیرا چه تکذیب خود نموده بسبب دعوت فرزند دوم واگر قبول نموده باشد فرزند اول را ونفی نموده باشد ولد دوم را ثابت میشود نسب آن هر دو بنا بر وجه مذکور ولعان واجب خواهد شد زیرا چه او قذف نموده است بسبب نفی ولد دوم ورجوع نکرده است از ان واقرار بعفت آن زن سابق است از قذف پس چنان شد که گفت زن مذکوره عفیفه ست وبعد ازان گفت که آن زانیه است درینصورت واجب میشود لعان پس همچنین درینجا نیز والله اعلم +

باب ف در بیان ص عنین وغیره ف بدانکه عنین آنست که قادر نباشد بر وطی زن یا شهوت نباشد او را ص مسئله ۱- اگر شوهر عنین باشد باید که قاضی تعیین مدت یکسال نماید ف از روز خصومت ص پس اگر شوهر مذکور وطی نماید دران مدت فبها وگرنه تفریق کند میان آنها وقتیکه درخواست آن نماید زن بجهت آنکه همچنین مرویست از عمر وعلی وابن مسعود رض وبجهت آنکه حق وطی ثابت ست مر آن را واحتمال دارد که شوهر قادر نباشد بر وطی بسبب علتی که عارض شده باشد او را واحتمال دارد که بسبب آفت اصلی باشد پس ضرورست تعیین مدتی که معلوم شود بسبب آن که بکدام سبب قادر نیست بر وطی وتقدیر مدت مذکوره بیکسال نموده شد بجهت آنکه دران چهار فصل ست ف ومرض بیشتر حادث میشود بسبب غلبه برودت یا حرارت یا یبوست یا رطوبت وچهار فصول سال مشتمل ست بر رطوبت وحرارت ویبوست وبرودت پس شاید که فصلی از ان موافق طبیعت او باشد وزائل گردد بسبب آن مرض ص پس هرگاه گذشت مدت یکسال ف بتمام وکمال ص واو وطی نکرد وزن مذکوره را معلوم شد که عجز آن از وطی بسبب آفت اصلی ست

ففات الامساك بالمعروف ووجب عليه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه ففرق بينهما ولا بد من
طلبها لان التفريق حقها وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضی اضيف الى فعل الزوج فكانه طلقها بنفسه
وقال الشافعی رح هو فسخ لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها
لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن بائنة تعود معلّقة بالمراجعة ولها كمال مهرها ان كان خلا بها فان خلوة العنين
صحيحة وتجب العدة لما بينا من قبل هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة فی الوصول اليها
فان كانت ثيبا فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل هو السلامة فی الجبلّة ثم ان حلف بطل حقها
وان نكل يؤجل سنة وان كانت بكرا نظر اليها النساء فان قلن هی بكر أجّل سنة لظهور كذبه وان قلن هی ثيب يحلف الزوج
فان حلف لا حق لها وان نكل يؤجل سنة وان كان مجبوبا فرق بينهما فی الحال ان طلبت لانه لا فائدة فی التاجيل والخصی يؤجل

وهرگاه چنین شد نگاهداشتن آن زن بطریق معروف متصور نیست لهذا واجب ست که بگذارد آنرا بطریق احسان واگر او نگذارد پس قاضی
قائم مقام او خواهد شد وحکم بتفریق خواهد کرد میان آنها وضرورست که زن مذکوره درخواست تفریق نماید زیراچه آن حق وی ست وباید دانست
که این فرقت ایقاع یک طلاق بائن ست زیراچه فعل قاضی منسوب ست بسوی شوهر مذکور پس گویا او خود طلاق داده است زن مذکوره را
وگفته است شافعی رح که تفریق مذکور فسخ نکاح ست آما نزد علمای ما رح پس نکاح قابل فسخ نیست ف بقصد و بالذات واما ضمناً فسخ میشود
چنانچه وقتیکه مرتد شود شوهر ص وباید دانست که تفریق مذکور ایقاع طلاق بائن ست نه رجعی بجهت آنکه مقصود از تفریق دفع ظلم ست از زن
مذکوره وآن حاصل نمیشود مگر وقتیکه طلاق بائن باشد چه اگر بائن نباشد مراجعت خواهد نمود شوهر پس مقصود حاصل نخواهد شد مسئلہ ۲-
میرسد بزن مذکوره تمام وکمال مهر اگر خلوت نموده باشد با آن شوهر مذکور زیراچه خلوت عنین صحیح ست وواجب می شود عدت وبیان آن
سابق گذشت واین وقتیست که شوهر اقرار نموده باشد باینکه جماع نکرده است زن مذکوره را واگر زن وشوی اختلاف نمایند در اینکه جماع کرده است
آن زن را پس اگر زن مذکوره ثیبه باشد معتبر قول شوهرست با سوگند زیراچه شوهر منکر استحقاق حق فرقت ست ف وقول منکر مقبول است
باسوگند ص ونیز اصل اینست که آلت شوهر سلیم باشد از آفت ومرض در خلقت ف ومقتضای طبیعت اینست که وطی کند
وقتیکه مانع نباشد ومعتبر قول شخصیست که ظاهر حال شاهد وی باشد واو متمسک باشد باصل ص وبعد از آن باید دانست که اگر سوگند نماید شوهر
باطل میشود حق زن که فرقت ست واگر نکول کند شوهر معین وموقت نموده میشود تا یکسال واگر زن مذکوره باکره باشد به بیند بسوی آن
زنان پس اگر آنها بگویند که زن مذکوره باکره است موقت نموده میشود تا یکسال ف زیراچه کذب شوهر ظاهر شد ص واگر بگویند زنان که آن
باکره نیست بلکه ثیبه است امر کند قاضی که سوگند خورد شوهر مذکور پس اگر او سوگند نمود حق فرقت نیست زن مذکوره را واگر سوگند نماید موقت نموده
میشود تا یکسال ف واینهمه که مذکور شد وقتیست که شوهر عنین باشد ص واگر شوهر عنین نباشد بلکه مجبوب باشد ف یعنی ذکر
وخصیه هر دو یا ذکر او بریده باشد ص پس تفریق کند قاضی میان آنها بالفعل وقتیکه درخواست آن نماید زن مذکوره زیراچه در
موقت نمودن آن تا یکسال هیچ فائده نیست مسئلہ ۳- اگر خصی باشد شوهر مؤجل وموقت نموده می شود تا یکسال

لما يؤجل العنين لان وطيه مرجو واذا اجل العنين سنة وقال قد جامعتها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت لان شهادتهن تايدت بمؤيد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل خيرت لتاييدها بالنكول وان حلف لاتخير وان كانت ثيبا في الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار لانها رضيت ببطلان حقها وفي التاجيل تعتبر السنة القمرية هو الصحيح ويحتسب بايام الحيض وبشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولا يحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تخلو عنه واذا كان بالزوجة عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي رح يرد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعا والطبع مؤيد بالشرع قال عليه السلام فر من

چنانچه موجل نموده میشود در حق عنین زیراچه ف آلت آن موجود و ثابت ست پس ص احتمال دارد ف ایستاده شود آلتش ص و جماع نماید مسئله ۴ - هرگاه موجل نموده شود تا یکسال در حق عنین و او بگوید جماع کرده ام زن مذکوره را در اثنای سال مذکور و انکار نماید زن مذکوره باید که نظر کنند زنان بسوی آن زن پس اگر بگویند آنها که زن مذکوره باکره است مختار میشود زن مذکوره ف میان تفریق و میان اختیار نمودن شوهر مذکور ص زیراچه گواهی آنها قوت یافته است به بکارت ف چه اصل بکارت ست ص و اگر بگویند زنان که زن مذکوره ثیبه است سوگند داده می شود شوهر پس اگر از نکول نماید مختار میشود زن مذکوره ف میان تفریق و اختیار نمودن شوهر مذکور ص زیراچه دعوی زن مذکوره قوت یافته است بسبب نکول شوهر مذکور و اگر سوگند نماید شوهر مذکور پس زن مذکوره مختار نمیشود و اگر زن مذکوره ثیبه باشد در اصل ف یعنی در وقت نکاح و بگوید شوهر که جماع نموده ام زن مذکوره را در اثنای مدت یکسال که موقت نموده بود قاضی و زن مذکوره انکار آن نماید ص پس معتبر قول شوهر است با سوگند ف یعنی سوگند داده می شود پس اگر او حلف نماید خیار نیست مر زن مذکوره را و اگر نکول نماید شوهر مذکور پس زن مذکوره مختار ست میان تفریق و میان اختیار نمودن شوهر مذکور ص پس اگر زن مذکوره اختیار نماید شوهر را پس باقی نمی ماند مر او را اختیار بعد از ان زیراچه او راضی گشت ببطلان حق مسئله ۵ - باید دانست که در موقت نمودن یک سال معتبر سال قمریست و همین صحیح ست و ایام حیض و ایام رمضان محسوب می شود در ان سال زیراچه آن یافته میشود در سال ف و سال خالی نمی باشد از ان ص و ایام مرض شوهر و ایام مرض زن محسوب نیست زیراچه سال گاهی خالی میباشد از مرض آنها مسئله ۶ - اگر زن معیوب باشد پس خیار فسخ نکاح ثابت نمیشود مر شوهر را و گفته است شافعی رح که میرسد شوهر را که فسخ نماید و رد کند زن را بسبب پنج عیب یکی جذام دوم برص سوم جنون چهارم رتق ف یعنی تنگی فرج که مدخل ذکر بسته شده باشد ص پنجم قرن ف یعنی مانع از دخول ذکر در فرج چون غده یا گوشت که مرتفع باشد یا استخوان ص زیراچه عیوب مذکوره مانع استیفای منفعت بضع است از روی حس ف چون رتق و قرن ص یا از روی طبع ف چون جذام و برص و جنون ص زیراچه طبیعت انسان متنفر میشود از صحبت زنیکه امراض مذکوره داشته باشد و حدیث پیغمبر علیه السلام مؤید انیست چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که بگریز از

المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلا بالموت لا يوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل واذا كان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لها الخيار دفعا للضرر عنها كما في الجب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت في الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم بالصواب

باب العدة

واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا او رجعيا او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي حرة ممن تحيض فعدتها ثلثة اقراء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والفرقة اذا كانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم في الفرقة الطارية على النكاح وهذا يتحقق فيها والاقراء الحيض عندنا وقال الشافعي رح الاطهار

مجذوم چنانکه میگریزی از شیر و دلیل علمای ما رح اینست که اگر استیفای بضع فوت شود بالکلیه باینطور که بمیرد زن مذکوره پیش از خلوت پس عقد نکاح فسخ نمیشود ف بلکه ثابت و متقرر میشود نکاح حتی که واجب میشود جمیع مهر ص پس وقتیکه خلل واقع شود در استیفای منفعت بضع بسبب عیوب مذکوره بطریق اولی فسخ نخواهد شد عقد نکاح و سر آن اینست که مقصود از نکاح حلت وطی ست و استیفای منفعت بضع ثمره نکاح ست و قدرت بر وطی که مستحق ست حاصل ست ف اما در رتقاء باینطور که بشگافد و وطی کنند و اما در قرناء باینطور که ببرد و دور کنند مانع وطی را که غده و گوشت مرتفع و استخوان ست و اما در غیر آن پس ظاهر ست ص مسئله ۲- اگر شوهر مجنون باشد یا مبروص یا مجذوم پس خیار ثابت نمی شود زن وی را چنانچه در صورت مجبوب و عنین و این نزد ابی حنیفه رح و ابی یوسف رح ست و گفته است محمد رح که مر زن مذکوره را خیار ست تا او دفع نماید ضرر خود را بخلاف جانب شوهر چه او میتواند که دفع ضرر خود نماید بطلاق و دلیل شیخین رح اینست که اصل در نکاح عدم خیار ست چه اگر خیار باشد مراد ابطال میشود حق شوهر و اما در مجبوب و عنین خیار ثابت نمیشود مگر بجهت آنکه بسبب قطع ذکر و نامردی خلل واقع میشود در مقصودیکه نکاح مشروع ست برای آن و بسبب عیوب مذکوره خلل در مقصود مذکور نیست ف زیراچه شوهر قادر ست بر وطی زن مذکوره با وجود این عیبها ص

پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت والله اعلم بالصواب

باب در بیان عدت ف وعدت عبارت است از تربص که لازم میشود مر زن را بسبب زوال نکاح بعد از وطی و احسن اینست که عدت عبارت ست از ایامیکه نکاح حلال میشود بانقضای آن ص مسئله ۱- هرگاه طلاق بائن و یا کسی زن خود را که حره است یا طلاق رجعی یا بغیر طلاق فرقت واقع شود میان آنها بعد از وطی پس عدت آن سه حیض است بشرطیکه زن مذکوره صاحب حیض باشد زیراچه خدایتعالی فرموده است در قرآن مجید که زنان مطلقه تربص کنند بذات خود تا سه قروء و باید دانست که فرقت بغیر طلاق در معنی طلاق ست زیراچه عدت واجبست در صورت طلاق برای اینکه شناخته شود که رحم زن مطلقه خالی ست از حمل یا مشغول ست بحمل و این یافته میشود در صورتیکه فرقت بغیر طلاق واقع شود میان زن مدخوله و میان شوی او ف و صورت فرقت بغیر طلاق اینست که زن تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود یا مرتد شود ص و سه قروء نزد علمای ما سه حیض ست و گفته است شافعی رح که سه طهر ست

واللفظ حقیقة فیهما اذ هو من الاضداد کذا قال ابن السکیت ولا ینتظمهما جملةً للاشتراک والحمل علی الحیض اولی اما عملاً بلفظ الجمع لانه لو حمل علی الاطهار والطلاق یوقع فی طهر لم یبق جمعا او لانه معرف لبراءة الرحم وهو المقصود او لقوله علیه السلام وعدة الامة حیضتان فیلتحق بیانا به وان کانت ممن لا تحیض من صغر او کبر فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالی واللائی یئسن من المحیض من نسائکم الایة وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض باخر الایة وان کانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن وان کانت امة فعدتها حیضتان لقوله علیه السلام طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان ولان الرق منصف والحیضة لا تتجزی فکملت فصارت حیضتین والیه اشار عمر رض بقوله لو استطعت لجعلتها حیضة ونصفا وان کانت لا تحیض فعدتها شهر ونصف لانه متجز فامکن تنصیفه عملا بالرق وعدة الحرة فی الوفات اربعة اشهر وعشر لقوله تعالی ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وعدة الامة شهران وخمسة ایام لان الرق منصف فی انکانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لاطلاق قوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن وقال عبد الله بن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصری نزلت بعد الایة التی

و دلیل علمای ما رح اینست که لفظ قرء که جمع آن قروء است از اضداد است و حیض و طهر هر دو معنی حقیقی آنست و لفظ قروء شامل حیض و طهر هر دو نمیتواند شد بسبب اشتراک پس حمل نمودن آن بر حیض اولی است بجهت عمل بلفظ جمع چه اگر مراد سه طهر باشد و طلاق واقع میشود در طهر ف و آن طهر هم از قروء محسوب است ص پس جمع باقی نخواهد ماند بلکه عدت زن دو قرء و بعض قرء خواهد شد یا بجهت آنکه از حیض شناخته میشود برارت رحم و همان مقصود است یا بجهت آنکه قول علیه السلام که طلاق کنیز دو است و عدت آن دو حیض ست بیان قول خدا تعالی ست مسئله ۲ - باید دانست که عدت زنیکه حیض نمی آید اورا بسبب صغر سن یا کبر سن سه ماه است زیراچه خدا تعالی در حق او چنین فرموده است در قرآن مجید مسئله ۳ - عدت زن حامله وضع حمل ست ف خواه آن حامله حره باشد یا کنیز ص چه در قرآن مجید چنین آمده است در حق او مسئله ۴ - عدت کنیز صاحب حیض دو حیض ست بجهت آنکه در حدیث آمده است که طلاق کنیز دو طلاق است و عدت آن دو حیض و بجهت آنکه رقیت موجب تنصیف ست پس باید که طلاق کنیز یک و نیم طلاق باشد ولیکن هرگاه حیض متجزی و منقسم نمیشود پس باین ضرورت نیم حیض حیض کامل گردانیده شد لهذا دو حیض شد و باین اشاره کرده است عمر رض بقول خود که اگر میتوانستم هر آئنه میگردانیدم عدت کنیز را یک و نیم حیض و اگر کنیز چنان باشد که او را حیض نمی آید ف بسبب صغر سن یا کبر سن ص پس عدت او یک و نیم ماه ست زیراچه ماه قابل تجزی و تقسیم است پس تنصیف نموده خواهد شد بنا بر رقیت مسئله ۵ - عدت زن حره که شوهرش بمیرد چهار ماه و ده روز ست زیراچه چنین آمده است در قرآن مجید و عدت کنیزی که شوهرش بمیرد دو ماه و پنج روز است زیراچه رقیت موجب تنصیف است و عدت زن حامله خواه آزاد باشد یا کنیز وضع حمل او ست زیراچه قول او تعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنهاست مطلق ست ف و شامل ست زن آزاد و کنیز را و این مذهب عمر و ابن مسعود رض ست و علی رض میفرمود که عدت زن حامله ابعد الاجلین ست یعنی بوضع حمل یا گذشتن چهار ماه و ده روز هر یکے ازین دو که ابعد باشد زیراچه قول خدا تعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنهاست مقتضے آنست که شمرده شود عدت بوضع حمل و قول او تعالی که تربص کنند آنزمان بذات خود ها موجب آنست که عدت شمرده شود به چهار ماه و ده روز پس جمع نموده خواهد شد در میان این هر دو قول او تعالی و جواب علمای ما رح نسبت حجت که گفته است ابن مسعود رض که هر کہ مخالفت من کند من با او مباهله کنیم در اینکه سورة النساء قصری ف یعنی آیتیکه در آن عدت زنان حامله بوضع حمل مذکور ست ص بعد آیت

فی سورة البقرة وقال عمرؓ لو وضعت وزوجها علی سریره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج واذا ورثت المطلقة فی

المرض فعدتها ابعد الاجلین وهذا عند ابی حنیفة رح ومحمد رح وقال ابو یوسف رح ثلث حیض ومعناه اذا کان الطلاق

بائنا او ثلثا اما اذا کان رجعیا فعلیها عدة الوفاة بالاجماع لابی یوسف رح ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق

ولزمتها ثلث حیض وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النکاح فی الوفاة الا انه بقی فی حق الارث لا فی حق تغیر العدة

بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجه ولهما انه لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدة احتیاطا

فیجمع بینهما ولو قتل علی ردته حتی ورثته امرأته فعدتها علی هذا الاختلاف وقیل عدتها بالحیض

بالاجماع لان النکاح حینئذ ما اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمة لا ترث من الکافر

فان اعتقت الامة فی عدتها من طلاق رجعی انتقلت عدتها الی عدة الحرائر لقیام النکاح من کل وجه

سورۂ بقر نازل شدہ است کہ دران تربص بسہ ماہ مذکور ست ف پس بعض تا سہ قرء ناسخ خواہد بود ص در ذوات الاحمال ف اعنی

زنان حاملہ ص وگفتہ است عمرؓ کہ اگر زن حاملہ وضع حمل نماید در حالیکہ شوہر آن بر جنازہ ست ہر آئنہ منقضی میشود عدت او وحلال ست ویرا کہ نکاح

کند با شوہر دیگر مسئلہ ۶ - اگر مریض بمرض موت طلاق داد زن خود را وبعد از ان مرد حتی کہ زن مطلقہ مذکورہ وارث او شد پس ابو حنیفہ ومحمد میگویند کہ

عدت او چہار ماہ وده روز ہست ف اگر درین مدت یا در کمتر از ان سہ حیض کامل شود واگر سہ حیض کامل نشود در مدت مذکورہ بلکہ در پنجماہ مثلا سہ حیض کامل شود پس عدت

او سہ حیض است اگرچہ در پنجماہ باشد وحاصل آنکہ درینجا دو مدت است یکی مدت چہار ماہ وده روز ودوم مدت سہ حیض وہر کدام ازین دو مدت

کہ دراز باشد ہمان مدت عدت زن مذکورہ است ص وابو یوسف رح گفتہ است کہ عدت زن مذکورہ سہ حیض ست واینہمہ اختلاف در صورتیست

کہ طلاق بائن یا سہ طلاق دادہ باشد زن مذکورہ را شوہرش واما وقتیکہ طلاق او رجعی باشد پس درینصورت عدت او عدت وفات ف چہار ماہ

وده روز ص است باجماع ودلیل ابی یوسف رح این ست کہ در صورت مذکورہ بسبب طلاق نکاح زائل ومنقطع شدہ است پیش از موت شوہر مذکور و

عدت سہ حیض واجب ولازم شدہ است بر زن مذکورہ وعدت چہار ماہ وده روز عدت وفات ہست وآن واجب نمیشود مگر در صورتیکہ نکاح زائل

شود بسبب وفات شوہر ودر صورتیکہ دران کلام است نکاح زائل شدہ است پیش از وفات شوہر ف سوال ہرگاہ نکاح زائل شد پیش از نکاح پس

باید کہ زن مذکورہ وارث شوہر مذکور نشود جواب ص نکاح باقی شمردہ میشود در حق ارث فقط نہ در حق تغیر عدت بخلاف آنکہ اگر طلاق رجعی دادہ زن مذکورہ

را شوہرش ف چہ عدت او درینصورت عدت وفات ست باجماع ص زیراچہ نکاح درینصورت باقیست بجمیع وجوہ ودلیل ابی حنیفہ ومحمد رح اینست کہ ہرگاہ در حق ارث

مذکورہ نکاح باقی شمردہ میشود در حق ارث پس باقی شمردہ خواہد شد در حق عدت بنا بر احتیاط لہذا ہر کدام از دو مدت مذکورہ کہ دراز باشد ہمان معتبر

خواہد شد واگر کشتہ شود شوہر زنی بسبب ارتداد حتی کہ زن مذکورہ وارث او شود پس عدت وی ہمچنان اختلافست کہ مذکور شد وبعضی گفتہ اند کہ عدت وی

ف سہ ص حیض ست باجماع زیراچہ نکاح وی باقی شمردہ نمیشود تا وقت موت شوہرش در حق ارث چہ زن مسلمان وارث کافر نمیشود ف ولیکن زن

مذکورہ وارث میشود بنا بر آنکہ استحقاق ارث وی مستند میشود بسوی وقت ارتداد شوہر پس عدت وی سہ حیض خواہد بود ص مسئلہ ۷ - اگر آزاد کند خواجہ کنیز را

کہ در عدت نشستہ است بسبب طلاق رجعی پس عدت او عدت حرہ است زیراچہ بعد از طلاق رجعی ف مادامیکہ عدت نگذرد ص نکاح باقی میماند من جمیع الوجوہ

وان اعتقت وهي مبتوتة او متوفى عنها زوجها لم تنتقل عدتها الى عدة الحرائر لزوال النكاح بالبينونة او الموت وان كانت آئسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستأنف العدة بالحيض ومعناه اذا رأت الدم على العادة لان عودها يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا وهذا لان شرط الخليفة تحقق الياس وذلك باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني ولو حاضت حيضتين ثم ايست تعتد بالشهور تحرزا عن الجمع بين البدل والمبدل والمنكوحة نكاحا فاسدا والموطوءة بشبهة عدتهما الحيض في الفرقة والموت لانها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح والحيض هو المعرف واذا مات مولى ام الولد عنها او اعتقها فعدتها ثلث حيض وقال الشافعي رح حيضة واحدة لانها تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبه عدة النكاح ثم امامنا فيه عمر رض فانه قال عدة ام الولد ثلث حيض ولو كانت ممن لا تحيض فعدتها ثلثة اشهر كما في النكاح واذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تضع حملها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح عدتها اربعة اشهر وعشر

واگر آزاد کرده شده کنیز در اثنای عدت در صورتیکه طلاق بائن داده است آنرا شوهرش یا وفات کرده است شوهرش پس عدت او متغیر نمیشود ف یعنی عدت حره نمیگردد ص چه نکاح او زائل شده است بسبب بینونت یا بسبب موت شوهر مسئله ۸ - اگر زن آئسه در عدت نشست بشمار ماه و بعد از ان در اثنای عدت خون حیض دید پس هر قدر مدت عدت که بشمار ماه گذشته است ساقط میشود و اعتبار آن و از سر نو لازم میشود برای او عدت بشمار حیض قال رض و این وقتیست که خون حیض دیده باشد موافق عادت ف باینطور که در ایام عادت حیض بود و پیشتر از ایاس ص چه در ینصورت ایاس او باطل میشود و همین صحیح است زیرا چه ظاهر شد که ماه در حق او قائم مقام حیض نیست و سر آن این است که شرط قائم مقام شدن ماه حیض را تحقق ایاس است و آن متحقق نمیشود مگر باستدامت عجز تا موت مانند فدیه در حق شیخ فانی ف و اما اگر زن آئسه چنان باشد که گاهی خون حیض دیده باشد اصلا در عدت نشسته بشمار ماه و بعد از ان در اثنای عدت خون حیض به بیند پس در حق او مدت عدت که بشمار ماه گذشته است اعتبار آن ساقط نمیشود زیرا چه آن در حق او اصل است و قائم مقام حیض نیست ص مسئله ۹ - اگر زنیکه در عدت نشسته است بشمار حیض بعد از گذشتن دو حیض او بند شود و زن مذکوره آئسه گردد پس او از سر نو در عدت نشنید بشمار ماه و اعتبار حیض ساقط میگردد تا جمع میان بدل که ماه است و مبدل که حیض است لازم نیاید مسئله ۱۰ - عدت منکوحه بنکاح فاسد حیض است در صورت وفات شوهر و هم در صورتیکه فرقت واقع شود میان او و میان شوهرش و همچنین عدت زنیکه بشبهه وطی کرده باشد حیض است زیرا چه عدت واجب است در حق آنها برای شناختن پاکی رحم او ف تا معلوم شود که رحم او پاک است از حمل یا پاک نیست ص نه برای ادای حق نکاح و علامت شناختن حال رحم حیض است پس عدت آنها بحیض خواهد بود مسئله ۱۱ - اگر بمیرد خواجه ام ولد و بگذارد و آنرا یا آزاد کند آنرا خواجه اش پس عدت آن سه حیض است و شافعی رح گفته است که عدت او یک حیض است زیرا چه عدت واجب شده است بر زن بسبب زوال ملک پس عدت مشابه استبراست و دلیل علمای ما رح اینست که عدت واجب است بر ان بسبب زوال فراش ف چه ص ن ف مذکوره فراش خواجه است ص پس عدت مشابه عدت نکاح است و نیز فرموده است عمر رض که عدت ام ولد سه حیض است و اگر ام ولد صاحب حیض نباشد ف یعنی حیض نمی آید و یرا ص پس عدت وی سه ماه است مانند منکوحه مسئله ۱۲ - اگر بمیرد صغیری و بگذارد زن خود را که حامله است پس عدت او وضع حمل است نزد ابو حنیفه و محمد رح و ابو یوسف رح گفته است که عدت او چهار ماه و ده روز است

وهو قول الشافعیؒ لان الحمل لیس بثابت النسب منه فصار کالحادث بعد الموت ولهما اطلاق قوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن ولانها مقدرة بمدة وضع الحمل فی اولات الاحمال قصرت المدة اوطالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لکن لقضاء حق النکاح وهذا المعنی یتحقق فی الصبی وان لم یکن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلا تتغیر بحدوث الحمل وفیما نحن فیه کما وجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقا ولا یلزم امرأة الکبیر اذا حدث لها الحبل بعد الموت لان النسب یثبت منه فکان کالقائم عند الموت حکما ولا یثبت نسب الولد فی الوجهین لان الصبی لا ماء له فلا یتصور منه العلوق والنکاح یقام مقامه فی موضع التصور واذا طلق الرجل امرأة فی حالة الحیض لم تعتد بالحیضة التی وقع فیها الطلاق لان العدة مقدرة بثلث حیض کوامل فلا ینقص عنها واذا وطئت المعتدة بشبهة فعلیها عدة اخری وتداخلت العدتان ویکون ما تراه المرأة من الحیض محتسبا منهما جمیعا واذا انقضت العدة الاولی ولم تکمل الثانیة فعلیها اتمام العدة الثانیة وهذا عندنا وقال الشافعی رہ لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبارة عن کف عن التزوج

وهمین قول شافعی رحمة است زیراچه حمل او ثابت النسب نیست از صغیر مذکور پس حمل مذکور چنان است که حادث شود بعد از موت صغیر مذکور ودلیل ابوحنیفه ومحمد یکی آنست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که زنانیکه صاحب حمل اند عدت ایشان وضع حمل است واین مطلق است ف وشامل زن مذکوره را ص ودوم اینست که عدت زنیکه شوهرش بمیرد مقدر است بمدت وضع حمل در حق زن حامله خواه آن مدت کوتاه باشد خواه دراز وعدت زن مذکوره برای شناختن حال رحم نیست وگرنه عدت او چهار ماه وده روز مقرر نمیشد باوجودیکه حیض می آید او را وحال آنکه عدت او چهار ماه وده روز مشروع است باوجودیکه زن مذکوره صاحب حیض است ولیکن بجهت ادای حق نکاح واجب است واین معنی متحقق است در حق زن صبی مذکور اگرچه حمل آن زن ثابت نیست از صبی مذکور بخلاف حملیکه حادث شود بعد از موت صبی مذکور چه درینصورت واجب است عدت او چهار ماه وده روز پس معتبر نخواهد شد بسبب حادث شدن حمل بعد از موت ودر صورتیکه کلام دران است واجب شده است عدت بمدت وضع حمل از وقتیکه واجب شده است عدت پس فرق ظاهر است میان این دو صورت وقیاس یکی بر دیگری صحیح نیست وطریق شناختن حمل بعد از موت صغیر مذکور این است که برآید زن پیش از گذشتن شش ماه یا زیاده ازان از روز موت او وهمین صحیح است وبعضی گفته اند که طریق شناختن آن این است که برآید زیاده از دو سال ص مسئله ۱۱- اگر بمیرد شوهر بالغ وبعد از وفات او برآید زن او در مدت زیاده از شش ماه وکمتر از دو سال از وقت فوت شوهر مذکور پس عدت زن مذکوره بوضع حمل است بجهت آنکه حمل آن ثابت النسب است از شوهر مذکور پس این حمل چنان شمرده میشود که گویا موجود بود در وقت موت شوهرش ف باید دانست که حمل زوجه صغیر ثابت النسب نیست از صغیر مذکور خواه آن حمل موجود باشد در حین حیات صغیر مذکور خواه حادث شود بعد از موت او زیراچه صبی آب منی نیست پس حمل ازو متصور نیست ونکاح قائم مقام آب منی نمیشود مگر در جائیکه آب منی متصور باشد مسئله ۱۲ اگر شخصی طلاق دهد زن خود را در حالت حیض پس حیضیکه دران طلاق داده است در عدت شمرده نمیشود زیراچه عدت مقدر است بسه حیض کامل واگر حیض مذکور از عدت شمرده شود نقصان لازم می آید ف چه قدری ازان حیض پیش از طلاق گذشته است بآنقدر از عدت شمرده نمیشود چه آن مقدم است از طلاق ص واگر بشبهه وطی کند کسی زنی را که در عدت نشسته است بسبب طلاق پس واجب لازم میشود بر وعدت دیگر وتداخل میشود میان هر دو عدت یعنی آنچه بیند از حیض شمرده میشود از هر دو عدت وبعد ازان اگر منقضی شود عدت اول وعدت دوم تمام نشود پس بر او لازم است که عدت دوم را تمام کند واینکه مذکور شد نزد علمای ما ست وشافعی رحمة گفته است که تداخل نیست ف میان دو عدت مذکوره ص زیراچه مقصود از عدت عبادت است چه عدت باز ماندن است خود را از شوهر کردن

والخروج فلا تتداخلان کالصومین فی یوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان ومعنی العبادة تابع الا تری انها تنقضی بدون علمها ومع ترکها الکف والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحیض فیها تحقیقا للتداخل بقدر الامکان وابتداء العدة فی الطلاق عقیب الطلاق وفی الوفاة عقیب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتی مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فیعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشائخنا رحمهم الله یفتون فی الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفیا لتهمة المواضعة والعدة فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیها وقال زفر رحمه الله من اخر الوطیات لان الوطی هو السبب الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیة الواحدة لاستناد الکل الی حکم عقد واحد ولهذا یکتفی فی الکل بمهر واحد فقبل المتارکة او العزم لا تثبت العدة مع جواز وجود غیره ولان التمکن علی وجه الشبهة اقیم مقام حقیقة الوطی لخفائه ومساس الحاجة الی معرفة الحکم فی حق غیره

وبیرون شدن از خانه پس متداخل نخواهد شد ف چه تداخل نیست میان دو عبادت ص چون دو روزه در یک روز و دلیل علمای ما اینست که مقصود از عدت شناختن حال رحم ست و آن بیک عدت حاصل ست پس تداخل خواهد شد میان دو عدت مذکوره و معنی عبادت مقصود نیست بلکه تابع است لهذا عدت منقضی میشود بدون علم زن معتده باوجود باز نماندن او از بیرون شدن او از خانه و از نکاح کردن با شوی دیگر و از وطی او **مسئله ۱۵** - اگر کسی وطی کند زنی را که در عدت نشسته است بسبب وفات شوهرش پس در عدت خواهد نشست بچهار ماه و ده روز و متهما شمار کرده خواهد شد آنچه ببیند از حیض در ماه های مذکوره تا تداخل متحقق شود بقدر امکان **مسئله ۱۶** - باید دانست که ابتدای عدت طلاق عقیب طلاق است و ابتدای عدت وفات عقیب وفات ست پس اگر مطلع نشود زن بر اینکه شوهرش طلاق داده است یا بر اینکه مرده است تا آن زمان که بگذرد مدت عدت پس منقضی میشود عدت او زیرا چه سبب وجوب عدت طلاق یا وفات ست پس اعتبار نموده خواهد شد ابتدای عدت از وقت وجود سبب و مشایخ ما رحمهم الله فتوی داده اند باینکه ابتدای عدت طلاق از وقت اقرار طلاق ست تا مندفع شود تهمت و احتمال مواضعت ف یعنی تهمت اینکه هر دو زن و شوی باهم اتفاق نموده اند بر وقوع طلاق و گذشتن عدت تا صحیح شود اقرار شوهر مریض بدین در حق زن مذکوره و صحیح شود وصیت او در حق آن زن ص **مسئله ۱۷** - ابتدای عدت در صورت نکاح فاسد عقیب تفریق قاضی است یا عقیب عزم شوهر است بر ترک وطی آن ف باینطور که بگوید صریحا عزم نمودم بر ترک آن ص و زفر رحمه الله گفته است که از وقت وطی آخر از وطیها زیرا چه وطی سبب و موجب عدت ست ف در نکاح فاسد پس اعتبار نموده خواهد شد وطی اخیر ص و دلیل علمای ما رحمهم الله این ست که هر وطیها که یافته میشود در نکاح فاسد بمنزله یک وطی ست زیرا چه وطیها مستند و منسوب اند بسوی عقد واحد لهذا اکتفا نموده میشود بمقابل جمیع وطیها بمهر واحد پس و پیش از تفریق و پیش از عدم بر ترک وطی ثابت نمیشود عدت چه هر وطی که یافته شود جائز ست که بعد از آن نیز وطی دیگر یافته شود ف پس مادامیکه تفریق یا عزم مذکور یافته شود وطی اخیر متیقن نیست ص و دوم اینکه وطی اخیر بعزم بر ترک آن وطی اخیر نیست چه تمکن و قدرت بر وطی بطریق شبهه قائم مقام وطی ست حقیقة زیرا چه وطی امر مخفی ست و شخص دیگر که اراده نکاح آن زن داشته باشد محتاج ست بسوی شناختن حکم عدت پس ضرور ست که امر ظاهر قائم مقام آن امر مخفی نموده شود ف تا امر ظاهر مدار حکم باشد

واذا قالت المعتدة انقضت عدتی وکذبها الزوج کان القول قولها مع الیمین لانها امینة فی ذلك وقد اتهمت بالکذب فتحلف کالمودع واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها فی عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعلیه مهر کامل وعلیها عدة مستقبلة وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رہ وقال محمد رہ علیه نصف المهر وعلیها اتمام العدة الاولی لان هذا طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المهر ولا استیناف العدة واکمال العدة الاولی انما یجب بالطلاق الاول الا انه لم یظهر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظهر حکمه کما لو اشتری ام ولده ثم اعتقها ولهما انها مقبوضة فی یده حقیقة بالوطیة الاولی وبقی اثره وهو العدة فاذا جدد النکاح وهی مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق فی هذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یده یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال زفر رہ لا عدة علیها اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیة لم تجب وجوابه ما قلنا واذا طلق الذمی الذمیة فلا عدة علیها وکذا اذا خرجت الحربیة الینا مسلمة فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وهذا کله عند ابی حنیفة رہ وقالا علیها وعلی الذمیة العدة

مسئله ۱۸- اگر بگوید زن معتده که عدت من گذشت وانکار آن نماید شوهر پس قول زن با سوگند معتبر است زیراچه زن مذکوره امین است در قول مذکور ومتهم بکذب کرده است ویرا شوهرش پس سوگند خواهد خورد مانند مودع مسئله ۱۹- وقتیکه طلاق بائن داد شخصے زن خود را وبعد ازان نکاح کرد او را در اثنائے عدت وبعد ازان طلاق داد پیش از وطی پس واجب میشود بر آن شخص مهر کامل وواجب میشود بر آن زن عدت از سر نو نزد ابی حنیفه وابی یوسف رہ ومحمد رہ گفته است که واجب میشود بر آن شخص نصف مهر وبر زن مذکوره واجب است تمام نمودن عدت اول زیراچه طلاق دوم طلاق است پیش از وطی پس موجب کمال مهر نخواهد شد ونه موجب این خواهد شد که زن مذکوره در عدت نشیند از سر نو وجز این نیست که تمام کردن عدت اول واجب است بسبب طلاق اول ولیکن تمام کردن عدت اول ظاهر نبود در حالتیکه نکاح کرده بود زن مذکوره را شوهرش بار دیگر وهرگاه مرتفع شد آن نکاح بسبب دادن طلاق بار دوم ظاهر شد که واجب است برانکه با تمام رساند عدت اول را واین مسئله مانند آن شد که خرید کند مولی ام ولد خود را وبعد ازان آزاد کند او را ودلیل ابی حنیفه وابی یوسف رہ این است که ف دادن طلاق بار دیگر بعد از وطی است زیراچه ص زن مذکوره در قبضه شوهر مذکور است حقیقة بسبب وطیکه پیشتر نموده است وهنوز اثر آن باقیست وآن عدت است وهرگاه نکاح کرد او را از سر نو در اثنای عدت در حالیکه زن مذکوره در قبضه وست پس آن قبض قائم مقام آن قبض گشت که بسبب نکاح دوم مستحق وواجب شده است چنانچه غاصب اگر خرید کند مغصوب خود را که در قبضه اوست پس او قابض آن مبیع میشود بمجرد عقد بیع پس ظاهر شد که طلاق بار دوم بعد از وطی است وزفر رہ گفته است که بر زن مذکوره عدت واجب نیست اصلا زیراچه عدت اول ساقط شد بسبب نکاح دوم پس عدت اول عود نخواهد کرد وعدت واجب نیست بسبب طلاق بار دوم ف چه آن طلاق پیش از وطی است ص وجوابش آنست که مذکور شد در دلیل شیخین رہ مسئله ۲۰- اگر طلاق دهد ذمی زن خود را که ذمیه است پس عدت واجب نیست بر ذمیه مذکوره وهمین حکم زن حربیه است که مسلمان شده از دار حرب بدار اسلام آمده است پس آنها را جائز است که بعد از طلاق پیش از گذشتن عدت نکاح کنند مگر وقتیکه حامله باشند واین قول ابی حنیفه رہ است در حق ذمیه مذکوره در صورتیکه آنها قائل ومعتقد نباشند بوجوب عدت وصاحبین رہ گفته اند که بر هر دو زن مذکوره عدت واجب است

اما الذمیۃ فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بیناہ فی کتاب النکاح وقول ابیحنیفۃ فیما اذا کان معتقدہم انہ لاعدۃ علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو وقعت بسبب آخر وجبت العدۃ فکذا بسبب التباین بخلاف ما اذا ہاجر الرجل وترکہا لعدم التبلیغ ولہ قولہ تعالی لاجناح علیکم ان تنکحوہن ولان العدۃ حیث وجبت کان فیہا حق بنی ادم والحربی ملحق بالجماد حتی کان محلا للتملک الا ان تکون حاملا لان فی بطنہا ولدا ثابت النسب وعن ابیحنیفۃ رہ انہ یجوز نکاحہا ولا یطأہا کالحبلی من الزنا والاول اصح **فصل** قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا اذا کانت بالغۃ مسلمۃ الحداد اما المتوفی عنہا زوجہا فلقولہ علیہ السلام لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلثۃ ایام الا علی زوجہا اربعۃ اشہر وعشرا واما المبتوتۃ فمذہبنا وقال الشافعی رہ لا حداد علیہا لانہ وجب اظہارا للتاسف

اما وجوب آن بر ذمیہ مذکورہ بجہت آنست کہ ذمیان التزام نمودہ اند چیزیرا کہ مجمع علیہ ست در معاملات از احکام شرع واما وجوب آن بر زن حربیہ کورہ کہ مسلمان شدہ بدار اسلام آمدہ است این ست کہ عدت واجب میشود در صورتیکہ فرقت واقع شود بسبب دیگر سوای طلاق ف چون موت شوہر وتمکین وطی نمودن برای پسر شوہر ص پس ہمچنین بسبب تباین دار واجب خواہد شد بخلاف وقتیکہ مرد مسلمان شدہ بیاید بدار اسلام وزنش در دار حرب ماند چہ بران زن عدت واجب نیست بسبب آنکہ تبلیغ حکم وجوب عدت بسوی زن مذکورہ متعذر ست چہ او در دار حرب ست ودلیل ابیحنیفہ رہ در حق ذمیہ این ست کہ ذمیان مخاطب ومکلف نیستند بحقوق شرع پس وجوب عدت بران بجہت حق شرع متصور نیست ہمچنین وجوب عدت بر ذمیہ مذکورہ متصور نیست بجہت حق شوہر چہ شوہر قایل ومعتقد نیست بوجوب عدت ودلیل ابیحنیفہ رہ در حربیہ مذکورہ یکے این ست کہ خدا تعالی فرمودہ است بمسلمانان کہ نکاح کنید زنانی را کہ مسلمان شدہ بدار السلام آمدہ اند ودوم انیست کہ عدت ہر جا کہ واجب ست متعلق ست بآن حق انسان وحربی بمنزلہ جماد است لہذا مملوک میشود واما وقتیکہ زن مذکورہ حاملہ باشد پس درینصورت عدت واجب است بر زن مذکورہ بجہت آنکہ در شکم او فرزند ثابت النسب ست واز ابی حنیفہ رہ مرویست کہ نکاح کردن با زن حاملہ مذکورہ جایز ست ولیکن باید کہ وطی نکند آنزا شوہرش چنانچہ جایز ست نکاح کردن مر حاملہ را کہ حمل او از زنا است وانچہ اول مذکور شد صحیح است واللہ اعلم ❖

فصل دربیان حداد ص باید دانست کہ حداد عبارت است از ترک نمودن خوشبو وزینت چون سرمہ وروغن خوشبو وغیر خوشبو مگر بسبب عذر وور جامع صغیر مذکور ست کہ مگر بسبب درد **مسئلہ ۱**۔ حداد واجب ست بر زنیکہ شوہرش بمیرد وقتیکہ او بالغہ ومسلمان باشد بدلیل آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ حلال نیست مر زنی را کہ ایمان آوردہ است بخدا وبروز قیامت کہ حداد نماید بر ہیچ مردہ زیادہ از سہ روز مگر بر شوہر خود چہ زن را واجب است کہ حداد نماید بر شوہر خود چہار ماہ وده روز وہمچنین حداد واجب ست بر زنیکہ بائن ست واین مذہب علمای ما رہ ست وشافعی رہ گفتہ است کہ حداد واجب نیست بر آن زن زیرا چہ حداد واجب ست برای اظہار تاسف بر فوت شدن شوہر کہ ایفای عہد نمودہ است تا وقت مرگ وتاسف نیست مر مردن شوہر کہ در وحشت انداختہ است او را بسبب طلاق بائن ف در حین حیات خود ص ودلیل علمای ما رہ یکی این ست کہ پیغمبر صلعم نہی فرمودہ است زن معتدہ را از آنکہ خضاب نماید دست خود را بحنا وفرمود کہ حنا خوشبو ئیست کہ دوست داشتہ میشود ودوم این ست کہ حداد واجب ست برای اظہار تاسف

علی فوت زوج وفی بعهدها الی مماته وقد اوحشها بالابانة فلا تاسف بفوته وکنا ما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب ولانه یجب اظهار التاسف علی فوت نعمة النکاح الذی هو سبب لصونها وکفایة مؤنها والابانة اقطع لها من الموت حتی کان لها ان تغسله میتا قبل الابانة لا بعدها والحداد ویقال الاحداد وهما لغتان ان تترک الطیب والزینة والکحل والدهن المطیب وغیر المطیب الامن عذر وفی الجامع الصغیر الامن وجع والمعنی فیه وجهان احدهما ما ذکرناه من اظهار التاسف والثانی ان هذه الاشیاء دواعی الرغبة فیها وهی ممنوعة عن النکاح فتجتنبها کیلا تصیر ذریعة الی الوقوع فی المحرم وقد صح ان النبی علیه السلام لم یأذن للمعتدة فی الاکتحال والدهن لا یعری عن نوع طیب وفیه زینة الشعر ولهذا یمنع المحرم عنه قال الا من عذر لان فیه ضرورة والمراد الدواء لا الزینة ولو اعتادت الدهن فخافت وجعا فان کان ذلک امرا ظاهرا یباح لها لان الغالب کالواقع وکذا لبس الحریر اذا احتاجت الیه لعذر لا بأس به ولا تختضب بالحناء لما روینا ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانه یفوح منه رائحة الطیب قال وعلی المبتوتة والمتوفی عنها زوجها اذا کانت بالغة مسلمة الحداد ولا حداد علی کافرة لانها غیر مخاطبة بحقوق الشرع ولا علی صغیرة لان الخطاب موضوع عنها وعلی الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق الله تعالی فیما لیس فیه ابطال حق المولی بخلاف المنع من الخروج لان فیه ابطال حقه وحق العبد مقدم لحاجته قال ولیس فی عدة ام الولد ولا فی عدة النکاح الفاسد احداد لانها ما فاتها نعمة النکاح لتظهر التاسف والاباحة اصل

بر فوت شوهری باشد که عهد زوجه را تا مرگ وفا کرد و طلاق دهنده بر وجه مذکور شوهری است که بائن کردن زوجه را وحشت داد پس تاسف نیست بر فوت آن و دلیل ما آنچه روایت کرده شد که آنحضرت صلی الله علیه وسلم معتده بائنه را منع فرمود که بحنا رنگ کند و فرمود که حنا خوشبوی است و بدلیل آنکه حداد واجب شود برای اظهار تاسف بر زوال شدن نعمت نکاح که سبب عصمت و کفایت مؤنت است و در حق زن طلاق بائن قاطع تر است مر این نعمت را به نسبت موت شوهر چنانکه زن را جائز است که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر بائن شده نباشد و جائز نیست زن را که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر بائن شده باشد پس معلوم شد که طلاق بائن قاطع تر است مر نعمت مذکوره را به نسبت موت شوهر پس در صورت بائن نیز حداد واجب خواهد شد و باید دانست که سبب وجوب حداد دو چیز است یکی اظهار تاسف چنانچه مذکور شد و دوم آنکه زینت نمودن باستعمال چیزهای مذکوره موجب رغبت مردان است بسوی زن حال آنکه در حق زن مذکوره نکاح منع است پس باید که اجتناب نماید از استعمال چیزهای مذکوره تا در حرام نیفتد و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم زن معتده را اذن سرمه کشیدن و استعمال روغن نفرمود و نیز اگرچه آن خالی نیست از بوی خوش و در آن زینت موی سر است لهذا استعمال آن منع است مر محرم را و باید دانست که آنچه مذکور شد که زن مذکوره را استعمال خوشبو و روغن و غیره جائز نیست مگر بسبب عذر پس مراد از آن این است که بسبب عذر جائز است زیرا که استعمال آن چیزها کند مگر در آن ضرورت است ولیکن باید که نیت وی از استعمال آن دوا باشد نه زینت مسئله ۲- اگر زن مذکوره را عادت استعمال روغن باشد و در ترک آن خوف درد و بیماری است پس اگر این امر ظاهر باشد در ظن و غالب جائز است زن مذکوره را استعمال چیزهای مذکوره زیرا چه چیزیکه غالب باشد در ظن در وقوع آن بمنزله واقع و متحقق است و همچنین مضائقه نیست در اکه لباس حریر پوشد وقتیکه او محتاج شود بسوی آن بسبب عذری مگر جائز نیست زن مذکوره را خضاب بستن بنابر حدیثی که مذکور شد و همچنین جائز نیست و پوشیدن لباس رنگین برنگ گل معصفر و زعفران زیرا چه از آن بوی خوش می آید مسئله ۳- حداد واجب نیست بر زن کافره زیرا چه او مخاطب و مکلف نیست بحقوق شرع و همچنین حداد واجب نیست بر صغیره چه او مکلف نیست و بر کنیز حداد واجب است زیرا چه او مکلف و مخاطب است بحقوق شرع در چیزیکه در آن باطل نشود حق خواجه اش ف و بسبب حداد حق خواجه باطل نمی شود ص ولیکن بیرون رفتن از خانه در عدت او منع نیست چه در بیرون ابطال حق خواجه لازم می آید و حق بنده مقدم است بر حق خدا تعالی چه بنده محتاج است ف و خدا تعالی محتاج نیست ص مسئله ۴- در صورتیکه در عدت نشسته باشد ام ولد بسبب مرگ خواجه حداد واجب نیست بر آن همچنین در صورتیکه منکوحه بنکاح فاسد در عدت نشسته باشد حداد واجب نیست بر آن زیرا چه در حق آنها زائل و فوت نشده نعمت نکاح تا آنها اظهار تاسف نمایند و زینت و استعمال چیزهای مذکوره مباح است در اصل ف و چون علت منع آن یافته نشد در حق آنان مذکوره مباح خواهد ماند در حق آنها استعمال چیزهای مذکوره

ولا ينبغي ان تخطب المعتدة ولا بأس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا قال عليه السلام السر النكاح وقال ابن عباس رض التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج وعن سعيد بن جبير رض في القول المعروف اني فيك لراغب واني اريد ان نجتمع ولا يجوز للمطلقة الرجعية والمبتوتة الخروج من بيتها ليلا ولا نهارا والمتوفى عنها زوجها تخرج نهارا وبعض الليل ولا تبيت في غير منزلها اما المطلقة فلقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج وقيل الزنا ويخرجن لاقامة الحد اما المتوفى عنها زوجها فلانه لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به حق عليها وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها الورثة من نصيبهم انتقلت لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيها الاعذار وصار كما اذا خافت

مسئله ۵- سزاوار نیست کسی را که صراحة ص خواستگاری نماید زن معتده را واگر بطریق تعریض نماید مضایقه نیست زیراچه در قرآن مجید آمده است که نباید که با آن زنان وعده سر نمائید مگر آنکه بگوئید قول معروف و پیغمبر صلعم فرموده است که معنی سر نکاح است و ابن عباس رض گفته است که تعریض اینست که بگوید کسی بحضور زن مذکوره من اراده نکاح دارم و معنی قول معروف مرویست بروایت سعید بن جبیر رض که بگوید مرد بزن من رغبت دارم بتو واراده اجتماع دارم مسئله ۶- جائز نیست زن مطلقه را که از خانه بیرون رود نه در شب و نه در روز خواه آن زن مطلقه باشد بطلاق رجعی خواه بطلاق بائن زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید از بیرون رفتن و بیرون بردن آنها منع فرموده است مگر آنکه بکنند فاحشه ظاهره و بعض گفته اند که فاحشه عبارتست از نفس خروج و بعض گفته اند که زناست و برای اقامت حد بیرون رفتن جائزست و زنیکه شوهرش مرده است جائزست زیراکه از خانه بیرون رود در روز و هم در بعض اوقات شب ولیکن جائز نیست زیراکه شب باش شود مگر در منزل و مکان خود زیراچه نفقه نیست مراورا در مال شوهرش و محتاج است بآنکه بیرون رود در روز برای طلب معاش خود و گاهی خروج آن دراز میشود و اتفاقا تا آن زمان که شب می آید ف لهذا جائزست زیرا خروج در بعض اوقات شب ص بخلاف مطلقه چه زیرا خروج اصلا جائز نیست زیراچه مر او را النفقه است از مال شوهرش حتی اگر خلع نماید زن بر نفقه عدت خود پس درینصورت بعضی گفته اند که جائزست ویرا خروج در روز و بعضی گفته اند که جائز نیست ویرا خروج اصلا زیراچه او ساقط کرده است حق خود را که نفقه عدت است پس منع از خروج که حق شرع است باطل نخواهد شد مسئله ۷- واجب است بر زن معتده که عدت نشیند در خانه که سکونت میداشت در وقت وقوع طلاق یا در وقت موت شوهر خواه در وقت طلاق و موت شوهر دران خانه باشد یا رفته باشد برای ملاقات اما در پدر مثلا زیراچه چنین گفته است در قرآن مجید و نیز در حدیث آمده است که پیغمبر صلعم فرموده است مر زنی را که شوهرش کشته شده بود که سکونت کن در خانه خود تا آن زمان که عدت تو منقضی شود مسئله ۸- اگر حصه زن از خانه شوهرش که مرده است چنان باشد که کفایت نکند مر آن زن را برای سکونت و وارثان میت او را بیرون کنند از حصه خود و با او سکونت کردن ندهند پس درینصورت جائزست مر آن زن را که انتقال نماید از مکان خود زیراچه او را عذر است و عذر را در عبادات اثر است ف و عدت نیز از قبیل عبادات است ص پس چنان شد که اگر زن معتده را خوف منزل بشد

علی متاعها او خافت سقوط المنزل او کانت فیها باجرٍ ولا تجد ما تؤدیه ثم ان وقعت الفرقة بطلاق بائن او ثلث لابد من سترة بینهما ثم لا باس لانه معترف بالحرمة الا ان یکون فاسقا یخاف علیها منه فحینئذ تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیه والاولی ان تخرج هو ویترکها وان جعلا بینهما امرأة ثقة تقدر علی الحیلولة فحسن وان ضاق علیهما المنزل فلتخرج والاولی خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها الی مکة فطلقها ثلثا او مات عنها فی غیر مصر فان کان بینها وبین مصرها اقل من ثلثة ایام رجعت الی مصرها لانه لیس بابتداء الخروج معنی بل هو بناء وان کانت مسیرة ثلثة ایام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء کان معها ولی او لم یکن معناه اذا کان الی المقصد ثلثة ایام ایضا لان المکث فی ذلک المکان اخوف علیها من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل الزوج **قال** الا ان یکون طلقها او مات عنها زوجها فی مصر فانها لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لها محرم

بر متاع خود در سکنای خود یا خوف افتادن آن خانه باشد یا سکونت وی دران خانه بطریق اجاره باشد واجرت آن میسر نباشد او را **ف** چه درین صورتها بسبب عذرهای مذکوره انتقال مینماید و همچنین درینجا نیز **ص** وبعد ازان باید دانست که اگر فرقت واقع شود میان زن وشوی بسبب طلاق بائن یا بسبب سه طلاق پس ضرورست که پرده وحجاب باشد میان آنها واگر آن هردو در یک خانه سکونت نمایند مضائقه نیست بشرطیکه پرده وحجاب باشد میان آنها زیراچه شوهر مذکور قائل است باینکه زن مذکوره درینحالت حرام ست براو **ف** پس سکونت در یک خانه بشرط پرده وحجاب مضائقه نیست در حق او **ص** مگر وقتیکه آن مرد فاسق باشد **ف** واطمینان خاطر نباشد ازو بلکه **ص** خوف آنست که فعل حرام کند باان مذکوره پس درین هنگام زن مذکوره بیرون شود ازخانه مذکور **ف** وبا او سکونت نکند دران خانه **ص** چه این عذرست **ف** وپیداهی بیرون شدن از خانه مذکور **ص** وبعد ازان چون سکونت کند در خانه دیگر باید که ازان خانه انتقال ننماید وبهتر آنست که آن شوهر فاسق بیرون شود از خانه مذکور وبگذارد زن مذکوره را دران خانه واگر آنها مقرر نمایند برای ممانعت وطی زنی ثقه را که قادر باشد بر ممانعت وطی پس این مستحسن ست **ف** خواه شوهر مذکور صالح باشد یا فاسق **ص** واگر منزل سکونت تنگ باشد در حق آنها پس باید که بیرون شود زن مذکوره ازانخانه وبهتر آنست که شوهر مذکور بیرون شود ازانخانه **ف** وزن مذکوره دران خانه سکونت نماید واینهمه که مذکور شد وقتیست که نباشد مر شوهر را مگر یک خانه **ص** مسئله ۹ اگر سفر کرد زنی با شوهر خود بقصد مکه و شوهر مذکور وی را سه طلاق داد در اثنای راه یا مرد شوهر مذکور وگذاشت آن زن را در غیر شهر پس اگر میان آن مکان ومیان شهر مذکور آنقدر مسافت باشد که در کمتر از سه روز طی کرده میشود پس درینصورت زن مذکوره را باید که مراجعت نماید بسوی شهر خود زیراچه این مراجعت خروج ابتدائی نیست بلکه بنا بر خروج سابق است واگر مسافت مذکوره مسافت سه روز باشد پس درینصورت زن مذکوره مختارست اگر خواهد مراجعت نماید بسوی شهر خود واگر خواهد برود برای زیارت مکه وحج خواه همراه وی ولی او باشد یا نباشد **قال** و این وقتیست که میان مکان مذکور ومیان مکه مسافت سه روز باشد زیراچه در ماندن آن دران مکان زیاده خوف ست به نسبت خروج ازان مکان ولیکن مراجعت نمودن بسوی خانه شوهر اولی ست تا عدت نشیند در منزل شوهر واگر در صورت مذکوره شوهر مذکور بعد از طلاق یا بعد از مردن بگذارد زن مذکوره را در شهری پس درینصورت زن مذکوره را باید که بیرون نشود از شهر مذکور تا آن زمان که عدت او منقضی شود وبعد ازان برآید ازان شهر اگر همراه او محرمی باشد

وھذا عند ابی حنیفۃ رہ وقال ابو یوسف ومحمد رہ ان کان معھا محرم فلا بأس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد لھما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذی الغربۃ ووحشۃ الوحدۃ وھذا عذر وانما الحرمۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم ولہ ان العدۃ امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأۃ ان تخرج الی مادون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدۃ ذلک فلما حرم علیھا الخروج الی السفر بغیر المحرم ففی العدۃ اولی

باب ثبوت النسب

ومن قال ان تزوجت فلانۃ فھی طالق فتزوجھا فولدت ولدا لستۃ اشھر من یوم تزوجھا فھو ابنہ وعلیہ المھر اما النسب فلانھا فراشہ لانھا لما جاءت بالولد لستۃ اشھر من وقت النکاح فقد جاءت بہ لاقل منھا من وقت الطلاق فکان العلوق قبلہ فی حالۃ النکاح والتصور ثابت بان تزوجھا وھو یخالطھا فوافق الانزال النکاح والنسب یحتاط فی اثباتہ واما المھر فلانہ لما ثبت النسب منہ جعل واطیا حکما فتأکد المھر بہ **قال** ویثبت نسب ولد المطلقۃ الرجعیۃ اذا جاءت بہ لسنتین او اکثر مالم تقر بانقضاء عدتھا لاحتمال العلوق فی حالۃ العدۃ لجواز انھا تکون ممتدۃ الطھر وان جاءت بہ لاقل من سنتین بانت من زوجھا بانقضاء العدۃ

واینکہ مذکور شد قول امام ابی حنیفہ رہ است وصاحبین رہ گفتہ اند کہ اگر ہمراہ او محرمی باشد پس مضائقہ نیست در اینکہ برآید از شہر مذکور پیش از گذشتن عدت ودلیل ایشان انیست کہ برآمدن ازان شہر مباح است زیراکہ دفع شود از وی مشقت وکلفت سفر ووحشت تنہائی واین عذر است وحرمت سفر مرتفع میشود بسبب ہمراہ شدن محرم ودلیل ابی حنیفہ رہ این است کہ عدت مانع تر است دیرا از برآمدن بہ نسبت عدم ہمراہی محرم زیراچہ جائز است زن را کہ برآید وبرود بدون محرم در مسافتیکہ کمتر از حد سفر است واین جائز نیست مر معتدہ را وہر گاہ حرام است در حق زن

بیرون شدن ورفتن بسفر بغیر محرم پس بسبب عدت بطریق اولی حرام خواہد بود واللہ اعلم بالصواب

باب دربیان ثبوت نسب **مسئلہ ۱**۔ اگر گفت شخصی کہ اگر نکاح کنم فلان زن را پس براو طلاق است وبعد ازان نکاح کرد آنرا وزن مذکورہ فرزندی زائید بعد از ششماہ از روز نکاح پس نسب آن فرزند ثابت میشود وواجب میشود بروی مہر آما نسب بجہت آنکہ زن مذکورہ در وقت علوق فراش وی است چہ زن مذکورہ فرزند زائیدہ است بعد از گذشتن ششماہ کامل از وقت نکاح وانمدت را از زیادہ است از مدت وقوع طلاق بسبب آنکہ طلاق واقعشدہ است بعد از نکاح پس علوق پیش از وقوع طلاق است در حالت نکاح **ف** **سوال** متصور نیست علوق در حالت نکاح چہ مجرد نکاح علوق نمیماند بلکہ بعد از وطی وآن متاخر است از نکاح پس چگونہ ثابت شد کہ علوق پیش از وقوع طلاق است چہ وطی ووقوع طلاق ہر دو بعد از نکاح است **جواب ص** متصور است علوق در حالت نکاح باینطور کہ نکاح کردہ باشد زن مذکورہ را در حالیکہ او باوی مختلط است پس نکاح وانزال معا اتفاق شدہ ونسب امر یست کہ احتیاط نمودہ میشود در اثبات آن **ف** لہذا برای اثبات آن چنین احتمال اعتبار نمودہ شد **ص** اما وجوب مہر پس بجہت آنست کہ ہرگاہ ثابت شد نسب فرزند مذکور از وی پس واطی کنندہ شمردہ شد حکما پس واجب شد مہر بسبب وطی **مسئلہ ۲**۔ اگر شخصی طلاق رجعی دہد زن خود را وزن مذکورہ فرزندے بزاید بعد از گذشتن دو سال از وقت طلاق یا زیادہ ازان پس نسب آن فرزند ثابت است از شخص مذکور اگر زن مذکورہ اقرار نکردہ باشد بانقضاے عدت بسبب آنکہ احتمال است کہ حمل شدہ باشد در حالت عدت بنابر آنکہ شاید طہر زن مذکورہ دراز باشد **ف** پس عدت او دراز خواہد شد بنابر درازئے طہر **ص** واگر فرزند زاید در کمتر از دو سال از وقت طلاق پس زن مذکورہ بائنہ میگردد از شوہر خود بسبب گذشتن عدت **ف** بوضع حمل

وثبت نسبه لوجود العلوق فی النکاح او فی العدة ولا یصیر مراجعا لانه یحتمل العلوق قبل الطلاق ویحتمل بعده فلا یصیر مراجعا بالشک وان جاءت به لاکثر من سنتین کانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فیصیر بالوطی مراجعا والمبتوتة یثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتین لانه یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یتیقن بزوال الفراش قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا واذا جاءت به لتمام سنتین من وقت الفرقة لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منه لان وطیها حرام الا ان یدعیه لانه التزمه وله وجه بان وطیها بشبهة فی العدة

فان کانت المبتوتة صغیرة یجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهر لم یلزمه حتی تاتی به لاقل من تسعة اشهر عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یثبت النسب منه الی سنتین لانها معتدة تحتمل ان تکون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الکبیرة ولهما ان لانقضاء عدتها جهة معینة وهو الاشهر فبمضیها یحکم الشرع بالانقضاء وهو فی الدلالة فوق اقرارها لانه لا یحتمل الخلاف والاقرار یحتمله

ص ونسب فرزند مذکور ثابت میشود از شخص مذکور زیراچه احتمال است که علوق پیش از طلاق باشد در حالت نکاح و نیز احتمال است که بعد از طلاق باشد در اثنای عدت و رجعت ثابت نمیشود بجهت آنکه چنانچه احتمال علوق بعد از طلاق است همچنین احتمال آن پیش از طلاق است پس رجعت ثابت نخواهد شد بسبب شک و اگر زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن زیاده از دو سال پس درینصورت رجعت ثابت میشود زیراچه حمل درینصورت بعد از طلاق است و ظاهر نیست که آن حمل از شخص مذکور است چه زنا ثابت نیست بر زن مذکوره پس ثابت شد که شخص مذکور در ایام عدت وطی کرده است و بسبب این وطی رجعت ثابت نخواهد شد مسئله ۳۔ اگر شخصی طلاق بائن یا سه طلاق واد زن خود را و او فرزند زاید در مدت کمتر از دو سال از وقت طلاق پس نسب آنفرزند ثابت میشود از شخص مذکور زیراچه احتمال است که حمل او موجود باشد در وقت طلاق پس یقین نیست بزوال فراش پیش از حمل لهذا نسب فرزند مذکور ثابت خواهد شد احتیاطا و اگر زن مذکوره فرزند بزاید بعد از گذشتن دو سال از وقت فرقت ثابت نمیشود نسب فرزند مذکور چه حمل درینصورت حادث است بعد از طلاق پس آنفرزند از شخص مذکور نیست چه جبرا وطی آن زن حرام است ولیکن اگر شخص مذکور دعوت آنفرزند نماید ثابت میشود نسب آنفرزند از وچه او التزام آن نموده و توجیه آن ممکن است باینطور که شاید او بشبهه وطی کرده باشد زن مذکوره را در اثنای عدت مسئله ۴۔ اگر شخصی طلاق بائن داد زن خود را که صغیره است ولیکن چنان است که مثل آن وطی کرده میشود و زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن نه ماه از وقت طلاق پس نسب آنفرزند از شخص مذکور ثابت نمیشود و اگر در کمتر از نه ماه بزاید ثابت میشود نسب این فرزند از شخص مذکور و این نزد ابو حنیفه و محمد رح است و ابو یوسف رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند مذکور از آن شخص اگرچه بزاید آن زن مذکوره بگذشتن دو سال از وقت طلاق زیراچه زن مذکوره معتده است و احتمال است که حمل وی موجود باشد در وقت طلاق و اقرار نکرده است بگذشتن عدت پس این صغیره مانند کبیره است و دلیل امام ابو حنیفه و محمد رح اینست که عدت زن مذکور بشمار ماه متعین است پس بعد از گذشتن سه ماه بحکم شرع عدت او منقضی خواهد شد ف اگرچه اقرار بدان نکرده باشد ص چه حکم شرع بدلالت کردن بر انقضای عدت زیاده تر است از اقرار وی بانقضای عدت زیراچه حکم شرع احتمال خلاف ندارد و اقرار احتمال آن دارد ف پس بعد از گذشتن سه ماه که عدت او است اگر فرزندی بزاید در مدت کمتر از شش ماه ثابت میشود نسب آنفرزند و اگر بزاید آنزا بمدت زیاده ازان نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود چه زن مذکوره فراش شوهر مذکور نیست بجهت آنکه کلام در صورتیست که زن مذکوره صغیره بالغه است که حیض نمی آید او را لهذا عدت او خواهد گذشت بگذشتن سه ماه پس احتمال نیست که حمل موجود باشد در وقت طلاق پس زوال فراش پیش از حمل یقینی است لهذا نسب آن ثابت نخواهد شد

وان كانت مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل واطيا في اخر العدة وهي ثلثة الاشهر ثم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة ادعت الحبل في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لان باقرارها يحكم ببلوغها ويثبت نسب ولد المتوفى عنها زوجها ما بين الوفاة وبين السنتين وقال زفر رح اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الا انا نقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحمل لانها ليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك واذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار وان جاءت به لستة اشهر لم تثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاقه يتناول كل معتدة واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة رح الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف ومحمد رح يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد

ص واگر صغیرۀ مذکوره مطلقه بطلاق رجعی باشد پس حکم آن درینصورت نیز چنان ست که مذکور شد نزد ابیحنیفه و محمد رح وابو یوسف رح میگوید که نسب فرزند مذکور ثابت میشود اگر متولد شود در مدت بیست و هفت ماه از وقت طلاق زیراچه اعتبار نموده میشود که شوهرش وطی کرده است در اواخر ایام عدت که آن سه ماه ست و بعد ازان فرزند زائید زن مذکوره در اکثر مدت حمل که دو سال ست و اگر صغیرۀ مذکوره دعوی حمل کند در مدت عدت پس حکم آن و حکم زن کبیره برابر ست ف یعنی نسب فرزند وی ثابت میشود ص زیراچه باقرار او ثابت شد که او بالغه ست مسئله ۵ اگر بزاید زنیکه شوهرش مرده است فرزندی را پس نسب آن ثابت ست اگر بزاید آنرا در مدت دو سال از وقت وفات و زفر رح گفته است که اگر بزاید آنرا در شش ماه وقتیکه شش ماه بگذرد بعد از گذشتن عدت وفات پس درینصورت نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود زیراچه عدت زن مذکوره بعد از گذشتن چهار ماه و ده روز منقضی میگردد بحکم شرع ف چه عدت او در شرع همین مقرر است ص پس چنان شد که اقرار کند زن مذکوره بانقضای عدت خود چنانچه در مسئلۀ صغیره سابق مذکور شد وعلمای ما رح میگویند که عدت زن مذکوره بچهار ماه و ده روز متعین نیست بلکه برای عدت او جهت دیگر نیز هست و آن وضع حمل ست چه نکاح با زن کبیره سبب حمل است بخلاف صغیره چه اصل دران عدم حمل ست زیراچه صغیره محل نیست پیش از بلوغ و در بلوغ صغیرۀ مذکوره شک ست مسئله ۶ اگر اعتراف و اقرار نمود زن معتده بانقضای عدت خود و بعد ازان فرزندی زائید در کمتر از شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت میشود زیراچه ظاهر شد که زن مذکوره کاذب ست در اقرار مذکور پس آن اقرار باطل ست و اگر زن مذکوره فرزندی بزاید بعد از گذشتن شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت نمیشود زیراچه بطلان اقرار مذکور معلوم نیست چه احتمال است که حمل وی حادث شده باشد بعد از اقرار مذکور و باید دانست که آنچه مذکور شد درین مسئله از حکم زن معتده جاریست در حق هر زن معتده ف خواه در عدت نشسته باشد بسبب طلاق بائن یا بسبب وفات شوهر و خواه عدت او بشمار ماه باشد خواه بشمار حیض مسئله ۷ زن معتده وقتیکه فرزند بزاید پس نسب آن فرزند ثابت نمیشود نزد ابیحنیفه رح مگر وقتیکه گواهی دهند بولادت او دو مرد یا یک مرد و دو زن ف و این وقتیست که حمل آن زن ظاهر نباشد و نه اعتراف آن نموده باشد شوهرش ص و اما اگر حمل ظاهر باشد یا شوهرش اعتراف آن نموده باشد پس درینصورت نسب فرزند مذکور ثابت میشود بغیر گواهی گواهان و صاحبین رح گفته اند که در جمیع صورتها نسب ثابت میشود بگواهی یک زن زیراچه فراش شوهر ثابت و قائم است بسبب قیام عدت و قیام فراش موجب لزوم نسب فرزند ست بر شوهر در حاجت نیست مگر بسوی اثبات ولادت و تعیین فرزند

انه منها فيتعين بشهادتها كما في حال قيام النكاح ولابي حنيفة رح ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة
فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب
ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد
فهو ابنه في قولهم جميعا وهذا في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم اما في حق النسب هل يثبت في حق
غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ولهذا قيل تشترط لفظة الشهادة وقيل لا تشترط لان الثبوت
في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم باقرارهم وما ثبت تبعا لا يراعى فيه الشرائط واذا تزوج الرجل امراة فجاءت بولد لاقل من ستة
اشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه وان جاءت به لستة اشهر فصاعدا
يثبت نسبه منه اعترف به الزوج او سكت لان الفراش قائم والمدة تامة فان جحد الولادة يثبت بشهادة امراة واحدة تشهد بالولادة
حتى لو نفاه الزوج يلاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد فانه يصح بدونه فان ولدت
ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذ اربعة وقالت هي منذ ستة اشهر فالقول قولها وهو ابنه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح

باینطور که این فرزند همان فرزند است که زن مذکوره آنرا زائیده است و این مقدار ثابت میشود بگواهی یک زن چنانچه آن ثابت میشود بگواهی یک زن
در حالت قیام نکاح **ف** اگر شوهر انکار آن نماید **ص** و دلیل ابی حنیفه رح اینست که عدت زن مذکوره منقضی میشود باقرار او بوضع حمل و عدت گذشته حجت نیست
پس حاجت افتاد بسوی اثبات نسب ابتداء لهذا برای اثبات آن شرط نموده شده است حجت کامل **ف** که عبارتست از گواهی دو مرد یا یک مرد و دو زن
ص بخلاف آنکه اگر حمل ظاهر باشد یا شوهر اعتراف آن نموده باشد زیرا چه درینصورت نسب آن ثابت است پیشتر از ولادت و تعیین فرزند ثابت میشود
بگواهی یک زن **ف** که قابله است مثلاً **ص** **مسئله ۸** - اگر زن معتده که بسبب وفات شوهر در عدت نشسته است فرزند زائید و گفت که این
فرزند من است و تصدیق وی نمودند وارثان شوهر و گواهی نداد کسی بر ولادت آنفرزند پس آنفرزند شوهر مذکور است نزد جمیع علمای ما رح ولیکن باید دانست
که این در حق ارث ظاهر است زیرا چه ارث خالص حق وارثان است پس تصدیق آنها مقبول و معتبر خواهد بود در حق ارث و اما در حق ثبوت نسب آنفرزند
در حق غیر آنها تصدیق آنها مقبول است یا نه پس فقها گفته اند که اگر آنها از اهل شهادت اند پس ثابت میشود نسب آن در حق غیر آنها نیز بسبب آنکه حجت
یافته شد لهذا بعضے از علما شرط نموده اند که تصدیق آنها بلفظ شهادت باشد و بعضی شرط آن نکردند زیرا چه ثبوت نسب آن در حق غیر آنها تابع ثبوت نسب است
در حق آنها بنا بر اقرار آنها و چیزیکه ثابت میشود بنا بر چیزی پس در آن رعایت جمیع شرائط درکار نیست **مسئله ۹** - اگر نکاح کرد شخصے زنی را
و او فرزندی نزائید در کمتر از ششماه از وقت نکاح پس ثابت نمیشود نسب آنفرزند از شخص مذکور زیرا چه حمل مذکور سابق است از نکاح پس آن حمل از آن
شخص نیست و اگر آن زن فرزند زائید بعد از ششماه از وقت نکاح یا زیاده از آن پس ثابت میشود نسب آنفرزند از شخص مذکور خواه او اعتراف آن نماید
یا ساکت ماند زیرا چه فراش موجود و قائم است و مدت حمل کامل و تمام است پس اگر انکار ولادت نماید شوهر مذکور پس ولادت آن ثابت میشود بگواهی یک زن
و بعد از آن نسب ثابت میشود بنا بر فراش چه فراش قائم و موجود است و چون نسب ثابت شد پس اگر نفی آن کند شوهر مذکور لازم می آید لعان بسبب آنکه
نفی مذکور قذف است چه در آن نسبت زنا است بزن مذکوره و ضرور نیست برای لعان وجود فرزند چه آن بدون فرزند هم صحیح میشود پس اگر بعد از زائیدن
فرزند زن و شوی اختلاف نمایند برین وجه که شوهر بگوید نکاح کردم من ترا از مدت چهار ماه و زن بگوید که نکاح کردی تو مرا از مدت ششماه پس قول
زن مقبول است **ف** و آن فرزند فرزند شوهر مذکور است **ص** زیرا چه ظاهر حال شاهد زن است چه ظاهر همین است که او بسبب نکاح زائیده است

لا من سفاح ولم يذكر الاستحلاف وهو على الاختلاف وان قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق
عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح تطلق لان شهادتها حجة فى ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما
لا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها لما قبلت فى الولادة تقبل فيما يبتنى عليها وهو الطلاق ولابى حنيفة رح انها ادعت
الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لان شهادتها ضرورية فى حق الولادة فلا تظهر فى حق الطلاق لانه ينفك عنها

وان كان الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غير شهادة عند ابى حنيفة رح وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه لا بد من
حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على ما بيناه وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضى اليه وهو الولادة ولانه اقر بكونها
مؤتمنة فيقبل قولها فى رد الامانة **قال** واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشة رض الولد لا يبقى فى البطن اكثر من سنتين ولو
بظل مغزل واقله ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله فى عامين فبقى للحمل
ستة اشهر والشافعى رح يقدر الاكثر باربع سنين والحجة عليه ما رويناه والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل
لا يهتدى اليه ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم اشتراها لزمه

نه بسبب زنا باید دانست که قول مذکور مقبول ست با سوگند یا بغیر سوگند پس دران اختلاف ست **ف** نزد صاحبین رح قول وی با سوگند مقبول است ونزد ابحنیفه رح بغیر سوگند **مسئله ۱۰** - اگر شخصے گوید بزن خود که هرگاه بزائی تو فرزندی پس بر تو طلاق ست وبعد ازان گواهی داد زنی بر زائیدن فرزند پس طلاق واقع نمیشود بر زن مذکوره نزد ابحنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که طلاق واقع میشود بجهت آنکه شهادت یک زن حجت است برای اثبات ولادت چه رسول صلعم فرموده است که شهادت زنان جائز است در چیزیکه جائز نیست مردان را که نظر کنند بسوی آن وهرگاه گواهی یک زن مقبول شد بر ولادت پس مقبول خواهد بود در چیزیکه مبتنی است بر ولادت وآن طلاق مذکور ست ودلیل ابحنیفه رح اینست که زن مذکوره دعوی حنث مینماید بر شوهر مذکور ره او منکر است پس ثابت نخواهد شد مگر بحجت تمام وسر آن این ست که گواهی زن مقبول است در حق ولادت بنا بر ضرورت پس آن گواهی ظاهر نخواهد شد در حق طلاق زیرا چه طلاق امریست که منفک میشود از ولادت واز لوازم آن نیست اگر در ینجا بخصوصیت مقام از لوازم آن شده است ودر مسئله مذکوره اگر شوهر مذکور اقرار حمل کند پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره بغیر گواهی گواه واین نزد ابحنیفه رح است ونزد صاحبین رح درین صورت نیز گواهی قابله شرط است زیرا چه حجت ضرورست برای اثبات دعوی حنث وگواهی قابله حجت ست در امر مذکور بنا بر انچه مذکور شد ودلیل ابحنیفه رح یکی اینست که اقرار حمل اقرار است بچیزیکه حمل مستلزم آنست ومفضی است بسوی آن وآن چیز ولادت ست ودوم اینست که شوهر مذکور هرگاه اقرار حمل کرد پس اقرار کرد باینکه زن مذکوره امین ست چه فرزند نزد او امانت است پس قول او مقبول خواهد شد در باب رد امانت **ف** مانند قول مودع **ص** **مسئله ۱۱** - اکثر مدت حمل دو سال ست بسبب قول عائشه رض که فرزند در شکم مادر زیاده از دو سال بقدر سایه مغزل در حال دوران آن نمی ماند واقل مدت حمل ششماه است زیرا چه در قرآن مجید مذکور است که مدت حمل وفصال سی ماه است وابن عباس رض گفته ست که مدت فصال دو سال ست پس باقیماند برای حمل ششماه **ف** باید دانست که فصال عبارت است از باز داشتن طفل از خوردن شیر بعد از گذشتن رضاع **ص** وشافعی رح گفته است که اکثر مدت حمل چهار سال است وآیت مذکوره مع قول ابن عباس حجت است برو وظاهر اینست که شافعی رح بنا بر دلیل سماعی گفته باشد چه عقل را در چنین امور راه نیست **مسئله ۱۲** - اگر شخصے نکاح کرد کنیزی را وبعد ازان طلاق داد آنرا وبعد ازان خرید آنرا پس اگر کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت کمتر از ششماه از روزیکه خریده است آنرا پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شخص مذکور

والا لم یلزمه لانه فی الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق علی الشراء وفی الوجه الثانی ولد المملوکة لانه یضاف الحادث الی اقرب وقته فلا بد من دعوة وهذا اذا کان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعیا اما اذا کان اثنتین یثبت النسب الی سنتین من وقت الطلاق لانها حرمت علیه حرمة غلیظة فلا یضاف العلوق الا الی ما قبله لانها لا تحل بالشراء ومن قال لامته ان کان فی بطنک ولد فهو منی فشهدت علی الولادة امرأة فهی ام ولده لان الحاجة الی تعیین الولد ویثبت ذلک بشهادة القابلة بالاجماع ومن قال لغلام هو ابنی ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فهی امرأته وهو ابنه یرثانه وفی النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یکون لها المیراث لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبهة وبملک الیمین فلم یکن قوله اقرارا بالنکاح وجه الاستحسان ان المسئلة فیما اذا کانت معروفة بالحریة وبکونها ام الغلام والنکاح الصحیح هو المتعین لذلک وضعا وعادة ولو لم یعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلا میراث لها لان ظهور الحریة باعتبار الدار حجة فی دفع الرق لا فی استحقاق المیراث

باب حضانة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بین الزوجین فالام احق بالولد لما روی ان امرأة قالت یا رسول الله ان ابنی هذا کان بطنی له وعاء وحجری له حوی

و اگر در مدت زیاده از ان بزاید پس نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود زیرا چه در صورت اول فرزند مذکور فرزند زن معتده است چه علوق درینصورت سابق است بر خریدن آن و در صورت دوم آنفرزند فرزند کنیز مملوکهٔ وی است چه حمل حادث ست پس نسبت نموده خواهد شد بسوی اقرب اوقات که بعد از خریدن ست و چون در صورت دوم فرزند مذکور فرزند کنیز مملوکه است پس برای ثبوت نسب آن دعوت ضرورست و اینکه مذکور شد وقتیست که یک طلاق داده باشد خواه بائن خواه رجعی یا خلع نموده باشد و اما وقتیکه دو طلاق دهد پس درینصورت نسب آنفرزند ثابت میشود اگر متولد شود تا بدو سال از وقت طلاق زیرا چه درینصورت زن مذکوره حرام است بحرمت غلیظه پس نسبت حمل آن نموده نخواهد شد مگر بسوی وقتیکه پیش از طلاق است چه کنیز مذکوره حلال نمیشود بسبب خریدن **مسئله ۱۳**- اگر شخصی گفت بکنیز خود که اگر در شکم تو فرزند باشد پس آنفرزند از منست و گواهی داد زنی بر ولادت آن پس کنیز مذکوره ام ولد آن شخص میگردد زیرا چه درینصورت حاجت ست بسوی تعیین آنفرزند ف باین طور که این فرزند را زائیده است کنیز مذکوره ص و آن ثابت شد بگواهی قابله باجماع **مسئله ۱۴**- اگر شخصی گفت صبی را که این پسر منست بعد ازان مرد و آمد مادرش و گفت که من زوجهٔ شخص مذکورم پس آن زن زن شخص مذکورست و آن صبی فرزند او و مادر و فرزند هر دو وارث او خواهند شد و در نوادر مذکورست که این از روی استحسان است و مقتضای قیاس انیست که زن مذکوره وارث او نشود زیرا چه نسب چنانچه ثابت میشود بسبب نکاح صحیح همچنین ثابت میشود بسبب نکاح فاسد و بسبب وطی بشبهه و بسبب ملک یمین پس قول آن شخص که این صبی پسر منست اقرار نیست بنکاح زن مذکوره و وجه استحسان اینست که مسئله دران صورت ست که زن مذکوره معروف و مشهور باشد بحریت و هم مشهور باشد باینکه او مادر آن صبی ست و نکاح صحیح متعین است از روی عادت و وضع و اگر معلوم نباشد که زن مذکوره حره است و وارثان بزن مذکوره میگویند که تو ام ولد هستی پس درینصورت زن مذکوره را میراث نمیرسد زیرا چه ظهور حریت باعتبار اینکه دار دار اسلام است حجت ست برای دفع رقیت نه برای استحقاق ارث والله اعلم بالصواب

باب در بیان حضانت ولد ف یعنی تربیت فرزند صغیر ص **مسئله ۱**- اگر فرقت واقع شود میان زن و شوی که فرزند صغیر در کنار آنهاست پس مادرش احق است باینکه آنفرزند را نزد خود نگاه دارد ف و خدمت در پرورش او نماید ص بجهت آنکه مرویست که زنی بحضور پیغمبر علیه السلام عرض کرد و گفت یا رسول خدا این پسر منست و شکم من وعای او بود و کنار من هم او را مکان سکونت است

وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه منی فقال عليه السلام انت احق به ما لم تتزوجي ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها انظر واليه اشار الصديق رض ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابة حاضرون متوافرون والنفقة على الاب على ما نذكر ولا تجبر الام عليه لانها عست تعجز عن الحضانة فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الاب اولى من الاخوات لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للولاد فان لم تكن له جدة فالاخوات اولى من العمات والخالات لانهن بنات الابوين ولهذا اقدمن فی الميراث وفی رواية الخالة اولى من الاخت لاب لقوله عليه السلام الخالة والدة وقيل فی قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولى من العمات ترجيحا لقرابة الام وينزلن كما نزلنا الاخوات معناه ترجيح ذات قرابتين ثم قرابة الام ثم العمات ينزلن كذلك

وپستان من مراو را سقا است ف یعنی چیزیست که از ان شیر می نوشد ص و میخواهد پدر او که او را از من بگیرد ف و خود نگاه دارد ص پس رسول خدا علیه السلام بآن زن فرمود که تو احق هستی باین فرزند ف به نسبت پدرش ص مادامیکه تو نکاح نکنی با شخص اجنبی و بجهت آنکه مادر شفیق ترست و قادر ترست بر حضانت پس سپردن صغیر بمادر نافع است در حق صغیر بآن اشاره کرده است صدیق رض وقتیکه گفت که آب دهن او یعنی آب دهن مادر بهتر ست برای این طفل از شهد یکه نزد تست یا عمر و صدیق رض این را در ان وقت گفته بود که فرقت واقع شده بود میان عمر رض و میان زوجه او ف که مادر عاصم است و عاصم در کنار او بود و منجو است عمر رض که عاصم را از وی بگیرد ص و در ینوقت اکثر صحابه رض حاضر بودند ف و در مجلس از انها انکار آن نکرد ص واما نفقه آن صغیر واجب بر پدر وی بنابر آنچه که ذکر آن خواهد آمد و نباید دانست که مادر اگر ابا کند از حضانت فرزند صغیر پس جبر کرده نمی شود بر او با آنکه حضانت آن نماید زیرا چه او شاید که از حضانت آن عاجز باشد ف و نتواند که حضانت آن نماید ص مسئله ۲- بدانکه اگر مادر صغیر زنده نباشد پس درینصورت مادر مادر اولی ست از مادر پدر زیرا چه ولایت حضانت استفاده حاصل ست از جانب مادر و اگر مادر مادر نباشد پس درین هنگام مادر پدر اولی ست از خواهر و غیره بجهت آنکه مادر پدر از جمله مادران ست لهذا مادر پدر میگیرد سدس را از ترکهٔ فرزند پسر خود ف که نصیب مادر ست ص و بجهت آنکه مادر پدر شفیق ترست در حق اولاد خود و اگر جده نباشد پس درین هنگام خواهر اولی ست از عمه و خاله زیرا چه آنها دختران مادر و پدر آن صغیر اند ف یا دختران مادر یا پدر وے اند ص لهذا آنها مقدم اند در میراث از عمه و خاله و در یک روایت چنین آمده است که خاله اولی است از خواهر علاتی زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که خاله مادر ست ف یعنی بمنزله مادر ص و منقول ست که در قول خدا تعالی برداشت یوسف ع هم پدر و مادر خود را بر تخت خود مراد از مادر خاله است و بدانکه خواهر عینی مقدم است بر خواهر اخیافی و علاتی و خواهر اخیافی مقدم ست بر خواهر علاتی زیرا چه حق حضانت آنها را از جانب مادر ثابت ست و بعد ازان بدانکه خاله مقدم است از عمه بنابر آنکه قرابت جانب مادر ترجیح دارد و بدانکه ترتیب میان خاله ها مانند ترتیب ست میان خواهران یعنی صاحب دو قرابت ترجیح دارد بر صاحب یک قرابت باین طور که خاله که خواهر عینی مادر ست ترجیح دارد بر خاله که خواهر اخیافی یا علاتی مادر ست و همچنین خالهٔ اخیافی ترجیح دارد بر خالهٔ علاتی و همچنین ترتیب ست میان عمه ها

قال ولا نظر لمن تزوجت من غيره لا يسقط حقها لما روينا ولأن زوج الام اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فلا نظر الا الجدة اذا كان زوجها الجد لانه قام مقام ابيه فينظر له وكذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة ومن سقط حقها بالتزوج يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولىهم اقربهم تعصيبا لان الولاية للاقرب وقد عرف الترتيب في موضعه غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة والام والجدة احق بالغلام حتى يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغني فيأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمعنى واحد لان تمام الاستغناء بالقدرة على الاستنجاء ووجهه انه اذا استغنى يحتاج الى التأدب والتخلق بآداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التأديب والتثقيف والخصاف رح قدر الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة آداب النساء والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد رح انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة

وبدانکه هرکدام ازینها که حضانت حق اوست وقتیکه نکاح نماید باکسی اجنبی باطل میشود حق او در حضانت بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد وبجهت آنکه شوهر مادر وقتیکه اجنبی باشد خواهد داد آن صغیر را چیزی قلیل وبنظر غضب نگاه خواهد کرد پس درین هنگام در بودن صغیر نزد مادر مثلاً اصلاح ونفع او نیست مگر در صورتیکه نکاح کرده باشد مادر وی عم او را که برادر پدر وی ست یا صغیر نزد مادر مادر باشد که نکاح کرده است آن جد آن صغیر زیرا چه عم وجد قائم مقام پدر است پس شفقت خواهد کرد در حق وی وهمچنین حکم ست در هر صورتیکه شوهر زن مذکوره ذو رحم محرم صغیره مذکوره باشد چه او شفیق ست در حق آن صغیر بسبب قرابت قریبه مسئله ۳- هر زنیکه باطل شود حق حضانت او بسبب نکاح کردن او با کسی اجنبی باز عود میکند حق او وقتیکه زائل شود زوجیت میانه او ومیان شوهر مذکور زیرا چه مانع استحقاق حضانت در حق او درین هنگام زائل میشود مسئله ۴- اگر نباشند زنیکه حضانت صغیر حق اوست وخصومت نمایند دران مردان پس درینصورت کسیکه اقرب عصبات اوست اولی ست بحضانت صغیر زیرا چه ولایت مر قریب راست وترتیب عصبات مقرر ومعلوم ست در موضع آن ولیکن باید دانست که صغیره سپرد کرده نمیشود برای حضانت بعصبه که غیر محرم ست چون مولای عتاقه وپسر عم چه در سپردن آن بدست اینها خوف فتنه ست مسئله ۵ مادر وجده احق ست بحضانت صغیر تا آنزمان که بخورد وبنوشد وجامه بپوشد واستنجا نماید از دست خود بدون اعانت غیر ودر جامع صغیر ست حتی که مستغنی شود وبخورد وبنوشد وبپوشد واستنجا نماید از دست خود وبعد ازان بگیرد آنرا پدر یا هرکه ولی او باشد از عصبات زیرا چه هرگاه مستغنی میشود محتاج میشود بسوی تادیب وتعلیم وبسوی موصوف شدن بآداب مردان وباخلاق آنها وپدر وغیره از عصبات قادر ترست بر تادیب وتعلیم اخلاق نیک وبدانکه خصاف رح گفته ست که صغیر مستغنی میشود از حضانت وقتیکه بسن هفت سال برسد چه غالب واکثر الوقوع همین ست که صغیر هرگاه بسن هفت سال شود مستغنی میشود از حضانت وبدانکه مادر وجده احق ست بحضانت صغیره تا آنزمان که حیض آید آنرا یعنی بالغه شود حص وبعد ازان پدر میگیرد آنرا زیرا چه صغیره وبعد از استغنا او از اعانت غیر محتاج ست بسوی شناختن آداب زنان وزنان قادر ترند بر تعلیم آداب زنان پس صغیره خواهد ماند نزد مادر وجده تا آنزمان که بالغه شود حص وبعد ازان پدر بگیرد آنرا نزد خود زیرا چه صغیره وبعد از بلوغ محتاج ست بسوی محافظت وپدر درین امر قوی ترست ودانا تر واز محمد رح مرویست که صغیره سپرد کرده میشود بدست پدر وقتیکه برسد بحدیکه مرغوب ومشتهاة مرد شود ٥٠٦

لتحقق الحاجة الى الصيانة ومن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حداً تشتهى وفى الجامع الصغير حتى تستغنى لانها لا تقدر على استخدامها ولهذا لا تؤاجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه شرعا **قال** والامة اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرة فى حق الولد لانهما حرتان اوان ثبوت الحق وليس لهما قبل العتق حق فى الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى والذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان او يخاف ان يألف الكفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده ولا خيار للغلام والجارية وقال الشافعى رحمه الله لهما الخيار لان النبى عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة لتخليته بينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رض لم يخيروا واما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختياره

چه درینوقت احتیاج ست بسوی محافظت و بدانکه هرگاه که سوای مادر و جده است ف چون خاله مثلاً ص پس او احق ست بحضانت صغیره تا آنزمان که برسد صغیره بسنیکه مشتهاة و مرغوب شود و در جامع صغیر مذکورست که خاله وغیره احق اند بحضانت صغیره تا آنزمان که مستغنی شود صغیره از اعانت غیر ف و زیاده از ان حق آنها نیست ص زیراچه آنها را جائز نیست استخدام آن امذا آنها را نمیرسد که باجاره دهند صغیره را برای خدمت و هرگاه آنها قادر نیستند بر استخدام آن پس انچه مقصودست ف یعنی تعلیم آداب ص حاصل نمیشود بخلاف مادر و جده چه آنها قادر اند بر استخدام آن شرعاً ف یعنی جائز است مادر و جدات را استخدام از صغیره ص **مسئله ۵** اگر کسے تزویج نماید کنیز خود را با شخصے و کنیز مذکوره فرزندی بزاید از شوهر خود یا کنیزی ام ولد باشد و بعد ازان آزاد کند آنرا خواجه اش پس کنیز مذکوره و ام ولد مذکوره در حق فرزند مذکور مانند حره است چه آنها حره اند در وقتیکه ثابت شد آنها را حق حضانت و نیست آنها را حق در فرزند مذکور پیش از آزادی چه درینوقت آنها عاجز اند از حضانت بسبب اشتغال آنها بخدمت خواجه خود **مسئله ۶** ذمیه احق ست بحضانت فرزند خود که مسلمان ست ف بنابر اسلام پدر ص و لیکن احق ست تا آنزمان که فرزند مذکور دریافت دین نکند یا خوف این نباشد که الفت بگیرد بکفر و هرگاه دریافت دین کند یا خوف مذکور متحقق شود پس درین هنگام گرفته میشود از و فرزند زیراچه بیشتر ازان نفع آنفرزند درین ست ف که مادرش حضانت او نماید ص و بعد ازان خوف ضررست در حق او ف لهذا گرفته میشود از مادر مذکوره ص **مسئله ۷** صغیر و صغیره بعد از گذشتن ایام حضانت در اختیار نمودن یکی از مادر و پدر مختار نیستند ف یعنی نمیرسد آنها را که از مادر و پدر هر کرا اختیار نمایند نزد او باشند بلکه نزد پدر خواهند ماند ص و شافعی رح گفته است که آنها مختار اند ف نزد هر که بخواهند بمانند ص زیراچه رسول خدا صلعم آنها را اختیار داده است و دلیل علمای ما درین ست که صغیر و صغیره بسبب قصور عقل خود اختیار خواهند نمود کسی را که میگذارد آنها را برای لعب و بازی و مزاحم او نمیشود ازان پس اگر آنها را اختیار داده شود شفقت در حق آنها متحقق نمیشود ف و در دادن خیار مر آنها را نفع آنها نیست ص و بنقل صحیح ثابت ست که صحابه رض خیار نداده اند مر صغیر را ف در اختیار نمودن پدر یا مادر ص و حدیثی که دلیل شافعی رح ست پس جواب آن اینست که پیغمبر صلعم خیار داده بود صغیر را معهذا دعا کرده بود در حق آن صغیر که یا الله هدایت کن این صغیر را پس آن صغیر ببرکت دعای پیغمبر صلعم اختیار کرد

الا نظر بدعائه علیه السلام او یحمل علی ما اذا کان بالغا **فصل** واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تأهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي به ذميا وان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه اشار فى الكتاب الى انه ليس لها ذلك وهذه رواية كتاب الطلاق وذكر فى الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد فى مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم فى مكانه ومن جملته حق امساك الاولاد وجه الاول ان التزوج فى دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح والحاصل انه لا بد من الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا كله اذا كان بين المصرين تفاوت اما اذا تقاربا بحيث يمكن للوالد ان يطالع ولده ويبيت فى بيته فلا بأس به وكذا الجواب فى القريتين ولو انتقلت من قرية المصر الى المصر لا بأس به لان فيه نظر الصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب وفى عكسه ضرر بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك

کسی را که انفع است در حق او **ف** اعنی مادر **ص** با حدیث مذکور محمول است بر اینکه آن فرزند بالغ بود والله اعلم +

فصل مسئله ۱۔ اگر اراده کند زن مطلقه که مع فرزند خود بیرون شود از شهر پس این نمیرسد او را چه درین ضرر پدر است ولیکن اگر بیرون شود مع فرزند و برود بوطن خود که عقد نکاح در انجا منعقد شده است پس درینصورت جائز است وی را بیرون شدن مع فرزند زیرا چه پدر نیز التزام سکونت نموده است در انجا بنا بر عرف و شرع چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نکاح کند در شهری پس او از اهل آن شهر است ولهذا اگر بیاید حربی **ف** اعنی زن حربیه **ص** در دار اسلام و نکاح کند ذمی را پس آن ذمیه میگردد **ف** و باید دانست که مراد از لفظ حربی شخص حربی است یعنی حربیه و گرنه اگر حربی بیاید در دار اسلام و نکاح کند ذمیه را ذمی نمیگردد چه اگر او خواهد طلاق دهد ذمیه را و برود بدار حرب کذا فی العنایه **ص مسئله ۲**

اگر اراده کند زن مطلقه که بیرون شود مع فرزند خود بسوی شهری که غیر وطن وی است ولیکن عقد نکاح دران شهر شده است پس این نمیرسد زن مذکوره را و باین اشاره کرده است قدوری رحمه در مختصر خود و این موافق روایت کتاب الطلاق مبسوط است و در جامع صغیر مذکور است که میرسد این زن مذکوره را زیرا چه عقد نکاح هرگاه یافته شود در مکانی پس آن عقد موجب احکام نکاح است دران مکان چنانچه بیع موجب تسلیم مبیع در مکان بیع و نگاهداشتن اولاد از جمله احکام نکاح است **ف** پس نگاه خواهد داشت زن اولاد خود را در مکانیکه عقد نکاح شده است دران **ص** و وجه روایت مبسوط اینست که عقد نکاح بستن در دیار مسافرت التزام این نیست که سکونت نمایند دران بنا بر عرف و همین صحیح است و حاصل کلام اینست که برای خروج زن از شهری بشهر دیگر دو امر ضرور است یکی آنکه آن شهر وطن وی باشد و دوم آنکه عقد نکاح هم دران شهر شده باشد ولیکن این وقتیست که میان هر دو شهر تفاوت و بعد باشد و اما وقتیکه هر دو شهر باهم نزدیک باشند باینطور که پدر را ممکن باشد که برود نزد فرزند خود و به بیند او را و معهذا شب در جای خود گذراند پس درینصورت مضائقه نیست که زن مع فرزند دران شهر برود و آنجا باشد و حکم دو قریه نیز همین است و اگر انتقال کند زن از قریه شهری بآن شهر پس دران مضائقه نیست چه دران ضرر پدر نیست و نفع صغیر است بسبب آنکه او موصوف خواهد شد باخلاق اهل شهر و در عکس آن ضرر صغیر است بسبب آنکه او موصوف خواهد شد باخلاق اهل قریه لهذا نمیرسد زن را که فرزند را از شهر به قریه برد والله اعلم بالصواب

باب النفقة

قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الى منزله فعليه نفقتها وكسوتها وسكناها والاصل في ذلك قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل في الصدقات وهذه الدلائل لا فصل فيها فتستوي فيها المسلمة والكافرة وتعتبر في ذلك حالهما جميعا قال العبد الضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى وتفسيره انهما اذا كانا موسرين تجب نفقة اليسار وان كانا معسرين فنفقة الاعسار وان كانت معسرة والزوج موسر فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وجه الاول قوله عليه السلام لهند امرأة ابي سفيان خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف اعتبر حالها وهو الفقه فان النفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لا تفتقر الى كفاية الموسرات فلا معنى للزيادة واما النص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمته ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير كما ذهب اليه الشافعي انه على الموسر مدان وعلى المعسر مد وعلى المتوسط مد ونصف مد لان ما وجب كفاية لا يتقدر شرعا في نفسه وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة لانه منع بحق

باب در بیان نفقه ف وآن در شرع عبارتست از چیزیکه موقوف باشد بران بقای شی چون ماکول و ملبوس و مسکن و اکثر بر این اند که نفقه عبارتست از طعام فقط ص **مسئله ۱** زن وقتیکه تسلیم کند خود را در منزل شوهر پس واجب میشود بر ان شوهر طعام و لباس و سکنی برای او خواه آن زن مسلمه باشد یا کافره بجهت آنکه در قرآن و حدیث چنین آمده است و بجهت آنکه نفقه عوض حبس است لهذا هر که در حبس غیر باشد بسبب حق آن غیر پس نفقه او بر آن غیر واجب میشود چنانچه قاضی و عامل صدقات ف محبوس اند برای مصالح مسلمانان لهذا واجب است نفقه آنها در مال مسلمانان که مال بیت المال است و همچنین در نتیجه ص ف این هر دو دلیل که مذکور شد در ان هیچ فرق نیست میان مسلمه و کافره ف لهذا حکم هر دو برابر است ص **مسئله ۲** در وجوب نفقه زن حال زن و شوی هر دو معتبر است قال مصنف این مختار خصاف رح است و بر این فتوی است و تفسیر آن اینست که اگر زن و شوی هر دو موسر باشند پس واجب میشود بر شوی نفقه یسار و اگر زن و شوی هر دو مفلس باشند پس واجب میشود نفقه افلاس و اگر زن مفلس باشد و شوهرش موسر پس نفقه برای وی کمتر است از نفقه موسره و زیاده است از نفقه مفلسه و کرخی رح گفته است که در نفقه زن حال شوهر فقط معتبر است و همین قول شافعی رح است زیرا چه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است باید که نفقه دهد صاحب وسعت از وسعت خود و جه مختار خصاف رح حدیث پیغمبر صلعم است چه پیغمبر صلعم فرمود مر هنده را که زوجه ابی سفیان بود که بگیر از مال شوهر خود آنچه کفایت کند ترا و فرزند ترا بطریق معروف و ازین معلوم شد که حال زن نیز معتبر است و سر آن اینست که نفقه واجب است بطریق کفایت و فقیر محتاج نیست بنفقه موسرات پس زیادتی بنفقه او بمقدار موسره باشد معنی ندارد و معنی آیت مذکوره که تمسک شافعی است اینست که زن موسره باشد پس شوهرش نفقه دهد وی را بمقدار وسعت خود و باقی دین است بر ذمه او و معنی لفظ معروف که مذکور است در حدیث هنده نفقه متوسطه است و مراد از متوسط چیزیست که میان حال زن و شوی باشد در صورتیکه یکی از زن و شوی موسر باشد و دیگر مفلس و چون این را مفوض نمود پیغمبر صلعم باجتهاد هنده پس معلوم شد که مقدار آن در شرع معین نیست و شافعی رح قائل است بآنچه او گفته است که نفقه زن بر ذمه شوهر موسر دو مد است و بر ذمه متوسط یک و نیم مد و بر ذمه مفلس یک مد و این معقول نیست زیرا چه چیزیکه واجب میشود بطریق کفایت پس آن مقدر و معین نمیشود شرعا ف چه مقدار آن مختلف میشود باعتبار طبیعت مردمان و احوال آنها و باعتبار اوقات نیز ص **مسئله ۳** اگر ابا کند زن از تسلیم ذات خود بشوهر بسبب مهر یعنی خود را تسلیم نکند بشوهر تا که او مهرش نه دهد وی پس نفقه آن ثابت میشود بلکه واجب است بر شوهر که نفقه او بدهد ف اگر چه زن مذکوره در ینصورت در حبس شوهر خود نیست ص زیرا چه او ابا کرده است مگر برای حق خود

فكان فوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كالفائت وان نشزت فلا نفقة لها حتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس منها واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمكين في بيت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج يقدر على الوطي كرها وان كانت صغيرة لا يستمتع بها فلا نفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها والاحتباس الموجب ما يكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح ولم يوجد بخلاف المريضة على ما نبين وقال الشافعي رح لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كما في المملوكة بملك اليمين ولنا ان المهر عوض عن الملك ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد فلها المهر دون النفقة وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطي وهي كبيرة فلها النفقة من ماله لان التسليم تحقق منها وانما العجز من قبله فصار كالمجبوب والعنين واذا حبست المرأة في دين فلا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن منها بان كانت عاجزة فليس منه وكذا اذا غصبها رجل كرها فذهب بها وعن ابي يوسف رح ان لها النفقة والفتوى على الاول لان فوت الاحتباس ليس منه ليجعل باقيا تقديرا وكذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف رح ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولكن تجب عليه نفقة الحضر دون السفر لانها هي المستحقة عليه ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقيامه عليها وتجب نفقة الحضر دون السفر

پس بسبب انتفای حبس درین صورت از جانب شوهر ست لهذا حبس شمرده میشود که حبس گویا فوت نشده است **مسئله ۴** - اگر زن نشوز نماید ف یعنی بیرون رود از خانه شوهر بغیر اذن او ص پس نیست نفقه برای او تا آنزمان که عود نماید بخانه شوهر زیرا چه انتفای حبس درینصورت از جانب زن مذکوره است وهرگاه عود کند بخانه شوهر پس محبوس میشود در خانه شوهر لهذا درین هنگام واجب میشود نفقه برای او بخلاف آنکه اگر باشد زن در خانه شوهر ولیکن تمکین وطی نکند برای شوهر خود درینصورت مراورا نفقه است زیرا چه او محبوس است در خانه شوهر واو میتواند که بزور وطی کند زن مذکوره را **مسئله ۵** اگر زوجه کسی صغیره باشد بایں حالت که قابل وطی کردن نیست پس نفقه او واجب نیست بر شوهر زیرا چه بسبب امتناع وطی درینصورت یافته نشود در زن مذکوره زیرا چه حبسی که بسبب آن نفقه واجب میشود آن حبس است که وسیله وطی باشد که مقصود ست از نکاح وآن یافته نمیشود درین صورت بخلاف زن مریضه چه وی را نفقه است بنابرانچه مذکور خواهد شد و شافعی رح گفته است که نفقه صغیره مذکوره واجب است بر شوهرش زیرا چه نفقه عوض ملک نکاح ست نزد شافعی رح چنانچه نفقه کنیز مملوکه واجب است بعوض ملک یمین و علمای ما رح میگویند که مهر عوض ملک ف نکاح ص ست وجائز نیست که یکچیز را دو عوض باشد لهذا برای صغیره مذکوره مهر ست ونفقه نیست **مسئله ۶** - اگر شوهر صغیر باشد که قادر بر وطی نیست وزوجه اش زن کبیره پس برای زن مذکوره نفقه در مال شوهر مذکور ست زیرا چه تسلیم ذات یافته شد از جانب زن وعدم قدرت وطی از جانب شوهر مذکور ست مانند مجبوب وعنین **مسئله ۷** - اگر زنی محبوس گردد بسبب دین کسی نفقه آن زن واجب نیست بر شوهرش زیرا چه انتفای حبس درینصورت از جانب شوهر نیست خواه از جانب زن باشد باینطور که زن مماطله نموده باشد در ادای دین باوجود قدرت او بر ادای آن یا از جانب او هم نباشد باینطور که او مفلسه باشد و قادر نباشد بر ادای دین وهمچنین نفقه نیست زن را وقتیکه غصب نماید آنرا کسی ببرد آنرا بجبر واکراه واز ابی یوسف رح مرویست که این دو زن مذکوره را نفقه است وفتوی بر اول ست زیرا چه انتفای حبس از جانب شوهر نیست تا حبس او باقی شمرده شود در حق او وهمچنین نفقه نیست آن زن را وقتیکه بحج برود با محرم خود زیرا چه ف او حبس شوهر نیست ص انتفای حبس از جانب زن مذکوره است واز ابی یوسف رح مرویست که وی را نفقه است زیرا چه اورا ادا نمودن حج فرض عذر ست ولیکن واجب است که درینصورت نزد ابی یوسف رح نفقه حضر ست مر آن زن را نه نفقه سفر چه واجب ست بر شوهر نفقه حضر نه نفقه سفر واگر سفر کند با زن مذکوره شوهرش پس درینصورت نفقه زن مذکوره واجب میشود بر شوهرش باجماع زیرا چه زن مذکوره درینصورت در حبس شوهر مذکور ست چه او بادی ست ولیکن واجب است او را نفقه حضر ست نه نفقه سفر زیرا چه شوهر باعث نیست زن مذکوره را بر سفر بلکه

ولا تجب الكراء لما قلنا وان مرضت في منزل الزوج فلها النفقة والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستانس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع بعارض فاشبه الحيض وعن ابي يوسف رح انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم يصح قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب ما يشير اليه **قال** وتفرض على الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولهذا ذكر في بعض النسخ وتفرض على الزوج اذا كان موسرا نفقة خادمها ووجهه ان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لابد لها منه ولا تفرض لاكثر من نفقة خادم واحد وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح تفرض لخادمين لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداخل والى الآخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرين فلا ضرورة الى اثنين ولانه لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج الموسر يلزمه من نفقة الخادم ما يلزم المعسر من نفقة امرأته وهو ادنى الكفاية وقوله في الكتاب اذا كان موسرا اشارة الى انه لا تجب نفقة الخادم عند اعساره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وهو الاصح خلافا لما قاله محمد رح لان الواجب على المعسر ادنى الكفاية وهي قد تكتفي بخدمة نفسها ومن اعسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ويقال لها استديني عليه وقال الشافعي رح يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف

ص لهذا واجب نيست بر شوهرش كه كرايه مركب او دهد **مسئله ٨** - اگر مريض شود زن در خانه شوهر پس براى او نفقه است **ف** واين بنا بر استحسان است **ص** ومقتضاى قياس اينست كه نفقه نباشد براى او وقتيكه مريض باشد بمرضيكه مانع جماع است زيرا چه زن مذكوره درينحالت حبس شوهر نيست براى وطى ووجه استحسان اينست كه حبس او ثابت است زيرا چه شوهرش انس ميگيرد بزن مذكوره ومس ميكند آنرا وزن مذكوره محافظت خانه شوهر مينمايد ومانع جماع امر عارضى است مانند حيض وازابو يوسف رح مرويست كه زن وقتيكه تسليم نمايد ذات خود را وبعد از ان مريض گردد پس نفقه او واجب است بنا بر آنكه زن مذكوره تسليم ذات خود نموده است واگر اول مريض شود وبعد از ان تسليم ذات خود نمايد پس نفقه او واجب نيست زيرا چه اين تسليم صحيح نيست وبايد دانست كه فقها گفته اند كه اين تفصيل خوب است ودر كتاب هم اشاره بآن است **مسئله ٩** - **ف** چنانچه واجب است بر شوهر نفقه زن همچنين **ص** واجب است بر او نفقه خادمش وقتيكه شوهر موسر باشد زيرا چه واجب است بر شوهر انچه كفايت كند مر زن را ومقدار كفايت تمام نميشود مگر بنفقه خادمش چه زن را خادم ضرور در كار است وليكن واجب نيست مگر نفقه يك خادم واين نزد ابحنيفه ومحمد رح است وابو يوسف رح گفته است كه نفقه دو خادم واجب است زيرا چه احتياج يك خادم براى مصالح اندرون خانه است واحتياج خادم ديگر براى مصالح بيرون خانه است ودليل ابحنيفه ومحمد رح اينست كه يك خادم كفايت ميكند براى هر دو مصالح پس احتياج نيست بدو خادم ودوم اينست كه اگر شوهر خود متكفل خدمت زن شود كفايت ميكند **ف** واحتياج بخادم نميماند **ص** پس همچنين وقتيكه خادمى را قائم مقام خود نمايد **ف** احتياج بخادم ديگر نميماند **ص** وبايد دانست كه فقها گفته اند كه لازم است بر شوهر موسر بحبت خادم زن آنمقدار نفقه كه واجب است بر شوهر مفلس براى زن خود او وآن ادنى مقدار كفايت است ومرويست از ابحنيفه رح كه واجب نيست نفقه خادم بر شوهر مفلس وهمين اصح است زيرا چه واجب است بر مفلس ادنى مقدار كفايت بدرستيكه زن كفايت ميكند براى خدمت ذات خود ومحمد رح گفته است كه نفقه خادم بر شوهر مفلس نيز واجب است **مسئله ١٠** - اگر معسر گردد شوهر **ف** يعنى مفلس گردد **ص** باين درجه كه نفقه زن دادن نتواند پس تفريق نموده نميشود ميان آنها بلكه قاضى بگويد بزن وى كه استدانت نمايد بر شوهر براى نفقه خود **ف** باينطور كه چيزيرا خريد كند بطريق نسيه كه بهاى آن دين باشد بر ذمه شوهر **ص** شافعى رح گفته است كه تفريق نموده شود ميان آنها زيرا چه شوهر هرگاه از دادن نفقه عاجز باشد پس نميتواند كه نگاهدارد زن خود را بطريق معروف **ف** وحال آنكه در قرآن مجيد آمده است كه نگاهداريد زنان را بطريق معروف وطريق معروف اينست كه بدهد بزن انچه حق ويست از نفقه ووطى كند با وى وچون بطريق معروف نگاهداشتن نتوانست شوهر پس بايد كه طلاق دهد وهرگاه ابا كرد از طلاق

فینوب القاضی منابہ فی التفریق کما فی الجب والعنۃ بل اولی لان الحاجۃ الی النفقۃ اقوی ولنا ان حقہ یبطل وحقہا یتاخر والاول اقوی فی الضرر وھذا لان النفقۃ تصیر دینا بفرض القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال وھو تابع فی النکاح لا یلحق بما ھو المقصود وھو التناسل وفائدۃ الامر بالاستدانۃ مع الفرض ان یمکنہا احالۃ الغریم علی الزوج فاما اذا کانت الاستدانۃ بغیر امر القاضی کانت المطالبۃ علیہا دون الزوج واذا قضی القاضی لہا بنفقۃ الاعسار ثم ایسر فخاصمتہ تمم لہا نفقۃ الموسر لان النفقۃ تختلف بحسب الیسار والاعسار وما قضی بہ تقدیر لنفقۃ لم تجب فاذا تبدل حالہ لہا المطالبۃ بتمام حقہا واذا مضت مدۃ لم ینفق الزوج علیہا وطالبتہ بذلک فلا شیٔ لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقۃ او صالحت الزوج علی مقدار نفقتہا فیقضی لہا بنفقۃ ما مضی لان النفقۃ صلۃ ولیست بعوض

ص پس قاضی نائب او خواہد شد در تفریق زن از وے ف دریںصورت ص چنانچہ در صورتیکہ شوہر مجبوب یا عنین باشد بلکہ دریںصورت بطریق اولی قاضی قائم مقام او خواہد شد در تفریق زن زیراچہ احتیاج بسوی نفقہ شدید ست و علمای ما رحمہم اللہ میگویند کہ اگر تفریق نمودہ شود حق شوہر باطل میشود بالکلیہ و این ضرر شدید ست در حق شوہر و اگر گفتہ شود بزن او کہ استدانت نماید برای نفقہ پس دریں تاخیر حق وی ست و این ضرر ادنی ست پس تفریق نمودہ نخواہد شد بلکہ گفتہ خواہد شد بزن کہ استدانت نمودہ نفقہ خود نماید و سر آن ہمیست کہ نفقہ او دین میشود بر ذمہ شوہر بسبب مقرر نمودن قاضی مقدار آن پس او استیفای آن خواہد نمود در زمان آیندہ ف و قاضی دریںجا قائم مقام شوہر نمیشود در تفریق زن چنانچہ قائم مقام او میشود در صورتیکہ شوہر مجبوب یا عنین باشد ص زیراچہ مال تابع ست در نکاح و مقصود از نکاح توالد ست ف پس انچہ تابع ست برابر مقصود اصلی نیست لہذا قاضی قائم مقام شوہر میشود در تفریق زن در صورتیکہ شوہر مجبوب یا عنین باشد چہ دریںصورت مقصود اصلی فوت میشود بخلاف مسئلہ کہ کلام دران ہست ص و باید دانست کہ فائدہ امر نمودن قاضی بزن کہ استدانت نمودہ نفقہ خود نماید مع مقرر نمودن مقدار آن ہمیست کہ زن بسبب امر مذکور قادر میشود بر اینکہ حوالہ نماید دائن خود را بر شوہر خود اما وقتیکہ استدانت بغیر امر قاضی باشد پس دریںصورت دائن مطالبہ دین خود خواہد نمود از زن مذکورہ نہ از شوہرش مسئلہ ۱۱- اگر حکم کرد قاضی برای زن بنفقہ اعسار ف یعنی افلاس ص و بعد از ان موسر گشت شوہرش و زن مذکورہ خصومت نمود با شوہر خود برای نفقہ یسار از وے درخواست نفقہ یسار کرد پس حکم نمودہ خواہد شد برای او بنفقہ یسار زیراچہ نفقہ مختلف میشود بحسب یسار و اعسار و نفقہ کہ بآن حکم نمودہ بود قاضی حکم بنفقہ است کہ واجب نشدہ و ہرگاہ حال شوہر از اعسار بہ یسار متبدل شد پس میرسد زن را کہ مطالبہ کند برای تمام حق خود مسئلہ ۱۲- اگر مدتی گذشت کہ نفقہ نداد بزن شوہرش و بعد از ان نفقہ آن مدت را طلب کرد زن مذکورہ از شوہر پس ہیچ چیز از ان نمیرسد بزن مذکورہ مگر وقتیکہ مقرر نمودہ باشد قاضی برای آن نفقہ را یا زن مصالحہ نمودہ باشد با شوہر خود بر مقدار نفقہ آن پس دریںصورت حکم نمودہ میشود برای آن بنفقہ ایام گذشتہ زیراچہ وجوب نفقہ بطریق صلہ ہست بجہت آنکہ مراد از صلہ چیزیست کہ واجب شود بلا عوض و نفقہ چنین ست چہ آن عوض ملک بضع نیست

عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهور سقطت النفقة وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي رح تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض عنده فصار كسائر الديون وجوابه قد بيناه وان اسلفها نفقة السنة اي عجلها ثم مات لم يسترجع منها بشيء وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحتسب لها نفقة ما مضى وما بقي للزوج وهو قول الشافعي رح وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد شيء منها بالاجماع وعن محمد رح انها اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها بشيء لانه يسير فصار في حكم الحال واذا تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها ومعناه اذا تزوج باذن المولى لانه دين وجب في ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر وله ان يفديه

نزد علمای ما رح پس وجوب آن مستحکم نمیشود مگر بحکم قاضی چنانچه هبه موجب ملک نمی شود مگر بقبض که موکد ملک ست و صلح بمنزلهٔ حکم قاضی است چه شوهر بسبب صلح التزام آن نموده است و ولایت او بر ذات خود قوی تر ست به نسبت ولایت قاضی براو بخلاف مهر چه آن عوض بضع است **مسئله ۱۳**۔ اگر حکم نمود قاضی بر شوهر بنفقهٔ زنش و بعد ازان چند ماه گذشت و نفقه نرسید بزن مذکوره بعد ازان مرد شوهر مذکور پس ساقط میشود نفقهٔ زن مذکوره و همچنین ست حکم اگر زن مذکوره بمیرد زیراچه نفقه صله ست و حکم صله همین ست که ساقط میشود بسبب موت چنانچه هبه باطل میشود بموت یکی از واهب و موهوب له پیش از قبض موهوب و شافعی رح گفته ست که نفقهٔ زن دین ست بر ذمهٔ شوهر چه آن صله نیست بلکه عوض است نزد او ره پس ساقط نخواهد شد مانند دین های دیگر و جواب آن سابق مذکور شده است **مسئله ۱۴**۔ اگر داد شخصے بزن خود نفقهٔ یکسال بطریق پیشگی و بعد ازان مرد آن شخص پیش از گذشتن یکسال پس چیزی واپس گرفته نمیشود از زن مذکوره و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح ست و محمد رح گفته است که نفقهٔ ایام گذشته حساب نموده با وگذاشته خواهد شد و باقی برای وارثان شوهر مذکور ست ف پس اگر موجود باشد واپس گردانیده خواهد شد و اگر موجود نباشد قیمت آن گرفته خواهد شد ص و همین قول شافعی رح ست و همین اختلاف ست در کسوت و لباس زیراچه زن مذکوره باستعجال گرفته است عوض حبس را که او مستحق آن ست بر شوهر بسبب محبوس بودن او در نزد شوهر و این استحقاق باطل شد بسبب موت ف چه حبس باقی نماند ص پس باطل خواهد شد عوض آن بقدر بطلان استحقاق مانند رزق قاضی و عطای مقاتله و دلیل شیخین رح آنست که نفقهٔ مذکوره صله ست و در قبض صاحب حق درآمده است و صله واپس گرفته نمیشود بعد از موت چه حکم آن درین هنگام منتهی میشود چنانچه در هبه و لهذا اگر هلاک شود نفقهٔ مذکوره در دست زن مذکوره بغیر استهلاک چیزی از آن واپس گردانیده نمیشود باجماع ف و اگر عوض می بود واپس گردانیده میشد در صورت هلاک چنانچه واپس گردانیده میشود در صورت استهلاک ص و از محمد رح مرویست که اگر زن قبض کند نفقهٔ یکماه یا کمتر ازان پس واپس گردانیده نمیشود از وی هیچ چیز ازان چه اینقدر قلیل است پس آن بمنزلهٔ نفقهٔ حال است **مسئله ۱۵**۔ اگر نکاح کند عبدی حره را پس نفقهٔ آن دین ست بر عبد مذکور که بجهت آن فروخته میشود آن عبد و این وقتیست که باذن خواجه خود نکاح کرده باشد چه درینصورت نفقهٔ زن مذکوره دین میشود بر ذمهٔ عبد مذکور و وجوب آن ظاهر میشود در حق خواجهٔ او پس متعلق میشود دین بر ذمهٔ عبد مذکور مانند دین تجارت در گردن بندهٔ ماذون تجارت و لیکن میرسد خواجهٔ آن عبد را که فدیهٔ آن دهد و آن را نگاه دارد

لان حقها فی النفقة لا فی عین الرقبة ولو مات العبد سقطت وكذا اذا قتل فی الصحیح لانه صلة وان تزوج الحرامة فبواها مولیها معه منزلا فعلیه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم یبوءها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوية ان یخلی بینها وبینه فی منزله ولا یستخدمها ولو استخدمها بعد التبوية سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبوية غیر لازمة علی ما مر فی النكاح ولو خدمته الجارية احیانا من غیر ان یستخدمها لا یسقط النفقة لانه لم یستخدمها لیكون استردادا والمدبرة وام الولد فی هذا كالامة **فصل** وعلی الزوج ان یسكنها فی دار مفردة لیس فیها احد من اهله الا ان تختار ذلك لان السكنی من كفایتها فیجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالی مقرونا بالنفقة واذا وجب حقا لها لیس له ان یشرك غیرها فیه لانها تتضرر به فانها لا تامن علی متاعها ویمنعها عن المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانها رضیت بانتقاص حقها وان كان له ولد من غیرها فلیس له ان یسكنه معها لما بینا ولو اسكنها فی بیت من الدار مفرد وله غلق كفاها لان المقصود قد حصل وله ان یمنع والدیها وولدها من غیره واهلها من الدخول علیها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه

زیراچه حق زن مذکور نیست مگر در نفقه او نه در عین رقبه عبد مذکور واگر بمیرد عبد مذکور ساقط میشود نفقه زن مذکوره وهمچنین ساقط میشود وقتیکه کشته شود عبد مذکور بنا بر روایت صحیح زیراچه نفقه زن صله ست **مسئله ۱۶** - اگر نکاح کرد شخصے کنیزی را وخواجه آن کنیز تبویه نمود کنیز مذکوره را با شوهر مذکور پس نفقه آن کنیز واجب میشود بر شوهر مذکور زیراچه کنیز مذکوره درینصورت محبوس است نزد شوهر واگر تبویه نماید آنرا با شوهرش پس نفقه واجب نیست برای آن کنیز بر شوهرش چه حبس متحقق نیست درینصورت وتبویه در انست که تبویه عبارت ست ازاینکه خواجه تخلیه نماید میان کنیز مذکوره ومیان شوهرش در منزل شوهر واستخدام ننماید از کنیز مذکوره پس اگر استخدام نماید بعد از تبویه ساقط میشود نفقه کنیز مذکوره زیراچه بسبب استخدام فوت میشود حبس که موجب نفقه است وخواجه را جایز ست که بعد از تبویه استخدام نماید چه تبویه بر دلازم نیست چنانچه مقرر است در موضع آن وکنیز مذکوره اگر از خود خدمت خواجه نماید احیانا بے آنکه خواجه استخدام نماید از وی پس درینصورت

نفقه او ساقط نمیشود بدانکه مدبره وام ولد در حکم مذکور مانند کنیز محض ست والله اعلم بالصواب

فصل مسئله ۱ - واجب ست بر شوهر که جای سکونت دهد زوجه خود را در خانه علیحده که برای او مخصوص باشد که دران کسے از اهل شوهر نباشد مگر برضا وخواهش آن زن زیراچه اسکنے **ف** یعنی مکان سکونت **ص** درکار ست پس سکنی واجب خواهد شد مانند نفقه وحق تعالی واجب گردانیده است سکنے را برای زن چنانچه واجب گردانیده است برای وی نفقه وهرگاه واجب شد سکنے برائے حق زن پس نمیرسد شوهر را که شریک وگرداند کسے را در سکنی چه درین ضرر اوست زیراچه درینصورت او خائف خواهد ماند بر متاع واشیای خود واین معنے مانع ست ورا از معاشرت نمودن با شوهر واز استمتاع ولیکن اگر او خواهش آن نماید پس درین هنگام جایز ست شوهر را که کسی را شریک وگرداند در سکنے چه او خود راضی گشت بنقصان حق خود واگر شوهر را فرزندی باشد از زن دیگر پس نمیرسد شوهر را که او را شریک آن زن نماید در سکنی بنا بر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۲** - اگر شوهر جای سکونت دهد زن را در سرای خود وقفل وکلید آن باو سپاره کفایت میکند زیراچه مقصود حاصل میشود **مسئله ۳** - میرسد شوهر را که منع کند مادر و پدر زن خود را از اینکه داخل شوند آنها نزد او وهمچنین میرسد که منع کند **ف** خویشان او را **ص** و فرزند او را که از شوهر دیگر ست از در آمدن نزد او زیراچه منزلیکه دران سکونت میکند زن مملوک شوهر ست پس سزاوار که منع نماید غیر را از در آمدن در مکان مملوک خود

ولا یمنعهم من النظر الیها وکلامها ای وقت اختار والما فیه من قطیعة الرحم ولیس له فی ذلک ضرر وقیل لا یمنع من الدخول والکلام وانما یمنعهم من القرار لان الفتنة فی اللباث وتطویل الکلام وقیل لا یمنعها من الخروج الی الوالدین ولا یمنعهما من الدخول علیها فی کل جمعة وفی غیرهما من المحارم التقدیر بسنة وهو الصحیح واذا غاب الرجل وله مال فی ید رجل یعترف به وبالزوجیة فرض القاضی فی ذلک المال نفقة زوجة الغائب وولده الصغار ووالدیه وکذا اذا علم القاضی ذلک ولم یعترف به لانه لما اقر بالزوجیة والودیعة فقد اقران حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غیر رضاه واقرار صاحب الید مقبول فی حق نفسه لا سیما ههنا فانه لو انکر احد الامرین لا تقبل بینة المرأة فیه لان المودع لیس بخصم فی اثبات الزوجیة علیه ولا المرأة خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقه تعدی الی الغائب وکذا اذا کان المال فی یده مضاربة وکذا الجواب فی الدین وهذا کله اذا کان المال من جنس حقها

و نمیرسد شوهر را که منع نماید آنها را از دیدن او و از سخن گفتن با او هر وقت که آنها خواهند چه اگر منع کند از دیدن و سخن گفتن قطع رحم لازم می آید و در دیدن و سخن گفتن ضرر شوهر نیست و بعضی گفته اند که نمیرسد شوهر را که منع کند آنها را از در آمدن نزد او نیز چنانچه نمیرسد شوهر را که منع کند آنها را از تکلم با وے ولیکن میرسد شوهر را که منع کند آنها را از اینکه بمانند آنها نزد او زیراچه فتنه است در ماندن آنها و در تطویل کلام و بعضی گفته اند که نمیرسد شوهر را که منع کند زن خود را از رفتن نزد مادر و پدر و همچنین نمیرسد شوهر را که منع کند مادر و پدر زن خود را از در آمدن نزد او در هر جمعه و نیز نمیرسد او را که منع کند سوای مادر و پدر را که خویشان زن اند در هر سال یکبار و همین صحیح است مسئله اگر غائب شد شوهر زنیکه مال آن شوهر است در دست شخصے که او معترف و مقرست بمال مذکور و هم معترف ست باینکه آن زن زوجهٔ آن غائب ست پس مقرر و مفروض کند قاضی دران مال نفقهٔ زن مذکوره و همچنین مقرر کند دران مال نفقهٔ اولاد آن غائب که صغیر اند و نفقهٔ مادر و پدر او و همچنین است حکم اگر قاضی مطلع باشد بران هر دو امر و شخص مذکور معترف نباشد بهر دو امر یا بیکے ازان و دلیل مسئله اینست که هرگاه اقرار کرد شخص مذکور بزوجیت و هم بمال ودیعت پس این اقرار اقرار وی است باینکه زن مذکوره را میرسد که بگیرد حق خود را از مال مذکور بی رضای شوهر زیراچه میرسد زن مذکوره را که بگیرد حق خود را از مال شوهر بغیر رضای او ف سوال اگر حکم کند قاضی بنفقهٔ زن مذکوره در مال شوهر غائب بنابر اقرار شخص مذکور لازم می آید حکم قاضی بر غائب و آن جائز نیست جواب حکم قاضی بر غائب درینجا ضمنی ست زیراچه شخص مذکور ذو الید است ص و اقرار ذو الید مقبول است در حق او خصوصا درینجا زیراچه شخص مذکور اگر انکار زوجیت یا انکار مال شوهر می نمود ف زن مذکوره تعرض او کردن نمیتوانست بجهت آنکه ص زن مذکوره اگر دعوی نماید برا دو بینه آرد پس این بینه مقبول نیست در حق او چه او مودع ست و خصم نیست در اثبات زوجیت برا و و زن مذکوره خصم او نیست در اثبات مال شوهر ف چه زن مذکوره وکیل او نیست ص پس چون اقرار شخص مذکور در حق او ثابت و معتبر شد ف و بنابران حکم کرد برا و قاضی به نفقهٔ زن ص پس این حکم سرایت خواهد کرد بسوی غائب مذکور ف التزاما و ضمنا و این حکم قاضی صحیح است بر غائب ص و اگر مال غائب مذکور در دست آن شخص بطریق مضاربت باشد یا دین باشد بر ذمه او پس حکم درین صورتها نیز چنان ست که مذکور شد ف در صورت ودیعت ص و اینهمه که مذکور شد وقتیست که مال مذکور از جنس حق آن زن باشد

دراهم او دنانیر او طعاما او کسوة من جنس حقها اما اذا کان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فیه لانه یحتاج الی البیع ولا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفة رہ فلانه لا یباع علی الحاضر وکذا علی الغائب واما عندهما فلانه ان کان یقضی علی الحاضر لانه یعرف امتناعه لا یقضی علی الغائب لانه لا یعرف امتناعه **قال** ویأخذ منها کفیلا نظرا للغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقضت عدتها فرق بین هذا وبین المیراث اذا قسم بین ورثة حضور بالبینة ولم یقولوا لا نعلم له وارثا آخر حیث لا یؤخذ منهم الکفیل عند ابی حنیفة رہ لان هناك المکفول له مجهول وههنا معلوم وهو الزوج ویحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظرا للغائب **قال** ولا یقضی بنفقة فی مال غائب الا لهؤلاء ووجه الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضی ولهذا کان لهم ان یأخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانة لهم اما غیرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فیه والقضاء علی الغائب لا یجوز ولو لم یعلم القاضی بذلك ولم یکن مقرا به فاقامت البینة علی الزوجیة او لم یخلف مالا فاقامت البینة لیفرض القاضی نفقتها علی الغائب ویأمرها بالاستدانة لا یقضی القاضی بذلك لان فی ذلك قضاء علی الغائب وقال زفر رہ

چون درهم و دینار و گندم و پارچه که از جنس حق اوست داما وقتیکه آن مال از جنس حق آن زن نباشد پس نفقه او دران مال مقرر کرده نمیشود زیراچه بفروختن آن حاجت است ف تا آنرا فروخته نفقه او داده شود ص و مال غائب فروخته نمیشود باجماع علمای ما اما نزد ابی حنیفه رح پس بجهت آنکه قاضی مال حاضر را نیز نمیفروشد ف بلکه حکم میکند براو که بفروشد مال خود را و نفقه زن دهد پس بغائب بطریق اولی ص نخواهد فروخت اما نزد صاحبین رح پس بجهت آنکه قاضی میفروشد مال حاضر را برای نفقه زن او بے رضای او بسبب آنکه معلوم می شود که او از فروختن مال برای نفقه زن ابا میکند و اما مال غائب را نمیفروشد زیراچه ابای او از فروختن مال خود برای نفقه زن معلوم نیست و باید دانست که در صورتیکه قاضی نفقه زن مقرر و مفروض نماید از مال شوهر غائب باید که از زن مذکوره کفیل بگیرد بانچه نفقه دهد یا و برای شفقت بر حال غائب مذکور زیراچه زن مذکوره شاید که استیفای نفقه خود نموده باشد یا مطلقه باشد که عدت او نیز گذشته باشد و نیز سوگند بگیرد از زن مذکوره بر اینکه شوهرش نفقه نداده است او را بخلاف آنکه اگر تقسیم میراث نماید میان وارثان حاضر بنا بر بینه و آنها نگویند که ما نمیدانیم وارث دیگر را چه درینصورت کفیل نمیگیرد از وارثان حاضر برای وارث غائب اگر پیدا شود نزد ابی حنیفه رح زیراچه درینصورت مکفول له مجهول است و در مسئله مذکوره مکفول له معلوم ست و آن شوهر زن مذکوره است و باید دانست که قاضی حکم نمیکند در مال غائب بنفقه کسے مگر بنفقه آنها که مذکور شد ف اعنی زوجه و اولاد صغار و مادر و پدر بخلاف محارم دیگر چون برادر و غیره ص چه قاضی حکم نمیکند بنفقه آنها در مال غائب زیراچه نفقه زوجه و اولاد صغار و مادر و پدر واجب ست پیش از حکم قاضی بر آن لهذا میرسد آنها را که بگیرند نفقه خود را از مال غائب پیش از حکم قاضی پس حکم قاضی بنفقه آنها در مال غائب اعانت است در حق آنها برای گرفتن حق بخلاف محارم دیگر چه نفقه آنها واجب نمیشود مگر بسبب حکم قاضی زیراچه در وجوب نفقه آنها اختلاف ست و حکم قاضی بر غایب روا نیست **مسئله** - اگر قاضی مطلع نباشد بر اینکه زن مذکوره زوجه فلان غائب ست و مودع و مضارب و مدیون او نیز اقرار آن نکنند و زن مذکوره بینه قائم کند بر اینکه او زوجه آن غائب ست یا شوهر او که غائب است هیچ مال نگذاشته باشد نزد کسے و زن مذکوره بینه قائم کند بر زوجیت خود تا مقرر کند قاضی نفقه او بر غائب مذکور و امر کند و برا باینکه استدانت نماید بر شوهر غائب برای نفقه خود پس درینصورتها قاضی حکم نمیکند زیراچه این قضا بر غائب است ف و آن روا نیست ص و زفر رح گفته است

يقضي فيه لأن فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فإنه لو حضر وصدقها فقد أخذت حقها وإن جحد يحلف فإن نكل فقد صدق وإن أقامت بينة فقد ثبت حقها وإن عجزت يضمن الكفيل والمرأة وعمل القضاة اليوم على هذا أنه يقضي بالنفقة على الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وفي هذه المسئلة أقاويل مرجوع عنها فلم نذكرها

فصل وإذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها رجعيا كان أو بائنا وقال الشافعي رح لا نفقة للمبتوتة إلا إذا كانت حاملا أما الرجعي فلأن النكاح بعده قائم لا سيما عندنا فإنه يحل له الوطي وأما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ولأنه لا ملك له وهي مرتبة على الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ما إذا كانت حاملا لأنا عرفناه بالنص وهو قوله تعالى وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن الآية ولنا أن النفقة جزاء احتباس على ما ذكرنا والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد إذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالإجماع وصار كما إذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس رده عمر رض فإنه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت حفظت أم نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده أيضا زيد بن ثابت رض وأسامة بن زيد وجابر وعائشة رض ولا نفقة

بايد كه قاضی بشنود بينه او را ف ولیکن حکم نکند بر وجهیت بلکه ص حکم کند بنفقه برای او زیراچه درین شفقت است در حق زن مذکوره و هیچ ضرر غائب مذکور نیست چه غایب مذکور اگر حاضر شود و تصدیق زن مذکوره نماید پس درین هنگام ظاهر خواهد شد که زن مذکوره حق خود گرفته است و اگر او انکار زوجیت نماید بعد از آمدن سوگند داده خواهد شد اگر بینه نباشد مر آن زن را پس اگر نکول نماید تصدیق او ثابت خواهد شد در حق زن مذکوره و اگر زن مذکوره اقامت بینه نماید حق او ثابت خواهد شد و اگر از اقامت بینه عاجز باشد و آن شخص سوگند خورد پس زن مذکوره یا کفیل او ضمان خواهد داد و عمل قاضیان درین زمانه برین ست که قاضی حکم میکند بنفقه زوجه بر شوهر غائب بسبب حاجت و آن مختلف فیه است و درین مسئله قولهای مرجوع عنها بسیار ست که درینجا ذکر کرده نشد والله اعلم۔

فصل مسئله ۱۔ هرگاه طلاق دهد کسے زوجه خود را پس برائے او نفقه و سکنی ست در ایام عدت خواه طلاق آن رجعی باشد خواه بائن و شافعی رح گفته ست مطلقه بائنه را نفقه نیست مگر وقتیکه حامله باشد اما در صورتیکه طلاق رجعی باشد پس دلیل آنست که بعد از طلاق رجعی نکاح باقیست خصوصا نزد علمای مالهذا نزد علمای ما شوهر را وطی او حلال ست و اما در صورت طلاق بائن پس دلیل شافعی رح یکے آنست که فاطمه بنت قیس گفته ست که سه طلاق داد مرا شوهر من و رسول خدا صلعم برای من مقرر نکرد سکنی و نه نفقه و دوم آنست که ملک نکاح دران باقی نیست و نفقه نزد او بنابر ملکیت مذکوره است و لهذا نفقه واجب نیست برای زنیکه شوهرش مرده باشد بنابر آنکه ملکیت نکاح بسبب موت زائل میگردد بخلاف آنکه اگر مطلقه بائنه حامله باشد چه در صورت وجوب نفقه او بنص معلوم ست زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید بنفقه آن امر کرده ست و دلیل علمای ما آنست که نفقه عوض حبس ست بنابر آنچه سابق مذکور شده ست و حبس آن هنوز باقیست بجهت چیزیکه مقصود است از نکاح یعنی ولد زیراچه عدت واجب ست برای صیانت ولد پس نفقه واجب خواهد شد مانند سکنی چه سکنی واجب ست باجماع پس چنان شد که زن مذکوره حامله باشد و حدیث فاطمه بنت قیس مقبول نیست چه رد کرده است آنرا عمر رض و گفته است که ما ترک نمیکنیم کتاب خدا را و نه سنت رسول خدا را بقول زنیکه نمیدانیم او را که راست میگوید یا دروغ یا یاد میدارد یا اجرا را فراموش کرده است و گفت عمر رض که شنیدم پیغمبر خدا را که میفرماید که مر مطلقه ثلاث را نفقه و سکنی ست مادامیکه در عدت ست و نیز رد کرده است حدیث فاطمه بنت قیس را زید بن ثابت و اسامه بن زید و جابر و عائشه رضی الله تعالی عنهم **مسئله ۲۔** نفقه واجب نیست

المتوفی عنها زوجها لان احتباسها لیس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا تری ان معنی التعرف عن براءة الرحم لیس بمراعی فیه حتی لا یشترط فیه الحیض فلا تجب نفقتها علیه ولان النفقة تجب شیئا فشیئا ولا ملک له بعد الموت فلا یمکن ایجابها فی ملک الورثة وکل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصیة مثل الردة وتقبیل ابن الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغیر حق فصارت کما اذا کانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسلیم فی حق المهر بالوطی بخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغیر معصیة کخیار العتق وخیار البلوغ والتفریق لعدم الکفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلک لا یسقط النفقة کما اذا حبست نفسها لاستیفاء المهر وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعیاذ بالله سقطت نفقتها وان مکنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مکنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلقات الثلث ولا عمل فیها للردة والتمکین الا ان المرتدة تحبس حتی تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممکنة لا تحبس فلهذا یقع الفرق

فصل ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشارکه فیها احد کما لا یشارکه فی نفقة الزوجة لقوله تعالی وعلی المولود له رزقهن والمولود له هو الاب وان کان الصغیر رضیعا فلیس علی امه ان ترضعه لما بینا ان الکفایة علی الاب واجرة الرضاع کالنفقة ولانها عساها لا تقدر علیه لعذر بها فلا معنی للجبر علیه وقیل فی تاویل قوله تعالی ولا تضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع کراهتها وهذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلک اذا کان یوجد من ترضعه اما اذا کان لا توجد من ترضعه

برای زنیکه شوهرش بمیرد بسبب آنکه حبس او بجهت حق شوهر نیست بلکه برای حق شرع است زیرا چه عدت در حق او عبادت ست لهذا معنی شناختن حال رحم در حق او مرعی نیست بنابران در عدت او حیض شرط نموده نشده است پس نفقه برای او واجب نیست بسبب آنکه نفقه واجب میشود ساعت بساعت **ف** یعنی نفقه هر روزه هر روز واجب میشود **ص** وملک شوهر در مال دباقی نیست بعد از موت او وممکن نیست که واجب گردانیده شود نفقه زن مذکوره در مال وارثان شوهرش **مسئله ۳** - در هر صورتیکه فرقت از جانب زن واقع شود بسبب [illegible] چون ارتداد او [illegible] دادن او پسر شوهر را پس نفقه نیست او را زیرا چه او حبس کرده است ذات خود را از شوهر بغیر حق مانند ناشزه بخلاف مهر بعد از وطی چه آن ساقط نمیشود زیرا چه تسلیم ذات او یافته شده ست در حق مهر بسبب وطی وبخلاف صورتیکه دران فرقت از جانب زن واقع شود بغیر معصیت چون خیار عتق وخیار بلوغ وتفریق بسبب عدم کفاءت چه دریصورت نفقه ست زن مذکوره را زیرا چه او بحق حبس کرده است ذات خود را وآن موجب سقوط نفقه نیست چنانچه اگر حبس کند ذات خود بجهت استیفای مهر **مسئله ۴** - اگر زن بعد از سه طلاق مرتده شود ساقط میشود نفقه او واگر بعد از سه طلاق تمکین نماید پسر شوهر را برای وطی پس نفقه او ساقط نمیشود زیرا چه فرقت واقع شده است دریصورت بسبب طلاق وارتداد وتمکین را دران دخل نیست ولیکن مرتده حبس نموده میشود تا آنزمان که توبه کند ونفقه نیست بر شوهر برای محبوسه وزن تمکین کننده بپسر شوهر حبس نموده نمیشود باین فرق ظاهر شد میان این ومیان مرتده والله اعلم

فصل مسئله ۱ - نفقه اولاد صغار بر پدر ست ودران کسی شریک پدر نیست چنانچه کسی شریک شوهر نیست در نفقه زوجه زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که نفقه زنانیکه شیر میدهند صغیر را بر مولود له ست ومولود له پدر است **ف** از این آیت معلوم میشود که نفقه اولاد صغار بر پدر ست زیرا چه وجوب نفقه آنها بر پدر صغیر بسبب شیر دادن آنها ست مر صغیر را پس وجوب نفقه صغیر بر او بطریق اولی خواهد شد **ص** واگر طفل شیر خواره باشد پس واجب نیست بر مادرش که شیر دهد آنرا بجهت آنکه نفقه او بر پدر وی ست واجرت شیر دهنده طفل بر پدر آن طفل ست مانند نفقه آن وبجهت آنکه شاید که مادر قادر نباشد بر خورانیدن شیر مر آن طفل را بسبب عذری پس جبر کردن برادر برای شیر دادن معنی ندارد وگفته شده است در تاویل قول او تعالی لا تضار والدة بولدها **ف** یعنی متضرر نمی شود هیچ مادر بسبب فرزند **ص** که لازم گردانیده نمیشود ارضاع ولد بر مادر با وجود کراهت او واین وقتیست که کسی شیر دهنده برای آن طفل پیدا شود واما وقتیکه پیدا نشود

تجبر الام علی الارضاع صیانۃ للصبی عن الضیاع **قال** ویستاجر الاب من ترضعہ عندھا اما استیجار الاب فلان الاجر علیہ وقولہ عندھا معناہ اذا ارادت ذلک لان الحجر لہا ولو استاجرھا وھی زوجتہ او معتدتہ لترضع ولدھا لم یجز لان الارضاع مستحق علیہا دیانۃ قال اللہ تعالی والوالدات یرضعن اولادھن الا انہا عذرت لاحتمال عجزھا فاذا اقدمت علیہ بالاجر ظہرت قدرتہا فکان الفعل واجبا علیہا فلا یجوز اخذ الاجر علیہ وھذا فی المعتدۃ عن طلاق رجعی روایۃ واحدۃ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتۃ فی روایۃ وفی روایۃ اخری جاز استیجارھا لان النکاح قد زال وجہ الاولی انہ باق فی حق بعض الاحکام ولو استاجرھا وھی منکوحتہ او معتدتہ لارضاع ابن لہ من غیرھا جاز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرھا یعنی لارضاع ولدھا جاز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت کالاجنبیۃ فان قال الاب لا استاجرھا وجاء بغیرھا فرضیت الام بمثل اجر الاجنبیۃ او رضیت بغیر اجر کانت ھی احق لانہا اشفق فکان نظر الصبی فی الدفع الیہا وان التمست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للضرر عنہ والیہ الاشارۃ بقولہ تعالی ولا تضار والدۃ بولدھا ولا مولود لہ بولدہ ای بالزامہ لہا اکثر من اجرۃ الاجنبیۃ ونفقۃ الصغیر واجبۃ علی ابیہ وان خالفہ فی دینہ کما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالفتہ فی دینہ اما الولد

پس درین ہنگام جبر کردہ میشود بر مادرش کہ شیر دہد آنرا تا آن طفل ضائع نشود **مسئلہ ۲**۔ پدر را باید کہ اجیر بگیرد زنی را تا او شیر دہد طفل شیرخوارہ او را زیراکہ اجرت شیر دہندۂ طفل مذکور بر پدر وی ست و باید کہ باشد آن شیر دہندہ نزد مادرش اگر او در خواست این نماید زیراکہ طفل در کنار مادر می ماند چہ حضانت حق وی ست و اگر اجیر گیرد پدر برای شیر دادن طفل خود مادرش را جائز نیست اگر مادرش زوجۂ پدر باشد یا مطلقۂ او کہ در عدت نشستہ ست زیراکہ شیر دادن طفل اگرچہ واجب نیست بر مادرش از روی قضای قاضی ولیکن واجب ست از روی دیانت چہ خدای تعالی در قرآن مجید گفتہ ست کہ باید مادران آنرا کہ شیر دہند اولاد خود را ولیکن آنہا معذور داشتہ میشوند بنابر احتمال عجز پس ہرگاہ اقدام نمودند بر شیر دادن آن بعوض اجرت ظاہر شد قدرت آنہا پس واجب خواہد شد بر آنہا کہ شیر دہند اطفال خود را لہذا جائز نیست آنہا را کہ اجرت آن بگیرند و این قضیت کہ مادر طفل شیرخوارہ زوجۂ پدر او باشد یا مطلقۂ رجعی باشد زیراکہ درین ہر دو صورت نکاح باقی ست و ہمین حکم ست در صورتیکہ زن مذکورہ مطلقۂ بائنہ باشد بنابر یک روایت و بنابر روایت دیگر جائز نیست اجیر گرفتن او را زیراکہ نکاح او باقی نیست و وجہ روایت اول آنست کہ نکاح او نیز در حق بعضی احکام باقی ست **ف** چون نفقہ و سکنے وغیرہ **ص** **مسئلہ ۳**۔ اگر اجیر بگیرد کسے برای شیر دادن طفل خود زوجۂ خود را یا معتدۂ خود را کہ مادر آن طفل نیست جائز ست زیراکہ بر زن مذکورہ شیر دادن آن طفل واجب نیست **مسئلہ ۴**۔ اگر اجیر کند کسی برای شیر دادن طفل خود مادرش را کہ عدت طلاق او گذشتہ باشد جائز ست زیراکہ بعد از گذشتن عدت نکاح اصلا باقی نماند و زن مذکورہ مانند اجنبیہ میگردد پس اگر پدر بگوید کہ اجیر نمیگیرم این مادر طفل را و بیارد زن اجنبیہ را برای شیر دادن طفل و اجرت او مقرر نماید و مادرش نیز راضی شود باجرت مذکورہ یا راضی شود باینکہ بغیر اجرت شیر خواہد داد طفل خود را پس درین صورت مادر احق ست بشیر دادن آن طفل زیراکہ او شفیق تر ست در حق فرزند خود پس شفقت در حق آن طفل ہمین ست کہ سپرد کردہ شود بمادر و اگر مادر راضی نشود باجرت مذکورہ بلکہ زیادہ طلبی نماید پس جبر کردہ نمیشود بر پدر کہ اجیر کند ہمان مادر طفل را بر مقدار زیادہ زیراکہ در آن ضرر پدر ست و بسوی آن اشارہ ست در قول او تعالی متضرر نمیشود ہیچ مادر و مولود لہ بسبب فرزند خود یعنی لازم گرفتہ نمیشود پدر را بدادن اجرت زیادہ از اجرت اجنبیہ برای مادر فرزند **مسئلہ ۴**۔ نفقۂ فرزند صغیر واجب ست بر پدر اگرچہ دین آن فرزند مخالف دین پدر باشد و ہمچنین واجب ست نفقۂ زن بر شوہرش اگرچہ دین او مخالف دین شوہر باشد اما اول

فلاطلاق ما تلونا وعلى المولود له رزقهن الآية ولانه جزءه فيكون في معنى نفسه واما الزوجة فلان السبب هو العقد الصحيح فانه بازاء الاحتباس الثابت به وقد صح العقد بين المسلم والكافرة وترتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة وفي جميع ما ذكرنا انما تجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصغير مال اما اذا كان فالاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا

فصل وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم سببوا لاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا يمتنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستامنين لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين ولا تجب على النصراني نفقة اخيه

پس بجهت آنکه لفظ مولود له که در آیت قرآن آمده است چنانچه سابق مذکور شد عام وشامل است پدر را اگرچه دین او مخالف دین فرزند او باشد و بجهت آنکه فرزند جزو پدر است پس فرزند در معنی عین پدر است واما نفقه زوجه پس بجهت آنکه سبب وجوب نفقه آن نکاح صحیح است چه نفقه عوض حبس است که ثابت است بسبب عقد صحیح ودرست است نکاح میان مسلمان ومیان زن کافره وحبس مترتب است بر آن نکاح پس واجب خواهد شد نفقه آن برا و باید دانست که آنچه مذکور شد که نفقه اولاد صغیر بر پدر است وقتیست که آن صغیر را مال نباشد واما وقتیکه وی را مال باشد پس در آنصورت نفقه او در مال وی است چه اصل آنست که نفقه انسان در مال او باشد صغیر باشد انسان یا کبیر والله اعلم

فصل مسئله ۱- واجب است بر انسان نفقه پدر ومادر وجد وجده وقتیکه آنها فقیر باشند اگرچه آنها مخالف او باشند در دین اما وجوب نفقه پدر ومادر پس بجهت آنکه آیت قرآن که درین باب است نازل شده است در حق پدر ومادر مسلمان که کافر بودند ونه نیکوست که فرزند بنعمای الهی زندگانی کند وپدر ومادر را بگذارد که بگرسنگی میرند اما وجوب نفقه جد وجده پس بجهت آنکه جد پدر است وجده مادر لهذا جد قایم مقام پدر میشود ف در حق تزویج وارث وقتیکه پدر نباشد وهمچنین جده قایم مقام مادر میشود وقتیکه مادر نباشد ص وبجهت آنکه جد وجده سبب حیات آن فرزندند پس احیای آنها بر فرزند مذکور واجب است وشرط وجوب نفقه آنها آنست که آنها فقیر باشند زیرا چه اگر صاحب مال باشند پس واجب گردانیدن نفقه آنها در مال آنها اولی است به نسبت واجب گردانیدن نفقه آنها در مال غیر ومنع کرده نمیشود نفقه آنها بسبب اختلاف دین بنا بر نصی که سابق مذکور شد وباید دانست که با وجود اختلاف دین واجب نمیشود نفقه کسی مگر نفقه زوجه ومادر وپدر وجد وجده وفرزند وفرزند فرزند اما نفقه زوجه پس بجهت آنکه مذکور شد که سبب وجوب نفقه زوجه حبس است بجهت وطی بنا بر عقد صحیح وتحقق این سبب موقوف نیست بر اتحاد ملت ودین ف بلکه متحقق است در صورتیکه زن نصرانیه باشد وشوهرش مسلمان ص واما نفقه مادر وپدر وغیره پس بجهت آنکه میان فرزند ومادر وپدر وغیره که مذکور اند جزئیت است وجزو شیئ در معنی آن شیئ است پس چنانچه منع کرده نمیشود نفقه کسی در مال او بسبب کفر همچنین منع کرده نمیشود نفقه جزو او ولیکن آنها اگر حربی باشند پس نفقه آنها واجب نمیشود بر مسلمان اگرچه آنها حربی مستامن باشند زیراچه شارع نهی کرده است ما یان را از احسان نمودن در حق کسی که میان ما یان ومیان آنها جنگ وقتال است برای دین مسئله ۲- واجب نیست بر نصرانی نفقه برادر او که

المسلم وكذا لا تجب على المسلم نفقة اخيه النصرانى لان النفقة متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق فى الدين آكد ودوام ملك اليمين اعلى فى القطيعة من حرمان النفقة فاعتبرنا فى الاعلى اصل العلة وفى الادنى العلة المؤكدة فلهذا افترقا ولا يشارك الولد فى نفقة ابويه احد لان لهما تاويلا فى مال الولد بالنص ولا تاويل لهما فى مال غيره ولانه اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهما عليه وهى على الذكور والاناث بالسوية فى ظاهر الرواية وهو الصحيح لان المعنى يشملهما والنفقة لكل ذى رحم محرم اذا كان صغيرا فقيرا او كانت امرأة بالغة فقيرة او كان ذكرا بالغا فقيرا زمنا او اعمى لان الصلة فى القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفى قراءة عبد الله بن مسعود رض وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر على الكسب غنى بكسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما تعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب **قال** ويجب ذلك على مقدار الميراث ويجبر عليه

مسلمان ست و همچنین واجب نیست بر مسلمان نفقه برادر او که نصرانیست زیراچه نفقه متعلق ست بارث بنا بر نصیکه در قرآن مذکورست ف و چون کافر و مسلمان یکی از آنها وارث دیگر نمیشود پس نفقه یکی نیز بر دیگر واجب نخواهد شد ص بخلاف آنکه اگر مسلمان مالک برادر خود شود که نصرانیست چه بسبب آن برادر نصرانی آزاد میشود زیراچه آزاد شدن برادر مذکور درینصورت متعلق بقرابت و محرمیت ست بنا بر حدیثی که درین باب آمده است و بجهت آنکه قرابت موجب صله است پس اگر اتفاق دین و ملت باآن یافته شود موکد میگردد و پایندگی ملک یمین در قطع رحم نسبت بحرمان میراث اعلی و زیاده ترست لهذا در ملک یمین که در قطع رحم اعلی ست اعتبار اصل علت ف که قرابت مطلق ست ص نموده شد و در ادنی که وجوب نفقه ست علت موکده را ف یعنی قرابت با اتفاق دین ص اعتبار کرده شد پس درمیان دو مسئله فرق ظاهر شد **مسئله ۳**- نفقه پدر و مادر بر فرزند وی است فقط پس دران کسی شریک فرزند نیست بجهت آنکه پدر و مادر را حق ملکیت و تصرف است در مال فرزند بنا بر حدیثیکه مشهورست و نیست آنها را حق ملکیت و تصرف در مال غیر فرزند و بجهت آنکه فرزند اقرب ست بسوی پدر و مادر به نسبت مردمان دیگر پس نفقه آنها بر او خواهد شد و بدانکه نفقه مادر و پدر بر پسر و دختر برابرست بنا بر ظاهر روایت و همین صحیح است زیراچه موجب نفقه مذکوره جزئیت ست و دران پسر و دختر برابرست **مسئله ۴**- نفقه واجب ست برای هر ذی رحم محرم وقتیکه او صغیر باشد و فقیر یا زن بالغه فقیره باشد یا مرد بالغ فقیر و جا مانده باشد یا فقیر نابینا زیراچه صله بجهت قرابت قریبه واجب ست نه بجهت قرابت بعیده و فرق میان قرابت قریبه و قرابت بعیده آنست که هر که ذی رحم محرم باشد پس با او قرابت قریبه ست ف و هر که ذی رحم محرم نباشد پس قرابت او بعیده است ص و فرموده است الله تعالی در قرآن مجید که و واجب ست نفقه بر وارث مانند ارث آن و در قرأت ابن مسعود رض آیه چنین است که بر وارث ذی رحم محرم واجب ست مانند آن و بعد ازان بدانکه احتیاج شرط ست و لیکن صغر و جا ماندگی و انوثت و کوری علامت حاجت ست چه انسان بسبب این امور عاجز میگردد از کسب و تحصیل نفقه بخلاف پدر و مادر چه آنها اگر کسب نمایند تعب و رنج لاحق میشود بآنها و فرزند مامور ست باینکه دفع ضرر نماید از آنها لهذا واجب ست بر فرزند نفقه مادر و پدر اگرچه آنها قادر باشند بر کسب **مسئله ۵**- واجب ست نفقه ذی رحم محرم موافق مقدار میراث ف یعنی هر که میراث او زیاده است از ترکه ذی رحم محرم پس او مقدار زیاده ست از نفقه او و هر که میراث او کم ست پس بهمان مقدار کم است از نفقه او ص بجهت آنکه در قرآن مذکورست که بر وارث ست نفقه ذی رحم محرم او

لان التنصيص على الوارث تنبيه على اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لايفاء حق مستحق **قال** وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث لان الميراث لهما على هذا المقدار قال العبد الضعيف هذا الذي ذكره رواية الخصاف والحسن رح وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وصار كالولد الصغير ووجه الفرق على الرواية الاولى انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشاركه الام وفي غير الوالد يعتبر قدر الميراث حتى تكون نفقة الصغير على الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر على الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا على قدر الميراث غير ان المعتبر اهلية الارث في الجملة لا احرازه فان المعسر اذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث ولا بد من اعتباره ولا تجب على الفقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمها بالاقدام على العقد اذ المصالح لا تنتظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن ابي يوسف رح

و در لفظ وارث تنبیه و دلالت ست بر اعتبار نمودن مقدار نفقه موافق مقدار میراث و بجهت آنکه غرم و تاوان بمقدار غنیمت گرفتن است و جبر برای ایفای حق مستحق موضوع است **مسئله ۶** نفقه دختر بالغه و نفقه پسر جا مانده بر پدر و مادر ست بسه بخش دو بخش از آن بر پدر و یک بخش بر مادر زیرا چه میراث پدر از ترکه دختر و پسر دو ثلث ست و میراث مادر یک ثلث **قال** مؤلف رح این بنابر روایت خصاف و حسن رح است و بنابر ظاهر روایت جمیع نفقه دختر بالغه و پسر جا مانده بر پدر ست چه خدای تعالی در قرآن مجید گفته است که بر مولود له رزق آنها است چنانچه سابق مذکور شد و مولود له پدر است **ف** پس نفقه آنها بر پدر واجب خواهد شد **ص** مانند نفقه فرزند صغیر و بنابر روایت اول فرق اینست که در پدر بنسبت فرزند صغیر دو چیز مجتمع ست یکی اینکه پدر را ولایت ست بر فرزند مذکور دوم اینکه بروی مؤنت او ست لهذا او واجب ست برو صدقه فطر بجهت فرزند صغیر پس نفقه صغیر بر پدر ست فقط و فرزند کبیر چنین نیست چه پدر را ولایت نیست بر او پس مادر نیز شریک پدر خواهد شد در نفقه فرزند کبیر مذکور و در حق غیر پدر مقدار میراث اعتبار نموده میشود لهذا نفقه صغیر بر مادر یک ثلث است و بر جد دو ثلث **مسئله ۷** نفقه برادر مفلس بر خواهران اعیانی و علاتی و اخیافی به پنج بخش ست بمقدار میراث آنها **ف** یعنی سه بخش از آن بر خواهران اعیانی ست و یک بر خواهر علاتی و یک بر خواهر اخیافی **ص** و بدانکه برای وجوب نفقه بر وارث اهلیت ارث شرط ست نه اینکه او وارث باشد بالفعل و میراث بگیرد زیرا چه اگر برای مفلسے خال موسر باشد و ابن عم موسر پس نفقه آن مفلس واجب ست بر خال او **ف** نه بر ابن عم او **ص** و میراث او میگیرد ابن عم **ف** نه خال زیرا چه خال ذی رحم محرم است و ابن عم محرم نیست **ص** **مسئله ۸** نفقه ذی رحم محرم واجب نمیشود بر وارث اگر دین آنها مخالف دین وارث باشد زیرا چه در ینصورت اهلیت ارث نیست مر وارث را و آن شرط ست **مسئله ۹** نفقه ذی رحم محرم واجب نیست بر فقیر زیرا چه نفقه واجب میشود بطریق صله رحمی و فقیر مستحق نفقه خود ست بر غیر پس چگونه کسی مستحق نفقه بر او خواهد بود بخلاف نفقه زوجه و نفقه فرزند صغیر بجهت آنکه شوهر التزام نموده است نفقه زوجه را بسبب اقدام او بر عقد نکاح چه بدون نفقه زن مقاصد نکاح منتظم نمیشود پس چنین نفقه ساقط نمیشود بسبب افلاس و فقر **ف** و همچنین نفقه فرزند صغیر واجب ست بنابر جزئیت و جزو شی در معنی عین آن شی ست پس چنانچه بسبب افلاس نفقه نفس او ساقط نمیشود همچنین نفقه فرزند صغیر **ص** بعد از آن بدانکه از ابی یوسف رح مروی ست که مراد از موسر در باب نفقه آنکس ست که مالک نصاب باشد

وعن محمد رحمه الله انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة واذا كان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقد بينا الوجه فيه واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز عند ابي حنيفة رحمه الله وهذا استحسان وان باع العقار لم يجز وفي قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو القياس لانه لا ولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة ولابي حنيفة رحمه الله ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر واذا جاز بيع الاب والثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له ان يأخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه وان كان للابن الغائب مال في يد ابويه وانفقا منه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس الحق وان كان له مال في يد اجنبي فانفق عليهما بغير اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امره القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع

واز محمد رح مرویست که موسر آن کس است که باشد مر او را چیزیکه زیاده است از نفقهٔ یکماه یعنی نفقهٔ او و نفقهٔ اہل و عیال او که برای یکماه حاجت آن باشد یا باشد مر او را چیزیکه زیاده است بر نفقهٔ او در ہر روز از کسب ہر روزهٔ او زیراچه معتبر در حقوق عباد قدرت ست نه نصاب چه نصاب برای آسانی ست و فتوی بر اول ست ولیکن مراد از نصاب درینجا نصاب حرمان صدقه ست ف و آن عبارت ست از دو صد درم و حولان حول دران شرط نیست لهذا اگر شخصے مالک دو صد درم شود امروز واجب میشود برو نفقهٔ اقربای او که فقیر اند مسئله اگر باشد مر پسر غایب را مال پس حکم نموده میشود دران مال بنفقهٔ پدر و مادر او و وجه این سابق مذکور شده است و اگر بفروشد پدر برای نفقهٔ خود متاع پسر خود را که غایب ست پس این جایز ست و این بنا بر استحسان نزد ابی حنیفه رح و اگر بفروشد زمین آن را جایز نیست و صاحبین رح گفته اند که فروختن متاع نیز جایز نیست و این موافق قیاس ست زیراچه پدر را ولایت نیست بر پسر کبیر لهذا پدر را نمیرسد که بفروشد متاع او را در حالت حضور او و نیز نمیرسد پدر را که بفروشد متاع پسر غایب را بجهت دین خود که سوای نفقه ست و همچنین مادر را نمیرسد که بفروشد بجهت نفقهٔ خود متاع پسر خود را که غایب ست و وجه استحسان نزد ابی حنیفه رح آنست که پدر را ولایت محافظت ست در مال پسر غایب چه محافظت مال غایب وصی را میرسد پس بطریق اولی پدر را که مالک محافظت آن خواهد شد چه شفقت پدر در حق پسر انبوه ست و فروختن منقول از باب محافظت ست ف لهذا فروختن منقول را میرسد بدر احتمال بخلاف فروختن زمین چه آن از باب محافظت نیست زیراچه زمین فی نفسه محفوظ ست و بخلاف غیر پدر از اقربا چه آنها را ولایت تصرف نیست اصلا در حق صغیر و نه ولایت محافظت مال ست در حق بالغ و بعد ازان بدانکه ہرگاه جایز ست پدر را که بفروشد متاع پسر مذکور را پس اگر بفروشد متاع مذکور را و ثمن آن از جنس حق او باشد که نفقهٔ اوست پس میرسد او را که حق خود بگیرد از ثمن مذکور و همچنین اگر بفروشد زمین یا منقول را که مملوک فرزند صغیر ست پس این جایز ست و میرسد او را که بگیرد نفقهٔ خود را از ثمن آن چه ثمن مذکور از جنس حق اوست مسئله اگر باشد مال پسر غایب در دست پدر و مادر و آنها نفقهٔ خود بگیرند ازان مال ضمان آن بر آنها لازم نمی آید زیراچه آنها حق خود را گرفتند چه نفقهٔ آنها واجب ست پیش از آنکه حکم کند بآن قاضی و اگر مال پسر مذکور در دست اجنبی باشد و اجنبی مذکور ازان مال نفقه دهد بر پدر و مادر وی بغیر اذن قاضی پس ضمان آن برو لازم می آید چه او تصرف کرده است در مال غیر بغیر ولایت زیراچه اجنبی مذکور نایب آن غایب ست در محافظت نمودن مال فقط بخلاف آنکه اگر امر کند او را قاضی ف چه درین صورت او ضامن نمیشود ح زیراچه امر قاضی لازم ست برای عموم ولایت او و بعد ازان بدانکه ہرگاه او ضمان داد نخواهد گرفت

على القابض لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا به واذا قضى القاضي للولد والوالدين وذوي الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى **قال** الا ان يأذن القاضي بالاستدانة عليه لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه كامر الغائب فيصير دينا في ذمته فلا يسقط بمضي المدة **فصل** وعلى المولى ان ينفق على امته وعبده لقوله عليه السلام في المماليك انهم اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله فان امتنع وكان لهما كسب اكتسبا وانفقا لان فيه نظرا للجانبين حتى يبقى المملوك حيا ويبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لهما كسب بان كان عبدا زمنا او جارية لا يواجر مثلها اجبر المولى على بيعهما لانهما من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهما وابقاء حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تاخيرا على ما ذكرنا ونفقة المملوك لا تصير دينا فكان ابطالا وبخلاف سائر الحيوانات لانها ليست من اهل الاستحقاق

آنرا از قابض نفقه که پدر و مادر صاحب مال اند نمیرا چه اجنبی مذکور بسبب دادن ضمان مالک آن گشت پس ظاهر شد که او مال خود را داده است بطریق تبرع **مسئله ۱۲**- اگر حکم کرد قاضی بنفقه فرزند یا بنفقه پدر و مادر یا بنفقه ذی رحم محرم و مدتی گذشت که بآنها نفقه نرسید پس ساقط میشود نفقه آنها زیرا چه نفقه آنها واجب ست بطریق کفایت بنابر حاجت لهذا اگر آنها موسر باشند نفقه آنها واجب نمیشود و چون مدت مذکوره گذشت معلوم شد که آنها را کفایت آنها حاصل است و حاجت نیست بنفقه غیر بخلاف نفقه زوجه وقتیکه حکم کند بآن قاضی ف و مدتی بگذرد بی آنکه بگیرد آنرا زوجه مذکوره ص چه آن ساقط نمیشود بسبب استغنا در مدت گذشته زیرا چه نفقه او واجب ست اگرچه او موسره باشد ف و بدانکه آنچه مذکور شد وقتیست که اذن استدانت نداده باشد قاضی مر آنها را ص و اگر قاضی اذن استدانت داده باشد مر آنها را پس درینصورت ساقط نمیشود نفقه آنها بسبب گذشتن مدتی بی آنکه بگیرند آنها نفقه خود ها را زیرا چه ولایت قاضی عام ست پس اذن او باستدانت بمنزله اذن غائب مذکور ست پس نفقه مدت گذشته دین خواهد شد بر ذمه غائب مذکور و ساقط نخواهد شد بسبب گذشتن مدت ف و بدانکه مراد از مدت مذکوره مدت دراز ست و آن عبارتست از یکماه یا زیاده از ان و اگر مدت مذکوره کوتاه باشد پس درینصورت نفقه مذکوره ساقط نمی شود والله اعلم ص

فصل مسئله ۱- واجب ست بر خواجه نفقه کنیز و بنده او زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است بمردمان در حق مملوکان که آنها برادر شما اند که مقرر گردانیده است آنها را زیر دستهای شما پس طعام خورانید آنها را از چیزیکه شما میخورید و لباس پوشانید آنها را از چیزیکه می پوشید شما و عذاب مکنید بندگان خدا را پس اگر خواجه ندهد نفقه بآنها و آنها قابل کسب باشند باید که آنها کسب کنند و از کسب خود ها نفقه نمایند چه درین شفقت ست در حق آنها و در حق خواجه آنها و شفقت هر دو ست زیرا چه آنها زنده خواهند ماند و هم ملکیت خواجه در آنها باقی میماند و اگر آنها قابل کسب نباشند باین سبب که بنده جامانده ست یا کنیز ست که قابل این نیست که اجاره داده شود ف بجهت آنکه صغیره ست یا جمیله ص پس درینصورت جبر کرده میشود بر خواجه آنها که بفروشد آنها را ف یا نفقه دهد بآنها ص زیرا چه آنها از اهل استحقاق اند ف یعنی طلب مینمایند حق خود ها را ص و در فروختن ادای حق آنهاست و هم باقی میماند حق خواجه بحصول عوض که ثمن آنهاست بخلاف نفقه زوجه زیرا چه آن دین میشود پس آن تاخیر ست چنانچه سابق مذکور شد و نفقه مملوک دین نمی شود پس آن ابطال است و بخلاف حیوان دیگر ف چون اسپ و غیره چه آن از اهل استحقاق نیست

فلا یجبر علی نفقتها الا انه یؤمر به فیما بینه وبین الله تعالیٰ لانه علیه السلام نهی عن تعذیب الحیوان وفیه ذلك ونهی عن اضاعة المال وفیه اضاعته وعن ابی یوسف رح انه یجبر والاصح ما قلنا والله اعلم

کتاب العتاق

الاعتاق تصرف مندوب الیه قال علیه السلام ایما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بکل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأة الامة لیتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء **قال** العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکه شرط الحریة لان العتق لا یصح الا فی الملك ولا ملك للمملوك والبلوغ لان الصبی لیس من اهله لکونه ضررا ظاهرا ولهذا لا یملکه الولی علیه والعقل لان المجنون لیس باهل للتصرف ولهذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قوله وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه کان ظاهرا لوجود الاسناد الی حالة منافیة وکذا لو قال الصبی کل مملوك املکه فهو حر اذا احتلمت لا یصح لانه لیس باهل لقول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکه حتی لو اعتق عبد غیره لا ینفذ عتقه لقوله علیه السلام لا عتق فیما لا یملکه ابن ادم واذا قال لعبده او امته انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوی به العتق او لم ینو لان هذه الالفاظ

پس جبر کرده نمیشود بر مالک آن ف۔ بایکه بفروشد آنرا یا نفقه دهد بآن ص ولیکن امر کرده میشود بآن از روی دیانت زیرا چه از نفقه ندادن آن تعذیب حیوان لازم می آید و هم اضاعت مال ست و پیغمبر علیه السلام نهی فرموده است ازین هر دو و از ابی یوسف رح مرویست که جبر کرده می شود بجهت نفقۂ حیوان بر مالک آن و اصح همان ست که جبر کرده نمی شود والله اعلم بالصواب

کتاب العتاق

ف۔ بدانکه عتاق و عتق در لغت بمعنی قوت ست و در شرع عبارت ست از قوة حکمی که ظاهر میشود در آدمی و بسبب آن ثابت میشود ورا اهلیت شهادت و ولایت چون قضا وغیره و قادر می شود بر تصرف در حق غیر و در دفع تصرف غیر در حق خود بسبب زوال رقیت یعنی مملوکیت ص **مسئله ۱**۔ اعتاق یعنی آزاد کردن بنده فعل مندوب ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر مسلمانیکه آزاد کند بنده مومن را آزاد میکند خدا تعالی اورا از آتش دوزخ بمقابل هر عضو آن بنده عضوی را از وے و لهذا اعتق ست در حق مرد که آزاد کند بنده را و در حق زن که آزاد کند کنیز را تا متحقق شود مقابله اعضا باعضا **مسئله ۲**۔ اعتاق صحیح ست از حریکه عاقل و بالغ ست و قتیکه آزاد کند مملوک خود را و وجه اشتراط حریت آنست که اعتاق صحیح نیست مگر در مملوک و مملوک مالک مملوک نیست و وجه اشتراط بلوغ آنست که صبی اهلیت اعتاق ندارد زیرا چه اعتاق ضرر ظاهر ست لهذا ولی صبی را نمیرسد که آزاد کند بنده او را و وجه اشتراط عقل آنست که مجنون از اهل تصرف نیست پس اگر گوید بالغ که آزاد کرده ام فلان بنده خود را در حالیکه من صبی بودم پس قول او مقبول ست و همچنین اگر بگوید کسیکه هشیار ست من آزاد کردم فلان بنده خود را در حالیکه من دیوانه بودم پس قول او نیز مقبول ست بشرطیکه جنون او ظاهر بوده باشد و در اصل هر دو مسئله آنست که آن هر دو منکر اند بسبب آنکه استناد نموده اند اعتاق را بسوی حالتیکه منافی آنست و همچنین اگر گوید صبی هر مملوک که مالک آن شوم پس آن آزاد ست وقتیکه من بالغ شوم صحیح نیست چه صبی اهل این نیست که قول ملزم باشد در حق او بدانکه شرط اعتاق آنست که بنده مملوک آزاد کننده باشد لهذا اگر آزاد کند کسی بنده غیر را نافذ نمی شود زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که عتق نیست در چیزیکه مالک آن نیست فرزند آدم **مسئله ۳**۔ اگر بگوید کسی به بنده یا کنیز خود که تو حر هستی یا معتق یا عتیق یا محرر یا بگوید محرر کرده ام ترا یا معتق گردانیده ام ترا پس آزاد میگردد آن بنده و کنیز خواه نیت عتق نماید آنکس یا نیت آن نماید زیرا چه الفاظ مذکوره

صریح فیه لانها مستعملة فیه شرعا وعرفا فاغنی ذلک عن النیة و الوضع وان کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیة للحاجة کما فی الطلاق والبیع وغیرهما ولو قال عنیت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق دیانة لانه یحتمله ولا یدین قضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال له یا حر یا عتیق یعتق لانه نداء بما هو صریح فی العتق وهو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور هذا هو حقیقته فیقتضی تحقق الوصف فیه وانه یثبت من جهته فیقتضی بثبوته تصدیقا له فیما اخبر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالیٰ الا اذا سماه حرا ثم ناداه یا حر لان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسیة یا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا یعتق وکذا عکسه لانه لیس بنداء باسم علمه فیعتبر اخبارا عن الوصف وکذا لو قال رأسک حر او وجهک او رقبتک او بدنک او قال لامته فرجک حر لان هذه الالفاظ یعبر بها عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافه الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء وسیأتیک الاختلاف فیه ان شاء الله تعالیٰ وان اضافه الی جزء معین لا یعبر به عن الجملة کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعی رح والکلام فیه کالکلام فی الطلاق وقد بیناه ولو قال لا ملک لی علیک ونوی به الحریة عتق وان لم ینو لم یعتق لانه یحتمل انه اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدهما مرادا الا بالنیة **قال** وکذا کنایات العتق وذلک مثل قوله خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت

صریح ست در معنی اعتاق چه الفاظ مذکوره مستعمل ست دران از روی شرع وعرف پس حاجت نیست نیت آن و باید دانست که الفاظ مذکوره اگرچه در اصل موضوع است برای معنی خبری ولیکن شارع آنرا انشا مقرر نموده است بسبب حاجت چنانچه در طلاق و بیع وغیره الفاظ اخبار را بمعنی انشا گردانیده است واگر بگوید آنکس که مراد از الفاظ مذکوره اخبار کاذب ست یا بگوید که مقصود من از آنکه حر ست اینست که آزاد ست از عمل پس قول او مقبول ست از روی دیانت زیراچه الفاظ مذکوره احتمال این معنی دارد واما نزد قاضی مقبول نیست چه معنی مذکور خلاف ظاهر ست **مسئله ۴** اگر بگوید کسی به بندهٔ خود که یا حر یا بگوید که یا عتیق پس آن بنده آزاد میشود چه این کلام ندا است بلفظیکه صریح است در معنی عتق و مقتضای آن اینست که وصف حریت دران ثابت باشد بنا بران آزاد خواهد شد مگر وقتیکه نام آن بنده حر نهاده باشد چه درینصورت معنی وصفی مراد نیست بلکه معنی علمی مراد ست واگر بزبان فارسی ندا کند بنده را که نام او حر ست باینطور که بگوید یا آزاد پس گفته اند فقها که بنده مذکور درینصورت آزاد میشود و همچنین اگر ندا کند بکلمه یا حر بنده را که نام او آزاد ست زیراچه درین هر دو صورت ندا باسم علم نیست پس معنی وصفی مراد خواهد بود و مقتضای آن اینست که آزاد شود بنده مذکور **مسئله ۵** اگر بگوید کسی به بنده یا کنیز خود که راس تو آزاد ست یا وجه تو یا رقبه تو یا بدن تو یا بگوید بکنیز خود که فرج تو آزاد ست پس آزاد میشود آن بنده و کنیز زیراچه بالفاظ مذکوره تعبیر کرده میشود از جمیع بدن چنانچه ذکر آن گذشته ست در باب طلاق **مسئله ۶** اگر اضافت عتق نماید کسی بسوی جزو شایع **ف** چون نصف مثلاً و بگوید به بنده خود که نصف تو آزاد ست **ص** پس آن جزو شایع آزاد میشود و درین اختلافست و ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالیٰ **مسئله ۷** اگر اضافت عتق نماید بسوی جزو معین که تعبیر کرده نمیشود بآن از جمیع بدن چون دست و پا پس درینصورت آزاد نمیشود و از ان بنده هیچ چیز نزد علمای ما رح و شافعی رح برخلاف این میگوید و کلام درین مانند کلام در طلاق ست و ذکر آن گذشته ست در انجا **مسئله ۸** اگر بگوید کسی به بنده خود که لا ملک لی علیک یعنی ملک من بر تو نیست و نیت کند از ان حریت را پس آن بنده آزاد میشود و اگر نیت حریت نکند آزاد نمیشود زیراچه کلام مذکور چنانچه احتمال عتق دارد همچنین احتمال دارد که مقصود او این باشد که ملک من بر تو نیست بجهت آنکه فروخته ام من ترا و هیچ یکی ازین دو احتمال معین نمیشود مگر به نیت و همین حکم ست در جمیع کنایات عتاق مثل اینکه بگوید خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت

سبیلک لانہ یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک وتخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلابد من النیۃ وکذا قولہ لامتہ قد اطلقتک لانہ بمنزلۃ قولہ خلیت سبیلک وھو المروی عن ابی یوسف رح بخلاف قولہ طلقتک علی ما بین من بعد ان شاء اللہ تعالی ولو قال لا سلطان لی علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل لی علیک لان نفیہ مطلقا بانتفاء الملک لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلھذا یحتمل العتق ولو قال ھذا ابنی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسئلۃ اذا کان یولد مثلہ لمثلہ واذا کان لا یولد مثلہ لمثلہ ذکرہ بعد ھذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبہ منہ لان ولایۃ الدعوۃ بالملک ثابتۃ والعبد محتاج الی النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانہ یستند النسب الی وقت العلوق وان کان لہ نسب معروف لا یثبت نسبہ منہ للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازہ عند تعذر اعمالہ بحقیقتہ ووجہ المجاز نذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالی ولو قال ھذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم والموالاۃ فی الدین والاعلی والاسفل فی العتاقۃ الا انہ تعین الاسفل فصار کاسم خاص لہ وھذا لان المولی

سبیلک یرا چہ خروج از ملک ونفی سبیل وتخلیہ سبیل چنانچہ احتمال دارد کہ آن بعتق باشد ہمچنین احتمال این دارد کہ آن بہ بیع وعقد کتابت باشد پس ضرورست نیت ف تا یکی ازین دو احتمال متعین گردد ص واگر کسے بگوید بکنیز خود کہ اطلقتک یعنی گذاشتم من ترا پس این بمنزلہ قول ہی است کہ خلیت سبیلک واین مرویست از ابی یوسف رح بخلاف آنکہ اگر بگوید طلقتک ف چہ باین لفظ آزاد نمیشود کنیز اگرچہ نیت آن کند ص بنا بر آنچہ بیان آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالی مسئلہ ۹- اگر بگوید کسے بہ بندہ خود کہ لا سلطان لی علیک ونیت عتاق کند آزاد نمیشود بندہ مذکور زیرا چہ سلطان عبارتست از ید وقدرت وگاہی باوجود ملک ید وقدرت باقی نمیماند چنانچہ در مکاتب بخلاف قول وکہ لا سبیل لی علیک چہ نفی سبیل مطلقا نمیشود مگر بانتفای ملک زیرا چہ خواجہ را سبیل ہست بر مکاتب خود ف بجہت مطالبہ بدل کتابت ص پس بنا بر آن لفظ لا سبیل لی علیک احتمال معنی عتق دارد مسئلہ ۱۰- اگر بگوید کسے بہ بندہ خود کہ این پسر منست و بر این ثابت ماند ف یعنی نگوید کہ بجہت کرامت وبزرگی او را پسر خواندہ ام ص پس آن بندہ آزاد میشود وقال مترجم این فقیت کہ متصور باشد کہ مثل آن بندہ متولد شود از مثل آنخواجہ واگر چنین نباشد پس مسئلہ آن بعد ازین مذکورست و بعد ازان باید دانست کہ اگر نسب بندہ مذکور معروف ومشہور نباشد پس نسب آن نیز ثابت میشود از خواجہ مذکور زیرا چہ ولایت دعوت بسبب ملک ثابت ست مر خواجہ مذکور را و بندہ مذکور محتاج بہ ثبوت نسبست پس ثابت خواہد شد نسب آن ازو وہرگاہ ثابت شد نسب آن ازو آزاد خواہد شد چہ مستند ومنسوب خواہد شد نسب آن بسوی وقت علوق پس معلوم شد کہ خواجہ مذکور مالک فرزند خود شدہ است ف لہذا آزاد خواہد شد بندۂ مذکور ص واگر نسب بندہ مذکور معروف ومشہور باشد پس ثابت نخواہد شد نسب آن از خواجہ مذکور چہ این متعذرست ودرین ہنگام ولیکن بندہ مذکور آزاد میشود بنا بر آنکہ کلام مذکور محمول خواہد شد بر معنے کہ عبارتست از عتاق چہ ہرگاہ معنی حقیقی آن متعذر گشت پس بمعنی مجازی محمول خواہد شد ف تا کلام عاقل کہ خواجہ مذکورست لغو نگردد ص وجہ مجاز بودن لفظ مذکور بمعنی عتاق بعد ازین مذکور خواہد شد انشاء اللہ تعالی مسئلہ ۱۱- اگر بگوید کسی بہ بندۂ خود کہ این مولای منست ف یا بطور ندا ص بگوید یا مولای آزاد میشود بندہ مذکور اگر خواجہ را ہیچ نیت نباشد زیرا چہ لفظ مولا اگرچہ چند معنی دارد چون معنی مددگار وابن عم ومولی الموالات آزاد کنندہ وآزاد کردہ شدہ ولیکن درینجا معنے اخیر متعین است و لفظ مولی بمنزلہ اسم خاص آن شدہ است بجہت آنکہ خواجہ

لا یستنصر بمملوکه عادة وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقته والاضافة الی العبد تنافی کونه معتقا فتعین المولی الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامته هذه مولاتی لما بینا ولو قال عنیت به المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینه وبین الله تعالی ولا یصدق فی القضاء لمخالفته الظاهر واما الثانی فلانه لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بهذا اللفظ وقال زفر رح لا یعتق فی الثانی لانه یقصد به الاکرام بمنزلة قوله یا سیدی و یا مالکی قلنا الکلام لحقیقته وقد امکن العمل به بخلاف ما ذکره لانه لیس فیه ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا ولو قال یا ابنی و یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انه اذا کان بوصف یمکن اثباته من جهته کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا له بالوصف المخصوص کما فی قوله یا حر علی ما بیناه واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباته من جهته کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیه لتعذره والبنوة لا یمکن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غیره لا یکون ابنا له بهذا النداء فکان لمجرد الاعلام ویروی عن ابی حنیفة رح شاذا انه یعتق فیهما والاعتماد علی الظاهر

طلب نصرت نمیکند از بندۂ خود عادتاً و نسب بنده مذکور نیز معروف و مشهور ست پس منتفی شد معنی اول و دوم و معنی سوم مجازی ست و کلام موضوع و مستعمل ست برای معنی حقیقی و اضافت کلام مذکور بسوی بنده منافی معنی چهارم ست پس معنی اخیر متعین گشت و چون معنی اخیر متعین گشت پس لفظ مذکور درینجا بمنزله اعتاق صریح شد لهذا اعتاق ثابت خواهد شد بغیر نیت و همچنین ست حکم اگر بگوید بکنیز خود که این مولات من ست بنا بر وجهیکه مذکور شد و اگر بگوید آنکس که مراد من از لفظ مولات موالات ست یا بگوید که از لفظ مولات معنی اخیر مراد ست و لیکن مراد از کلام مذکور معنی خبری ست و من دروغ گفتم پس قول او مقبول است فیما بینه و بین الله و نزد قاضی مقبول نیست بجهت آنکه مراد مذکور خلاف ظاهر ست و اگر بگوید به بندۂ خود یا مولای من آزاد میشود بنده مذکور زیراچه هرگاه معنی اخیر متعین ست درینجا نیز بنا بر آنچه مذکور شد پس لفظ مذکور بمنزله اعتاق صریح ست و درصورتیکه ندا بلفظ اعتاق صحیح باشد باینطور که بگوید که یا حر یا عتیق بنده مذکور آزاد میشود پس همچنین آزاد خواهد شد وقتیکه ندا کند آنرا بلفظ مذکور نیز و زفر رح گفته ست که درینصورت بغیر نیت آزاد نمیشود بنده مذکور زیراچه گاهی از کلام مذکور اکرام و تعظیم قصد نموده میشود بمنزله لفظ یا سیدی یا مالکی ف و باین آزاد نمیشود بنده بغیر نیت پس همچنین بلفظ مذکور آزاد نخواهد شد بغیر نیت ص و علمای ما میگویند که کلام برای معنی حقیقی ست و معنی آزاد کرده شده معنی حقیقی لفظ مذکور ست چنانچه بیان نموده شد و حمل بر معنی حقیقی درینجا ممکن ست پس بران محمول خواهد شد بخلاف لفظ یا سیدی و یا مالکی زیراچه درین دو لفظ یافت نمیشود معنی که مختص باشد بعتق پس مقصود ازین محض اکرام و تعظیم ست مسئله ۱۲- اگر شخصے بگوید به بندۂ خود یا ابنی یا که یا اخی آزاد نمیشود بنده مذکور زیراچه مقصود از ندا اعلام منادی ست و لیکن وقتیکه ندا کند بوصفے که اثبات آن در منادی از جانب او ممکن باشد پس درینصورت ندا مذکور برای اثبات وصف مذکور ست در منادی بجهت آنکه او حاضر کرده ست منادی را در دل خود بوصف مذکور چنانچه بگوید به بندۂ خود یا حر ف پس او آزاد میشود ص بنا بر وجهیکه مذکور شد و اما وقتیکه ندا کند بندۂ خود را بوصفیکه ممکن نیست اثبات آن در منادی از جانب او پس درینصورت مقصود از ندا اعلام منادی ست فقط نه اثبات وصف مذکور در منادی چه آن متعذر ست و در صورت مذکوره اثبات وصف بنوت در منادی حالت ندا از جانب او ممکن نیست زیراچه بنده مذکور که منادی ست مخلوق ست از آب منی غیر او پس ندا در صورت مذکوره محض برای اعلام منادی ست و روایت شاذ از ابی حنیفه رح نیست که بنده مذکور درین مسئله آزاد میشود و لیکن اعتماد بر ظاهر روایت ست ف که اول مذکور شد

ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانه ابن ابیه وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیة لانه تصغیر للابن والبنت من غیر
اضافة والامر کما اخبر وان قال لغلام لا یولد مثله لمثله هذا ابنی عتق عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق وهو
قول الشافعی رح لهما انه کلام محال بحقیقته فیرد ویلغو کقوله اعتقتک قبل ان اُخلَقَ او قبل ان تخلق ولابی حنیفة رح
انه کلام محال بحقیقته لکنه صحیح بمجازه لانه اخبار عن حریته من حین ملکه وهذا لان البنوة فی المملوک سبب
لحریته اما اجماعا او صلة للقرابة واطلاق السبب وارادة المسبب مستجاز فی اللغة تجوزا او لان الحریة ملازمة للنبوة فی
المملوک والمشابهة فی وصف ملازم من طرق المجاز علی ما عرف فیحمل علیه تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشهد به لانه لا وجه له
فی المجاز فتعین الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قال لغیره قطعت یدک فاخرجهما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال و
التزامه وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطاء سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه یخالف مطلق
المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلة فی سنتین ولا یمکن اثباته بدون القطع وما امکن اثباته فالقطع لیس بسبب له
اما الحریة لا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعله مجازا عنه ولو قال هذا ابی او امی ومثله لا یولد لمثله

ص مسئله ۱۳- اگر بگوید شخصے به بندهٔ خود یا ابن یعنی یا پسر آزاد نمیشود بنده مذکور زیراچه کلام مذکور صادق ست چه بنده مذکور پسر پدر
خود است و همین حکم ست اگر بگوید مولی به بنده یا به کنیز خود یا بنی یا که یا بنیه یعنی ای پسر خورد یا دختر خورد زیراچه آن تصغیر ابن و بنت ست
بدون اضافت و آنها پسر و دختر پدر خود اند مسئله ۱۴- اگر شخصے بگوید که این پسر من ست به بندهٔ خود که مثل آن متولد نمیشود از مثل آن شخص آزاد
میشود بندهٔ مذکور ف بغیر نیت ص نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود ف اگر چه نیت آن کند ص و همین قول شافعی رح ست
و دلیل ایشان اینست که مضمون کلام مذکور محال ست پس آن کلام لغو خواهد شد مانند آنکه بگوید کسی به بندهٔ خود که آزاد کردم ترا پیش از آنکه من مخلوق
باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی و دلیل ابی حنیفه رح اینست که معنی حقیقی کلام مذکور محال ست ولیکن معنی مجازی آن ممکن و صحیح است و معنی
مجازی آن اینست که این بنده آزاد است از وقتیکه من مالک آن شده ام ف و اراده نمودن این معنی مجازی از کلام مذکور صحیح است ص
زیراچه اگر ثابت شود که آن بنده پسر خواجه مذکور ست پس این پسریت سبب آزادی بندهٔ مذکور ست بجهت آنکه اجماع بر آنست بجهت آنکه آن
صله قرابت ست ف و آزادی آن مسبب ست ص و اراده نمودن مسبب از اسم سبب بطریق مجاز جائز است در لغت و بجهت آنکه حریت ملازم
نبوت است در مملوک و مشابه شدن در وصفیکه ملازم است از طرق ف معروفه ص مجاز ست پس کلام مذکور بر معنی مجازی مذکور حمل نموده خواهد شد
تا کلام مذکور لغو نگردد بخلاف چیزیکه دلیل گرفته اند بآن صاحبین و شافعی رح ف یعنی اگر بگوید به بنده خود که آزاد نمودم ترا پیش از آنکه من مخلوق
باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی ص چه درین کلام مجاز متصور نیست پس لغو شدن آن متعین ست و بخلاف آنکه اگر شخصے بگوید بدیگر یکه
بریده ام من دست ترا بخطا و هر دو دست آن شخص صحیح برآید چه در نصورت اقرار آن شخص بمال و التزام آن مجاز نیست اگرچه بریدن دست سبب
وجوب مال ست و سرآن اینست که بریدن دست بخطا سبب ست برای وجوب مال مخصوص یعنی ارش و آن مخالف مال مطلق ست در وصف حتی که
واجب میشود ارش بر عاقله در دو سال و ممکن نیست اثبات ارش بدون بریدن دست و چیزیکه اثبات آن بدون بریدن ممکن است پس بریدن
سبب آن نیست و حریت مختلف نمیشود از روی ذات و حکم پس ممکن ست گردانیدن کلام مذکور مجاز از حریت مسئله ۱۵- اگر شخصے گفت که این پدر
من ست به بنده خود که از مثل آن بنده مثل آن شخص متولد نمیشود یا بگوید بکنیز خود که او مثل آن کنیز متولد نمی شود مثل آن شخص که این مادر من ست

فهو على هذا الخلاف لما بينا ولو قال لصبي صغير هذا جدي قيل هو على الخلاف وقيل لا يعتق بالاجماع لان هذا الكلام لا موجب له في الملك الا بواسطة وهو الاب وهي غير ثابتة في كلامه فتعذر ان يجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوة والنبوة لان لهما موجبا في الملك من غير واسطة ولو قال هذا اخي لا يعتق في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة رح انه يعتق ووجه الروايتين ما بيناه ولو قال لعبده هذا ابنتي فقد قيل على الخلاف وقد قيل هو بالاجماع لان المشار اليه ليس من جنس المسمى فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر وقد حققناه في النكاح وان قال لامته انت طالق او بائن او تخمري ونوى به العتق لم تعتق وقال الشافعي رح تعتق اذا نوى وكذا على هذا الخلاف سائر الالفاظ الصريح والكناية على ما قال مشائخهم رح له انه نوى ما يحتمله لفظه لان بين الملكين موافقة اذ كل واحد منهما ملك العين اما ملك اليمين فظاهر وكذا ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التابيد من شرطه والتاقيت مبطلا له وعمل اللفظين في اسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط اما الاحكام تثبت بسبب سابق وهو كونه مكلفا

پس درین صورت نیز اختلافست میان ابو حنیفہ رح و میان صاحبین و شافعی رح چنانچہ در مسئلہ سابق مذکور شد و اگر بگوید بصبی کہ این جد من ست پس بعضے گفتہ کہ درین صورت نیز اختلاف مذکورست و بعضی گفتہ اند کہ درین صورت بندہ مذکور آزاد نمیشود باجماع زیرا چہ این کلام موجب حریت نیست در مملوک مگر بواسطہ پدر و این واسطہ مذکور نیست در کلام مذکور پس حمل نمودن کلام مذکور بر معنی مجازی کہ حریت ست متعذرست بخلاف آنکہ اگر بگوید کہ این پسر من ست یا پدر من ست چہ این کلام موجب حریت ست در مملوک بغیر واسطہ مسئلہ ١٦ - اگر بگوید شخصی بہ بندہ خود کہ این برادر من ست بندہ مذکور آزاد نمیشود بنا بر ظاهر روایت و از ابو حنیفہ رح مرویست کہ آزاد میشود و وجہ ظاهر روایت آنست کہ مذکور شد در مسئلہ سابق ازین مسئلہ و وجہ روایت دیگر آنست کہ مذکور شدہ است در مسئلہ کہ بگوید بندہ خود کہ این پسر منست مسئلہ ١٧ - اگر بگوید شخصے مر بندۂ خود را کہ این دختر من ست پس بعضی گفتہ اند کہ درین صورت اختلافست و بعضی گفتہ اند کہ درین صورت آزاد نمیشود و بندۂ مذکور باجماع زیرا چہ مشار الیہ از جنس مسمی نیست پس حکم متعلق خواهد شد بمسمی و مسمی معدوم ست پس کلام مذکور لغو خواهد شد و تقریر این دلیل گذشتہ است در کتاب النکاح مسئلہ ١٨ - اگر شخصے بگوید بکنیز خود کہ بر تو طلاق ست یا تو بائن هستی یا بگوید تخمری و نیت عتاق نماید پس کنیز مذکورہ آزاد نمیشود و شافعی رح گفتہ است کہ آزاد میشود وقتیکہ نیت آن کند و همین اختلاف است در جمیع الفاظ طلاق خواہ صریح باشد خواہ کنایت بنا بر انچہ گفتہ اند فقہای شافعی مذهب رح و دلیل شافعی رح این ست کہ او ارادہ کردہ است چیزیرا کہ لفظ احتمال آن دارد زیرا چہ میان ملک نکاح و ملک یمین موافقت است چہ هر دو ملک ملک عین ست اما ملک یمین پس ظاهرست و همچنین ملک نکاح در حکم ملک یمین ست ف - و از قبیل ملک منافع نیست ص لهذا دوام شرط ست و توقیت موجب بطلان آنست ف - و اگر از قبیل ملک منافع بودی مانند اجارہ توقیت موجب بطلان آن نشدی ص و عمل هر دو لفظ یعنی لفظ طلاق و عتاق ص در اسقاط ملک مالک است لهذا صحیح است تعلیق آن بشرط ف - و عمل آن در اثبات چیزی نیست و گرنہ تعلیق آن صحیح نشدی چہ تعلیق اثبات ملک چون بیع مثلاً باینطور کہ بگوید کسے کہ بیع نمودم این متاع را اگر حاجیان بیایند در راہ فلان صحیح نیست سوال عتاق اثبات قوت ست نہ اسقاط لهذا ثابت میشود بسبب آن احکام چون اهلیت ولایت و شهادت وغیرہ پس این مانند طلاق نیست چہ طلاق اسقاط محض ست جواب ص اعتاق اسقاط ملک ست اما احکام مذکور ثابت ست بسببی کہ از سابق یافتہ شدہ است یعنی بودن آن بندہ مکلف

ولهذا يصلح لفظة العتق والتحرير كناية عن الطلاق فكذا عكسه ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه لأن الاعتاق لغة
اثبات القوة والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى فيقدر ولا كذلك المنكوحة
فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوى ولأن ملك اليمين فوق ملك
النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه فلهذا امتنع في المتنازع فيه وانساغ في
عكسه واذا قال لعبده انت مثل الحر لم يعتق لان المثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ولو قال لا انت
الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ولو قال رأسك راس حر لا يعتق لانه تشبيه بحذف
حرفه ولو قال رأسك راسٌ حرٌ عتق لانه اثبات الحرية فيه اذ الرأس يعبر به عن جميع البدن **فصل** ومن ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ
بعمومه ينتظم كل قرابة مؤيدة بالمحرمية ولادا او غيره والشافعي رح يخالفنا في غيره له ان ثبوت العتق من غير مرضاة
المالك ينفيه القياس او لا يقتضيه والاخوة وما يضاهيها نازلة عن قرابة الولاد فامتنع الالحاق

و هرگاه میان طلاق و عتاق موافقت ست لهذا لفظ عتاق و حریت صلاحیت این دارد که کنایت شود از طلاق و طلاق واقع شود بآن بشرط
نیت پس همچنین لفظ طلاق نیز صلاحیت این دارد که معنی عتاق گرفته شود و از ان عتق ثابت شود بآن بشرط نیت و دلیل علمای ما رح نیست که
شخص مذکور نیت و اراده آن چیز کرده است که لفظ مذکور احتمال آن ندارد زیراچه اعتاق در لغت بمعنی اثبات قوة است و طلاق بمعنی رفع قید
و بنده بسبب رقیت بمنزله جماد ست ف لهذا فروخته میشود و قادر نیست بر تصرفات ص و بسبب اعتاق زنده میگردد و قادر میشود بر تصرفات
و منکوحه چنین نیست چه او قادر ست ولیکن قید نکاح مانع وی است ف از خروج و مانند آن ص و بسبب طلاق مرتفع میگردد مانع مذکور پس
قوت او ظاهر میشود و پوشیده نیست که اثبات قوت قوی تر ست به نسبت رفع مانع و نیز ملک یمین بالاتر ست از ملک نکاح پس اسقاط ملک یمین نیز
قوی تر خواهد بود به نسبت اسقاط ملک نکاح و هر لفظ صلاحیت این دارد که اراده کرده شود از ان بطریق مجاز معنئ که کمتر ست از معنئ حقیقی آن
و صلاحیت این ندارد که اراده کرده شود از ان بطریق مجاز معنئ که فوق تر ست از معنئ حقیقی آن پس باین جهت ممتنع ست که معنی عتاق
گرفته شود از لفظ طلاق بطریق مجاز و عکس آن جائز ست مسئله ١٩ اگر شخصے بگوید به بنده خود که تو مثل حری پس آزاد نمی شود بنده مذکور زیراچه
لفظ مثل استعمال نموده میشود برای مشارکت در بعض معانی از روی عرف پس شک واقع شد در حریت ف لهذا آزاد نخواهد شد بغیر نیت ص
مسئله ٢٠ اگر بگوید شخصی به بنده خود که نیستی تو مگر حر آزاد میشود بنده مذکور زیراچه استثنا از نفی اثبات ست بطریق تاکید چنانکه در کلمه شهادت
و اگر بگوید که راسک راس حر باضافة آزاد نمی شود بنده مذکور زیراچه کلام مذکور تشبیه است بحذف حرف تشبیه و اگر بگوید که راسک راسٌ
حرٌ بترکیب توصیفی آزاد میشود بنده مذکور زیراچه درین اثبات حریت ست چه بلفظ راس تعبیر کرده میشود از جمیع بدن والله اعلم
فصل مسئله ١ اگر کسے مالک ذی رحم محرم خود شود پس آن ذی رحم آزاد میگردد و این لفظ مروی ست از پیغمبر علیه السلام و لفظ مذکور شامل ست
هر ذی رحم محرم خود را خواه بعلاقه ولادت باشد ف چون مادر و پدر و پسر و دختر ص خواه بعلاقه ولادت ف چون برادر و غیره ص
و شافعی رح حکم مذکور را مخصوص میکند بذی رحم که بعلاقه ولادت ست و دلیل شافعی رح آنست که ثبوت عتق بغیر رضای مالک مخالف قیاس ست
و قرابت اخوت و مانند آن کمتر و قاصر است به نسبت قرابت ولادت پس ممتنع است که ملحق گردانیده شود این قرابت بقرابت ولادت بطریق قیاس

ولا استدلال ولهذا امتنع التكاتب على المكاتب في غير الولاد ولم يمتنع فيه ولنا ما روينا ولأنه ملك قريبه قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل والولاد ملغى لانها هي التي يفترض وصلها ويحرم قطعها حتى وجبت النفقة وحرم النكاح ولا فرق بينما اذا كان المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لعموم العلة والمكاتب اذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه لا يتكاتب عليه لانه ليس له ملك تام يقدره على الاعتاق والافتراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فيه من مقاصد الكتابة فامتنع البيع فيعتق تحقيقا لمقصود العقد وعن ابي حنيفة رح انه يتكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما فلنا ان نمنع وهذا بخلاف ما اذا ملك ابنة عمه وهي اخته من الرضاع لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة والصبي جعل اهلا لهذا العتق وكذا المجنون حتى عتق القريب عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة ومن اعتق عبدا لوجه الله تعالى او للشيطان او للصنم عتق لوجود ركن الاعتاق من اهله في محله ووصف القربة في اللفظ الاول زيادة فلا يختل العتق بعدمه في اللفظين الآخرين وعتق المكره والسكران واقع لصدور الركن من الاهل في المحل كما في الطلاق وقد بيناه من قبل

یا بطریق دلالت النص ولهذا اگر خرید کند مکاتب برادر یا عم خود را پس عم و برادر مکاتب نمیشوند بتبعیت او ف واگر خرید کند فرزند خود را یا پدر خود را پس این فرزند و پدر مکاتب میشوند و آزاد میشوند بعد از ادای بدل کتابت مانند آن مکاتب ص و دلیل علمای ما رح یکی آن نقلیست که مرویست از پیغمبر صلعم چنانچه مذکور شد ف چه آن لفظ مطلق و عام ست و شامل ست هر ذی رحم محرم را ص و دوم اینست که علت آزاد شدن فرزند و پدر مثلا وقتیکه مالک آنها شود کسی قرابتی ست که موجب محرمیت است و خصوصیت نسبت ولادت لغو ست و دخل ندارد زیراچه قرابتیکه موجب محرمیت است وصل آن فرض ست و قطع آن حرام لهذا واجب ست نفقه هر ذی رحم محرم و حرام ست نکاح آن ف و علت مذکور یافته میشود در قرابتی که قرابت ولادت نیست چون برادر و عم ص و بدانکه درین مسئله مسلمان و کافریکه در دار اسلام ست ف و صبی و مجنون ص همه برابراند بسبب آنکه علت مذکوره شامل ست مر همه را ف وانچه ذکر کرده اند شافعی رح برای تائید مذهب خود دین جا آن نیست ص که مکاتب وقتیکه خرید کند برادر خود را یا کسی را که مانند برادر ست ف چون عم و خال ص پس آن برادر و عم و خال مکاتب نمیشوند زیراچه ملکیت مکاتب ملکیت تام و کامل نیست که بسبب آن قادر شود بر اعتاق آنها و صله رحمی وقتی فرض میشود که قدرت بر اعتاق باشد بخلاف آنکه اگر خرید کند مکاتب کسی را که قرابت ولادت ست میان او و میان مکاتب ف چون فرزند و پدر چه او مکاتب میشود ص زیراچه عتق در حق فرزند و پدر مکاتب از مقاصد عقد کتابت است ف زیراچه چنانچه مقصود او از عقد کتابت اینست که او آزاد شود همچنین مقصود او نیست که آزاد شوند اولاد او و پدر او بسبب آنکه چنانچه او را عار ست از رقیت خود همچنین عار ست او را از رقیت اولاد و پدر و هرگاه چنین شد ص پس ممتنع خواهد بود بیع اولاد و پدر مکاتب و آنها آزاد خواهند شد بعد از ادای بدل کتابت تا مقصود عقد کتابت متحقق شود و از ابی حنیفه رح مرویست که برادر مکاتب نیز مکاتب میشود وقتیکه او خرید کند آنرا و همین قول صاحبین ست بخلاف آنکه اگر خرید کند مکاتب دختر عم خود را که خواهر رضاعی ویست ف چه او مکاتبه نمیشود ص زیراچه محرمیت در حق خواهر مذکوره بسبب رضاعت ست نه بسبب قرابت نسب مسئله ۲ اگر آزاد کند کسی بندهٔ خود را برای خدا یا برای شیطان یا برای بت آزاد میشود بنده مذکور بسبب یافتن رکن اعتاق از اهل آن در محل آن و لفظ برای خدا زیاده است بر رکن اعتاق در صورت اول لهذا در صورت دوم و سوم بسبب عدم آن هیچ خلل واقع نخواهد شد در عتق بنده مذکور مسئله ۳ اعتاق مکره و مست صحیح است بسبب آنکه رکن عتق از اهل آن در محل آن صادر شده ست چنانکه گذشته ست بیان آن در طلاق

وان اضاف العتق الى ملك او شرط صح كما فى الطلاق اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعى رح وقد بيناه فى كتاب الطلاق واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط فيجرى فيه التعليق بخلاف التمليكات على ما عرف فى موضعه واذا خرج عبد الحربى الينا مسلما عتق لقوله عليه السلام فى عبيد الطائف حين خرجوا اليه مسلمين هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم ابتداء وان اعتق حاملا عتق حملها تبعا لها اذ هو متصل بها ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة اليها ولا اليه تبعا لما فيه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته لان التسليم نفسه شرط فى الهبة والقدرة عليه فى البيع ولم يوجد ذلك بالاضافة الى الجنين وشئ من ذلك ليس بشرط فى الاعتاق فافترقا ولو اعتق الحمل على مال صح ولا يجب المال اذ لا وجه الى الزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا الى الزامه الام لانه فى حق العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما مر فى الخلع وانما يعرف قيام الحبل وقت العتق اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر منه لانه ادنى مدة الحمل قال وولد الامة من مولاها حر لانه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارض له فيه لان ولد الامة لمولاها وولدها من زوجها مملوك لسيدها لترجح جانب الام باعتبار الحضانة او لاستهلاك مائه

مسئله ۴- اگر شخصے اضافت عتق نماید بسوی ملک ف باینطور که گوید به بندهٔ غیر که اگر من مالک تو شوم پس تو آزاد باشی ص یا تعلیق عتق بندهٔ خود نماید بر شرط ف باینطور که بگوید به بندهٔ خود که اگر داخل شوی تو در فلان سرای پس تو آزاد باشی ص پس اضافت و تعلیق صحیح ست چنانچه در طلاق اما در صورت اضافت آن بسوی ملک اختلاف شافعی رح است چنانچه مذکور شده است در کتاب الطلاق و در صورت تعلیق بشرط اختلاف نیست بلکه آن صحیح ست باتفاق همه زیرا چه اعتاق اسقاط محض ست شرعا پس در ان تعلیق جاریست بخلاف تملیک ف چون بیع ص چه تعلیق آن جائز نیست بنابر انچه مقرر و معلوم ست در موضع آن مسئله ۵- اگر مسلمان شده بیاید بندهٔ کافر حربی در دار اسلام آزاد میشود بجهت آنکه هرگاه بندهای کافران از طائف آمدند نزد پیغمبر علیه السلام فرمود او علیه السلام در حق آنها که آنها آزاد خدا اند و بجهت آنکه بندهٔ مذکور احراز ذات خود نموده است در حالیکه مسلمان ست و رقیت ثابت نمیشود ابتداءً در حق مسلمان مسئله ۶- اگر آزاد کند کسی کنیز حامله را پس حمل آن آزاد میشود به تبعیت کنیز زیرا چه حمل آن متصل ست بآن ف مانند عضوی از اعضای آن ص و اگر آزاد کند حمل آنرا فقط پس آن حمل آزاد میشود نه کنیز مذکوره زیرا چه اصالتاً آزاد نکرده است آنرا تا او آزاد شود اصالتاً و اگر به تبعیت حمل آزاد شود قلب موضوع لازم می آید ف یعنی تابع متبوع میگردد و متبوع تابع ص و بعد ازان بدانکه اعتاق حمل صحیح ست و بیع و هبهٔ آن صحیح نیست زیرا چه تسلیم شرط است در هبه و قدرت بر تسلیم شرط است در بیع و آن یافته نمیشود به نسبت جنین و تسلیم یا قدرت بر تسلیم شرط نیست در اعتاق مسئله ۷- اگر آزاد کند کسی حمل را بعوض مال پس آن حمل آزاد میشود و مال لازم نمی آید زیرا چه متصور نیست که لازم گردانیده شود مال بر جنین چه کسی را ولایت نیست بر جنین و هم متصور نیست که لازم گردانیده شود آن مال بر مادر زیرا چه جنین در حق عتق ذات علیحده است و شرط نمودن بدل عتق بر غیر آزاد کرده شده جائز نیست بنابر انچه سابق مذکور شده است در باب خلع و باید دانست که معلوم نمیشود وجود حمل در وقت عتق مگر باینطور که فرزند متولد شود در مدت کمتر از شش ماه از وقت عتق زیرا چه آن ادنی مدت حمل است مسئله ۸- فرزند کنیز که متولد شود از خواجه حر است زیرا چه فرزند مذکور مخلوق شده است از آب منی خواجه مذکور پس آن آزاد خواهد شد از اصل خلقت چه قاعده اینست که مخلوق از آب منی حر حر ست و منی کنیز معارض منی خواجه نیست چه آب منی کنیز مملوک خواجه است مسئله ۹- فرزند کنیز که متولد شود از شوهرش مملوک خواجه وی است بجهت آنکه جانب مادر ترجیح دارد باعتبار حق حضانت یا بجهت آنکه منی شوهر کنیز مستهلک ست

بمائها والمنافاة متحققة والزوج قد رضی به بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی به وولد الحرة حر علی کل حال

لان جانبها راجح فیتبعها فی وصف الحریة کما یتبعها فی المملوکیة والمرقوقیة والتدبیر وامیة الولد والکتابة

باب العبد یعتق بعضه

واذا اعتق المولی بعض عبده عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیة قیمته لمولاه عند ابی حنیفة رہ وقالا یعتق کله واصله

ان الاعتاق یتجزی عنده فیقتصر علی ما اعتق وعندهما لا یتجزی وهو قول الشافعی رہ فاضافته الی البعض کاضافته الی الکل فلهذا

یعتق کله لهما ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوة حکمیة واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذی هو ضعف حکمی وهما

در منی آن کنیز چه منی آن مستقر و ثابت ست در موضع و محل خود و منی شوهر از جای خود منتها و زدہ بیرون شده آمیخته ست در منی آن کنیز پس مغلوب و مستهلک شده است در ان ف سوال ترجیح موقتی اعتبار نمود ه میشود که منافات و تعارض متحقق شود میان دو چیز و منافات و تعارض میان هر دو منی در ینجا مسلم نیست جواب ص منافات میان هر دو منی در ینجا متحقق ست باعتبار اینکه حریت منافی رقیت ست ف سوال باید که فرزند مذکور آزاد شود مانند فرزند مغرور چه شوهر کنیز مذکوره راضی نیست بر قیت فرزند خود جواب ص شوهر مذکور راضی ست بر قیت فرزند خود چه او این را میداند و هر گاه دیده و دانسته اقدام نموده است بر نکاح کنیز پس رضامندی او ثابت ست بآن بخلاف فرزند مغرور چه آن فاسد زیرا چه پدر او مغرور ست ف یعنی فریب خورده است ص پس او راضی نیست بر رقیت فرزند خود مسئله ۱- فرزند زن حره آزاد ست خواه شوهرش حر باشد یا بنده زیرا چه جانب مادر راجح است پس فرزند حره تابع آن خواهد شد در وصف حریت چنانچه تابع آن میشود در وصف رقیت و مدبریت و امومیت الولد و کتابت ف یعنی اگر مادر فرزند مملوک ست فرزند نیز مملوک میشود اگر چه پدرش که شوهر مادر اوست حر باشد و همچنین اگر مادر فرزند مذکوره مدبره باشد فرزند آن نیز بتبعیت مادر مدبر میگردد و اگر ترجیح نماید خواجه ام ولد خود را با کسی و متولد شود از ان فرزندی پس آن فرزند در حکم ام ولد ست یعنی آزاد میشود بعد از مردن خواجه مادرش مانند مادر و همچنین اگر مادر آن فرزند مکاتبه باشد پس

آنفرزند مکاتب میگردد بتبعیت مادرش والله اعلم

باب در بیان بنده که آزاد کرده شود جزوی از ان **مسئله ۱**- اگر آزاد کند خواجه جزوی از بنده خود ف چون نصف یا ثلث ص پس همان مقدار آزاد میشود و در قیمت باقی سعایت خواهد کرد برای خواجه مذکور و این نزد ابی حنیفه رہ ست و صاحبین رح گفته اند که بنده مذکور بتمامه آزاد میشود و این اختلاف مبنی ست بر اینکه اعتاق متجزی میشود نزد ابی حنیفه رہ پس هر قدر که آزاد کند خواجه همانقدر آزاد میشود فقط و نزد صاحبین رح اعتاق متجزی نمی شود و همین قول شافعی رہ است و هر گاه متجزی نیست اعتاق نزد ایشان پس اضافت آن بسوی بعض بنده بمنزله اضافت آنست بسوی کل لهذا آزاد مے شود آن بنده بتمامه و دلیل ایشان اینست که معنے اعتاق اثبات عتق هست و عتق قوت حکمی و معنوی ست و اثبات آن بازاله ضد آن مے شود و ضد آن رقیت ست که ضعف حکمیست و این قوت و ضعف

لا يتجزى بان فصار كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد ولابي حنيفة رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة الملك لان الملك حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والاصل ان التصرف يقتصر على موضع الاضافة والتعدى الى ما وراءه ضرورة عدم التجزى والملك متجز كما في البيع والهبة فيبقى على الاصل وتجب السعاية لاحتباس مالية البعض عند العبد والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض توجب ثبوت المالكية في كله وبقاء الملك في بعضه يمنعه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا اذ هو مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان يستسعيه وله خيار ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق غير انه اذا عجز لا يرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد فلا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة المقصودة لانه عقد يقال ويفسخ وليس في الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه في الكل ترجيحا للمحرم والاستيلاد متجز عنده حتى لو استولد نصيبه من مدبرة يقتصر عليه وفي القنة لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضمان فكمل الاستيلاد

متجزی نمی شود ف پس همچنین اعتاق که اثبات آن قوت ست متجزی نخواهد شد ص مانند طلاق و عفو نمودن قصاص و استیلاد و دلیل ابی حنیفه رح آنست که اعتاق عبارت ست از اثبات عتق بازاله ملک یا عبارت ست از ازاله ملک زیراچه ملک حق خواجه ست و رقیت حق جمیع مسلمانان ست یا حق شرع ف چه آن جزای کفر ست ص و جزای آن حق تعالی ست و خواجه را نمیرسد که زائل کند حق غیر را که رقیت ست بلکه جز این نیست که میرسد او را که زائل کند حق خود را که ملک وی ست پس ثابت شد که اعتاق ازاله ملک ست و هرگاه ثابت شد که اعتاق عبارت از ازاله ملک و ملک متجزی ست پس همچنین اعتاق نیز متجزی خواهد شد و سعایت واجب شود بجهت آنکه مالیت خواجه که در بعض آن بنده است محبوس میشود نزد آن بنده و بدانکه بنده که سعایت واجب ست بر او بمنزله مکاتب ست نزد ابی حنیفه رح زیراچه اضافت اعتاق بسوی بعض موجب آنست که بنده مذکور بتمامه مالک خود شود ف بنظر دلیل صاحبین رح ص و بقای ملک خواجه آن ف بنظر دلیل ابی حنیفه رح ص مانع و منافی آنست پس عمل نموده شد بهر دو دلیل باینطور که بنده مذکور بمنزله مکاتب گردانیده شد چه مکاتب مالک خود ست باعتبار ید و قبضه نه باعتبار رقبه و سعایت بمنزله بدل کتابت است پس میرسد خواجه را که طلب سعایت نماید از وی و هم میرسد خواجه را که آزاد کند آنرا زیراچه مکاتب قابل اعتاق ست ولیکن میان بنده مذکور و میان مکاتب اینقدر فرق ست که بنده مذکور اگر عاجز شود از سعایت بنده محض گردانیده نمیشود و مکاتب وقتیکه عاجز شود از ادای بدل کتابت بنده محض گردانیده میشود زیراچه اعتاق بنده اسقاط محض است پس قابل فسخ نیست بخلاف عقد کتابت چه آن قابل اقاله و فسخ است ف و حاصل آنکه بنده معتق البعض بین بین گردانیده میشود یعنی میان آزاد محض و میان بنده محض مانند مکاتب مگر بهمانقدر فرق ست که مذکور شد چه اینحالت متوسط در ینجا متصور ست ص بخلاف طلاق و عفو قصاص چه حالت متوسط دران متصور نیست پس بعض آن بمنزله کل گردانیده میشود بنابر آنکه هرگاه جمع شود موجب حل و حرمت در چیزی ترجیح داده میشود جانب حرمت را و استیلاد متجزی ست نزد ابی حنیفه رح لهذا اگر ام ولد گرداند کسی نصیب خود را از مدبره مشترک پس او فقط ام ولد او میگردد ولیکن اگر ام ولد گرداند نصیب خود را از کنیز محض پس آن کنیز بتمامها ام ولد او میگردد بجهت آنکه او ضامن نصیب شریک خود میشود بسبب آنکه فاسد گردانیده است آنرا و چون ضامن آن شد پس او مالک آن می شود بسبب ضمان و بنابران مالک کل آن کنیز می شود ف لهذا کنیز مذکوره بتمامها ام ولد او میگردد

واذا كان العبد بين شريكين فاعتق احدهما نصيبه عتق فان كان موسرا فشريكه بالخيار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شريكه قيمة نصيبه وان شاء استسعى العبد فان ضمن رجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استسعى فالولاء بينهما وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين

وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وهذه المسئلة تبتني على حرفين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني ان يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لان به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة

مسئله ۲- اگر آزاد کند کسی نصیب خود را از بندهٔ مشترک پس آن تمامه آزاد میگردد ف یعنی مستحق آن میشود ص پس اگر آنکس موسر باشد شریک او مختار است ف میان سه چیز یعنی ص اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از شریک مذکور قیمت آنرا و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور پس اگر ضمان آن بگیرد از شریک مذکور او خواهد گرفت آنرا از بنده مذکور و ولای آن درینصورت مر خواجه آزاد کننده راست و اگر آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور پس ولای آن مشترک است میان هر دو خواجه و اگر مفلس باشد خواجه که آزاد کند نصیب خود را پس شریک دیگر مختار است ف میان دو چیز یعنی ص اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور و در هر دو صورت ولای آن بنده مشترک است میان هر دو خواجه و این همه که مذکور شد نزد ابو حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که اگر موسر باشد خواجه که آزاد کرده است نصیب خود را پس نمیرسد شریک ویرا مگر همین که ضمان نصیب خود بگیرد از آن خواجه مذکور و لیکن خواجه مذکور را نمیرسد که رجوع کند آنرا بر بنده مذکور و اگر خواجه مذکور معسر باشد پس نمیرسد شریک ویرا مگر طلب سعایت از بنده و بدانکه بنای این اختلاف بر دو چیز است یکی اینکه اعتاق متجزی است نزد ابو حنیفه رح و متجزی نیست نزد صاحبین رح چنانچه مذکور شد و دوم اینکه یسار شریک آزاد کنندهٔ نصیب خود مانع سعایت نیست نزد ابو حنیفه رح و نزد صاحبین رح مانع آنست و دلیل صاحبین رح برای امر دوم اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است در حق کسی که آزاد کند نصیب خود را که اگر او غنی باشد ضامن میشود و اگر فقیر باشد سعایت کند بنده مذکور در نصیب دیگر و این حدیث دلالت میکند بر اینکه در صورت اول ضمان است فقط و در صورت دوم سعایت است فقط و دلیل ابو حنیفه رح این است که مالیت نصیب شریک دیگر محبوس شده است نزد بنده مذکور پس میرسد او را که ضمان آن بگیرد از بندهٔ مذکور چنانچه اگر باد ببرد پارچهٔ انسانی را و انداخت آنرا در رنگ رنگریزی پارچه مذکور رنگین گردد پس لازم می آید بر صاحب پارچه قیمت رنگ آن خواه موسر باشد صاحب پارچه یا مفلس بنا بر علتیکه مذکور شد پس همچنین درینجا نیز ف میرسد خواجه دیگر را که ضمان نصیب خود بگیرد از بندهٔ مذکور ص و لیکن بنده مذکور هرگاه مفلس است پس طلب سعایت خواهد کرد و بدانکه معتبر درینجا یسار تیسیر است و آن عبارت است از اینکه آزاد کنندهٔ نصیب خود مالک مال باشد بمقدار قیمت نصیب دیگر نه یسار غنا زیراچه در اعتبار نمودن یسار تیسیر رعایت منفعت هر دو جانب است یعنی جانب آزاد کنندهٔ نصیب خود و جانب شریک دیگر که ساکت است بجهت آنکه بسبب یسار مذکور متحقق و حاصل میشود مقصود آزاد کننده که کار ثواب است

والایصال بدل حق الساکت الیه ثم التخریج علی قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایة فی حالة الیسار والولاء للمعتق لان العتق کله من جهته لعدم التجزی واما التخریج علی قوله فخیار الاعتاق لقیام ملکه فی الباقی اذ الاعتاق یتجزی عنده والتضمین لان المعتق جان علیه بافساد نصیبه حیث امتنع علیه البیع والهبة ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانه قام مقام الساکت باداء الضمان وقد کان له ذلک بالاستسعاء فکذلک للمعتق ولانه ملکه باداء الضمان ضمنا فیصیر کان الکل له وقد اعتق بعضه فله ان یعتق الباقی او یستسعی ان شاء والولاء للمعتق فی هذا الوجه لان العتق کله من جهته حیث ملکه باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملکه وان شاء استسعی لما بینا والولاء له فی الوجهین لان العتق من جهته ولا یرجع المستسعی علی المعتق بما ادی باجماع بیننا لانه یسعی لفکاک رقبته او لا یقضی دینا علی المعتق

وهم میرسد بشریک دیگر حق او که قیمت نصیب وی ست و هرگاه معلوم شد انچه مذکور شد از قاعده ابی حنیفه رح و قاعده صاحبین رح پس تخریج مسئله صاحبین رح بنابر قاعده اوشان ظاهر ست یعنی سبب رجوع نکردن خواجه آزاد کننده بر بنده مذکور بچیزیکه تاوان داده ست آنست که درصورت یسار خواجه آزاد کننده سعایت بر بنده واجب نیست و ولا برای خواجه آزاد کننده ست زیرا چه کل آزادی از جانب اوست بسبب عدم تجزی عتاق نزد آنها واما تخریج مسئله ابی حنیفه رح بنابر قاعده او رح این ست که خیار اعتاق مر شریک دیگر را بجهت آنست که ملک او در نصیب او باقی است چه اعتاق متجزی است نزد او رح و خیار گرفتن ضمان وی را بجهت آنست که آزاد کننده نصیب خود فاسد کرده است نصیب دیگر بسبب آنکه جایز نیست وی را فروختن آن و هبه آن و خیار طلب سعایت وی را بجهت آنست که پیشتر مذکور شد یعنی مالیت نصیب وی محتبس ست نزد بنده مذکور و اینکه مذکور شد که میگیرد آزاد کننده نصیب خود از بنده مذکور انچه میدهد بشریک دیگر در ضمان نصیب وی پس دلیل آن بدو وجه ست یکی آنست که آزاد کننده مذکور بسبب ادای ضمان بشریک خود قائم مقام او میگردد و شریک مذکور را جایز بود که میگرفت از بنده مذکور قیمت خود را باینطور که طلب سعایت مینمود از او پس همچنین آزاد کننده مذکور را نیز میرسد که بگیرد از بنده مذکور انچه داده است بشریک خود در ضمان نصیب شریک مذکور چه او قائم مقام شریک مذکور ست ص دوم آنست که آزاد کننده مذکور بسبب ادای ضمان بشریک خود مالک نصیب او گشته است ضمنا پس چنان شد که آزاد کننده مذکور مالک آن بنده است بتمامه و آزاد کرده است بعض آنرا پس میرسد او را که آزاد کند باقی آنرا یا طلب سعایت نماید از بنده مذکور بجهت باقی و ولای آن بنده درینصورت مر آزاد کننده مذکور راست زیرا چه بنده مذکور تماما آزاد شده ست از جانب وی چه او مالک آنست بسبب دادن ضمان ف و اینکه مذکور شد در صورتیست که آزاد کننده مذکور موسر باشد ص و در صورتیکه آزاد کننده مذکور مفلس باشد پس درینصورت میرسد شریک دیگر را که آزاد کند نصیب خود را اگر خواهد چه ملک وی باقیست و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و او راست ولای نصیب او ف خواه آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بنده مذکور ص چه درین هر دو صورت آزادگی نصیب او از جانب اوست و درینصورت نمیگیرد بنده سعایت کننده از آزاد کننده مذکور انچه سعایت کرده داده است بخواجه دیگر بالاجماع امانزد ابی حنیفه رح پس بنابر آنکه بنده مذکور سعایت کرده است بجهت حاصل نمودن آزادگی خود را امانزد صاحبین رح پس بجهت آنکه بنده مذکور را دانکرده است چیزیرا که بر خواجه آزاد کننده دین بود

اذ لا شيء عليه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبته وقد فكت او يقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعي رح في الموسر كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عيناه قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتني على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالكية والضعف السالب لها في شخص واحد **قال** ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفة رح وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول

چه او مفلس ست بخلاف آنکه اگر راهن مفلس آزاد کند بنده مرهون را **ف** چه بنده مذکور میگیرد از راهن مذکور آنچه سعایت کرده میدهد بمرتهن آن **ص** اما نزد ابوحنیفه رح پس بنا بر آنکه او سعایت کرده ست بجهت قیمت خود بعد از آنکه آزاد شده است واما نزد صاحبین رح پس بجهت آنکه بنده مذکور بسعایت ادا کرده است دین راهن مذکور را پس خواهد گرفت بندهٔ مذکور از راهن مذکور وقول شافعی رح در صورتیکه آزاد کننده نصیب خود موسر باشد موافق قول صاحبین رح ست ودر صورتیکه مفلس باشد پس درینصورت میگوید که نصیب خواجه دیگر در ملک وی باقی میماند باین صفت که قابل فروختن وهبه نمودن است زیرا چه متصور نیست که ضمان آن بگیرد از آزاد کنندهٔ مذکور چه او مفلس ست ونیز متصور نیست که طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور زیرا چه او هیچ جنایت نکرده است ونه او راضی نیست بعتق **ف** بنا بر آنکه رضامندی فرع علم واطلاع است بران وا او بران مطلع نیست بجهت آنکه خواجه مستقل ست بر اعتاق **ص** ونیز متصور نیست که بنده مذکور کل آزاد شود چه دران ضرر شریک دیگر ست پس ثابت شد که نصیب شریک دیگر در ملک او باقی ماند بطور سابق وعلمای ما رح در جواب آن میگویند که طلب سعایت متصور ست زیرا چه طلب سعایت موقوف بر جنایت نیست بلکه آن مبنی است بر احتباس مالیت **ف** چنانچه بارها مذکور شد **ص** پس حاجت نیست بسوی اینکه در شخص واحد جمع نموده شود میان قوت که موجب مالکیت ست یعنی عتق ومیان ضعف که سالب آنست **ف** یعنی رقیت **ص** **مسئله ۳** ـ اگر هر واحد از دو شریک گواهی دهد یعنی اقرار نماید باینکه دیگر آزاد کرده ست نصیب خود را پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای هر واحد بجهت نصیب وی خواه آن هر دو موسر باشند خواه مفلس نزد ابوحنیفه رح وهمچنین اگر یکی موسر باشد ودیگر مفلس زیرا چه هر واحد میگوید که دیگر آزاد کرده است نصیب خود را پس بنده مذکور در زعم هر واحد بمنزله مکاتب ست بنا بر مذهب ابوحنیفه رح وبر هر واحد از انها حرام ست که بنده محض گرداند آنرا پس قول هر واحد مقبول ست در حق او لهذا هر واحد منع نموده خواهد شد از اینکه بنده محض گرداند آنرا پس هر واحد را میرسد که طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور زیرا چه حق طلب سعایت ثابت ست هر واحد را یقیناً خواه کاذب باشد او یا صادق چه بنده مذکور یا مکاتب اوست اگر او صادق ست یا مملوک اوست اگر او کاذب باشد پس هر واحد طلب سعایت خواهد کرد از او خواه موسر باشد هر واحد یا مفلس زیرا چه حق هر واحد در هر دو حالت یکی از دو چیز ست **ف** یعنی گرفتن ضمان از آزاد کننده نصیب خود یا طلب سعایت از بنده مذکور **ص** چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نیست نزد ابوحنیفه رح ودر صورت مذکوره متعذر ست گرفتن ضمان از شریک آزاد کننده بسبب انکار او پس باقی ماند مگر طلب سعایت وباید دانست که ولاء بنده مذکور مر هر دو را ست زیرا چه هر واحد میگوید

عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاءه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاءه لي وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد تثبت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعى السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بينا اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعى الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعى عليه السعاية ولا يتبرأ عنه ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعى الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبريا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما

ولو قال احد الشريكين ان لم يدخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدرى دخل ام لا عتق النصف وسعى لهما في النصف وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يسعى في جميع قيمته لان المقضى عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم

که نصیب شریک من آزاد شده است باعتاق او وولاء آن مر او راست ونصیب من آزاد شده است لیکن ببسبب سعایت وولای آن مر است وصاحبین رح گفته اند که اگر آن هر دو موسر باشند پس بنده مذکور سعایت واجب نیست بجهت آنکه زیرا که هر واحد تبری مینماید از وجوب سعایت بسبب دعوای ضمان بر دیگر چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نزد صاحبین رح ولیکن دعوی مذکور ثابت نیست بسبب انکار دیگر و برات بنده از سعایت ثابت است بسبب اقرار هر واحد بر ذات خود واگر آن هر دو مفلس باشند پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای هر واحد زیرا که هر واحد دعوی سعایت مینماید بر بندهٔ مذکور خواه صادق باشد هر واحد یا کاذب بجهت آنکه آزاد کنندهٔ نصیب خود مفلس ست واگر یکی از ان دو خواجه موسر باشد و دیگر مفلس سعایت خواهد کرد بندهٔ مذکور برای موسر زیرا که دعوی ضمان نمیکند بر خواجه دیگر چه او مفلس ست و جز این نیست که خواجه موسر دعوی سعایت مینماید بر بندهٔ مذکور واز ان تبری نکرده است وسعایت نخواهد کرد بندهٔ مذکور برای شریک مفلس زیرا که او دعوی ضمان مینماید بر شریک دیگر چه او موسر ست پس او بری ساخته ست بنده مذکور را از سعایت وولای آن بنده در جمیع این صورتها موقوف ست نزد صاحبین رح زیرا که هر واحد از دو خواجه نسبت مینماید بسوی دیگر و آن دیگر تبری مینماید از ان پس آن موقوف خواهد ماند تا آنزمان که هر دو متفق شوند برینکه فلان آزاد کرده است نصیب خود را اولاً مسئله اگر یکی از دو شریک گفت به بندهٔ مشترک که اگر داخل نشود فلان درین سرا فردا پس تو آزاد باشی وگفت شریک دیگر که اگر داخل شود او درسرای مذکور فردا پس تو آزاد باشی و روز فردا گذشت ومعلوم نشد که آیا فلان داخل شد در سرای مذکور یا داخل نشد پس درینصورت نصف بندهٔ مذکور آزاد شود وسعایت خواهد کرد برای هر دو خواجه بجهت نصف دیگر واین نزد ابی حنیفه رح است ونزد ابی یوسف رح نیز نصف آن آزاد خواهد شد ودر نصف دیگر سعایت خواهد کرد برای هر دو خواجه ف درصورتیکه آن هر دو مفلس باشند واگر یکی از ان دو خواجه موسر باشد ودیگر مفلس پس درین صورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای خواجه موسر بجهت ربع قیمت خود واگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت بنده مذکور سعایت نخواهد کرد برای هیچ یکی از آنها ص ومحمد رح گفته است که بنده مذکور سعایت خواهد کرد بجهت جمیع قیمت خود برای هر دو خواجه درصورتیکه آن هر دو خواجه مفلس باشند زیرا که مقضی علیه بسقوط سعایت مجهول است ف چه معلوم نیست که سعایت در حق کدام ساقط شده است ص وحکم نمودن قاضی در مجهول ممکن نیست چنانچه اگر کسے گوید کسیکه هزار درم برین تست بر ذمهٔ یکے از ایان

فانه لا یقضی بشیء للجهالة کذا هذا ولهما انا تیقنا بسقوط نصف السعایة

لان احدهما حانث بیقین ومع التیقن بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الکل والجهالة

ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا اعتق احد عبدیه لا بعینه او بعینه ونسیه

ومات قبل التذکر والبیان ویتأتی التفریع فیه علی ان الیسار هل یمنع السعایة اولا

یمنعها علی الاختلاف الذی سبق ولو حلفا علی عبدین کل واحد منهما لاحدهما

چه در ینصورت هیچ حکم نمیکند قاضی بسبب مجهول بودن محکوم علیه وهمچنین درینجا نیز ف واگر یکی ازان دو خواجه مفلس باشد ودیگر موسر پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای خواجه موسر بجهت نصف قیمت خود زیراچه خواجه موسر ضمان نصیب خود نمی خواهد از خواجه مفلس وجز این نیست که او طلب سعایت مینماید از بنده مذکور بجهت نصف قیمت اوپس بنده مذکور سعایت خواهد کرد برای او در نصف قیمت خود وخواجه مفلس بری میکند بنده مذکور را از سعایت وجز این نیست که ضمان نصیب خود میخواهد از خواجه موسر وآن متعذر ست بسبب شک درینکه نصف آن بنده از جانب کدام خواجه آزاد شده است واگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت سعایت نخواهد کرد بنده مذکور بجهت هیچ چیز برای هیچ یکی ازانها چنانچه نزد ابی یوسف رح ص ودلیل ابی حنیفه رح این ست که سقوط نصف سعایت یقینی ست زیراچه یکے ازان دو شریک حانث ست یقیناً وباوجود تیقن بسقوط نصف سعایت چگونه حکم خواهد کرد قاضی بوجوب کل وجهالت مذکور مندفع میشود باینطور که آن نصف از حق هر دو ساقط خواهد شد چنانچه اگر آزاد کند کسے یکی از دو بندهٔ خود را بغیر تعین یا یکی معین را از دو بندهٔ خود وبعد ازان فراموش کند آنرا وبمیرد پیش از بیان در صورت اول وپیش از یاد آمدن در صورت دوم ف چه درین دو صورت آزاد میشود نصف هر واحد از دو بندهٔ مذکور باوجودیکه بنده آزاد کرده شده بعینه مجهول ست وهر واحد در نصف باقی سعایت مینماید ص وباید دانست که همین دلیل ابی حنیفه رح ودلیل ابی یوسف رح ست در صورتیکه هر دو خواجه مفلس باشند ودر صورتیکه هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت دلیل صاحبین رح این ست که نصف بنده مذکور که آزاد شده است بسبب یافتن شرط آن آزاد کننده آن موسر ست هر کدام که باشد پس بنده مذکور سعایت نخواهد کرد چه یسار آزاد کنندهٔ نصیب خود مانع سعایت ست نزد صاحبین رح وجز این نیست که درینصورت ضمان گرفتن است فقط وآنهم ساقط ست بسبب جهالت طالب ومطالب آن ودلیل ابی یوسف رح در صورتیکه یکے از دو خواجه مفلس باشد ودیگر موسر انیست که نصف سعایت ساقط شده است یقیناً زیراچه یکے ازانها حانث ست یقیناً یا مجاز نصف سعایت میان هر دو خواجه وخواجه مفلس سعایت نمیخواهد لهذا بندهٔ مذکور سعایت خواهد کرد برای خواجه موسر بجهت ربع قیمت خود مسئله ۵- اگر اگر حلف کنند دو شخص بدین وجه که یکی بگوید اگر داخل شود زید درین سرای فردا پس فلان بندهٔ من آزاد است ودیگر بگوید که اگر داخل نشود زید مذکور در سرای مذکور فردا پس فلان بنده من آزاد ست ف وحال آنکه بندهٔ هر یک علیحده است ومشترک نیست وروز فردا گذشت ومعلوم نشد که زید مذکور در سرای داخل شد

لم يعتق واحد منهما لان المقضي عليه بالعتق مجهول وكذلك المقضي له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفي العبد الواحد
المقضي به معلوم فتغلب المعلوم المجهول واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص قريبه وشراؤه
اعتاق على ما مر ولا ضمان عليه علم الآخر انه ابن شريكه او لم يعلم وكذلك اذا ورثاه والشريك بالخيار ان شاء
اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا في الشراء يضمن الاب نصف قيمته ان كان موسرا
وان كان معسرا يسعى الابن في نصف قيمته لشريك ابيه وعلى هذا الخلاف اذا ملكاه بهبة او صدقة او وصية وعلى هذا
اذا اشتراه رجلان واحدهما قد حلف بعتقه ان اشترى نصفه لهما انه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق لان شراء القريب اعتاق
وصار كما اذا كان العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وله انه رضي بافساد نصيبه فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا
ودلالة ذلك انه شاركه فيما هو علة العتق وهو الشراء لان شراء القريب اعتاق حتى يخرج به عن عهدة الكفارة عندنا

ص پس درینصورت آزاد نمیشود هیچ یکی از ان دو بنده زیرا چه درینصورت مقضی علیه بعتق که یکی از ان دو خواجه است و مقضی له بعتق که یکی از ان
دو بنده است هر دو مجهول است پس این جهالت فاحش است لهذا ممتنع شد حکم قاضی و در مسئله سابق از ین هر گاه یک بنده مشترک بود میان
دو خواجه پس مقضی له که بنده مذکور است و مقضی به که عتق نصف آن بنده است معلوم بود و مجهول نبود مگر همین قدر که آن نصف در جانب
پس درآن مسئله بسبب غلبه معلوم بر مجهول حکم نموده شد بعتق بنده مذکور مسئله ۶ - اگر خرید کنند دو شخص بنده را که پسر یکی از ان دو شخص است
آزاد میشود از ان بنده نصیب پدرش و واجب نمیشود بر او ضمان نصیب دیگر خواه آن دیگر مطلع باشد بر اینکه بنده مذکور پسر شریک وی است
یا مطلع نباشد بر آن و همچنین اگر آن دو شخص مالک آن بنده شوند بطریق میراث ف باینطور که مثلاً زنی خرید کند پسر شوهر خود را و بعد از ان
بمیرد زن مذکوره و بگذارد شوهر و برادر خود را پس درینصورت آزاد میشود نصف پسر مذکور که نصیب پدر وی است ص و شریک دیگر
که برادر زن مذکوره است مختار است اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و اینهمه که مذکور شد نزد ابوحنیفه
است و صاحبین رح گفته اند که در صورت اول پدر ضامن نصف قیمت آن میشود اگر موسر باشد و اگر مفلس باشد سعایت کند پسر در نصف قیمت خود
برای شریک پدرش و همین اختلافست در صورتیکه آن دو شخص مالک آن پسر شوند بطریق هبه یا صدقه یا وصیت و همچنین اختلافست در صورتیکه
خرید کنند دو شخص بنده را و حال آنکه یکی از ان دو شخص حلف کرده است باینطور که گفته است اگر خرید کنم نصف فلان بنده را پس آن نصف
آزاد است و دلیل صاحبین رح این است که پدر یا حالف باطل کرده است نصیب شریک دیگر را بسبب اعتاق بنده مذکور چه شرای قریب
اعتاق است ف و همچنین مالک شدن آن بسبب هبه یا صدقه یا وصیت سبب اعتاق آنست ص پس چنان شد که یکی از دو شریک
آزاد کند نصیب خود را ف و درینصورت ضامن نصف قیمت آن میشود آزاد کننده مذکور برای شریک خود اگر آزاد کننده موسر باشد و گرنه
سعایت میکند بنده مذکور پس همچنین درینصورتها نیز ص و دلیل ابوحنیفه رح این است که شریک پدر بنده مذکور راضیست باینکه پدر
مذکور فاسد گرداند نصیب او را از روی دلالت زیرا چه او شریک شده است با پدر بنده مذکور در علت عتق یعنی شرای آن چه شرای قریب
اعتاق آنست و این دلالت میکند بر اینکه او راضیست بفاسد گردانیدن نصیب خود پس ضمان آن نخواهد گرفت از پدر بنده مذکور

وهذا ضمان افساد في ظاهر قولهما حتى يختلف باليسار والاعسار فيسقط بالرضاء ولا يختلف الجواب بين العلم وعدمه وهو ظاهر الرواية عنه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بملكه وان بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب نصفه الآخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه وان شاء استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده وهذا عند ابي حنيفة رح لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا لا خيار له ويضمن الاب نصف قيمته لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن اذا كان موسرا ومعناه اذا اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبائعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه واذا كان العبد بين ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساكت

چه این ضمان ضمان افساد ست نه ضمان تملیک بنا بر ظاهر قول صاحبین رح نیز لهذا مختلف می شود بسبب یسار و افلاس و ضمان افساد ساقط میشود بسبب رضا چنانچه اگر صریح بگوید کسی بشریک خود که آزاد کن نصیب خود را در ینصورت ضمان نمیگیرد از شریک مذکور پس همچنین درینجا نیز و باید دانست که آنچه مذکور شد که پدر بندهٔ مذکور ضامن نمیشود برای شریک خود در هر دو صورت یعنی در صورتیکه شریک مذکور مطلع باشد بر اینکه بندهٔ مذکور پسر شریک وی ست و در صورتیکه مطلع نباشد بر آن ظاهر روایت ست از ابی حنیفه رح زیرا چه مدار حکم بر تحقق دلیل رضامندی ست که مذکور شد نه بر تحقق یقین رضامندی لهذا اگر بگوید کسی مر شخصی را که بخور این طعام را و لیکن مطلع نیست بر اینکه طعام مذکور مملوک وست و در حقیقت مملوک اوست پس آن شخص بسبب خوردن طعام مذکور را بر مالک مذکور ضامن آن نمیشود بسبب آنکه امر مالک دلالت میکند بر رضای او اگرچه احتمال ست که بر تقدیر اطلاع او بر اینکه طعام مذکور از آن وی ست راضی نمیشد و بنا بر همه که مذکور شد قیاس ست که بندهٔ مذکور را پدرش اول خریده باشد یا پدر او و اجنبی هر دو معاً خریده باشند حکم ها مذکور شد که اجنبی اول خرید کند نصف بندهٔ مذکور را و بعد از آن پدرش خرید کند نصف دیگر او را و حال آنکه پدر مذکور موسر ست پس درینصورت اجنبی مذکور مختار ست اگر خواهد ضمان بگیرد از پدر مذکور چه او درینصورت راضی نیست باینکه پدر مذکور فاسد گرداند نصیب او را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور در نصف قیمت آن چه مالیت آن محبوس ست نزد بندهٔ مذکور و این نزد ابی حنیفه رح ست زیرا چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نیست نزد او رح و صاحبین رح گفته اند که او را اختیار نیست میان آن دو چیز بلکه نمی رسد او را مگر همینکه ضمان بگیرد از پدر بندهٔ مذکور نصف قیمت آن را زیرا چه یسار آزاد کننده مذکور مانع سعایت است نزد صاحبین رح مسئله ۷ - اگر شخصی خرید کند نصف پسر خود را از کسیکه مالک کل آنست و حال آنکه شخص مذکور موسر ست پس واجب نمی شود بر او ضمان نصف قیمت آن برای بائع نزد ابی حنیفه رح بسبب آنکه بائع راضی ست باینکه فاسد گرداند مشتری مذکور نصیب او را و صاحبین رح گفته اند که ضامن میشود اگر پدر مذکور موسر باشد بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد مسئله ۸ - اگر یکی از سه خواجه مدبر کرد نصیب خود را از بنده که مشترک ست میان آنها در حالیکه او موسر ست و بعد از آن آزاد کرد نصیب خود را خواجه دیگر در حالیکه او نیز موسر ست و سوم ساکت ماند و مدبر کننده و ساکت خواستند که ضمان بگیرند پس مر ساکت را

ان یضمن المدبر ثلث قیمته قنا ولا یضمن المعتق وللمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمته مدبرا ولا یضمنه الثلث الذی ضمن

وھذا عند ابی حنیفة رح وقالا العبد کله للذی دبره اول مرة ویضمن ثلثی قیمته لشریکیه موسرا کان او معسرا واصل ھذا ان التدبیر یتجزی عند ابی حنیفة رح خلافا لهما کالاعتاق لانه شعبة من شعبه فیکون معتبرا به ولما کان متجزیا عنده اقتصر علی نصیبه وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین فلکل واحد منهما ان یدبر نصیبه او یعتق او یکاتب او یضمن المدبر او یستسعی العبد او یترکه علی حاله لان نصیبه باق علی ملکه فاسد بافساد شریکه حیث سد علیه طرق الانتفاع به بیعا وھبة علی ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعین حقه فیه وسقط اختیاره غیره فتوجه للساکت سببا ضمان تدبیر المدبر واعتاق ھذا المعتق غیر ان له ان یضمن المدبر لیکون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضة علی اصلنا وامکن ذلک فی التدبیر لکونه قابلا للنقل من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانه عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین ولا بد من رضاء المکاتب بفسخه حتی یقبل الانتقال فلهذا یضمن المدبر ثم للمدبر ان یضمن

که ضمان بگیرد از مدبر کننده ثلث قیمت آنرا نه از آزاد کننده و مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد از آزاد کننده ثلث قیمت بندهٔ مذکور را در حالیکه او مدبرست و ضمان نخواهد گرفت از او ثلث قیمت آنرا که ضمان داده است برای ساکت و این نزد ابوحنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که بندهٔ مذکور بتمامه مر کسی راست که مدبر نموده است آنرا اولا و او ضامن دو ثلث قیمت آنست برای دو شریک خود خواه مدبر کنندهٔ مذکور موسر باشد یا مفلس و اصل این اختلاف آنست که تدبیر متجزیست نزد ابوحنیفه رح مانند اعتاق برخلاف قول صاحبین رح چه تدبیر از فروع اعتاق ست و هرگاه تدبیر متجزیست نزد ابوحنیفه رح پس تدبیر مدبر کننده ثابت خواهد شد در نصیب او فقط ولیکن بسبب آن فاسد میشود نصیب دو شریک دیگر پس هر یک از آن دو شریک مختارست اگر خواهد مدبر کند نصیب خود را و اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد مکاتب کند آنرا و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از مدبر کننده مذکور و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور و اگر خواهد بگذارد آنرا بحال خود زیراچه نصیب هر یک از آن دو شریک باقیست در ملک او ولیکن فاسد گشته ست بسبب فاسد گردانیدن مدبر کننده مذکور چه بسبب آن نصیب آنها قابل بیع و هبه نماند پس یکی از دو شریکان مذکوران اگر اختیار کند اعتاق نصیب خود را متعین میگردد حق او در اعتاق آن و ویرا اختیار نمودن سوای آن ف چون گرفتن ضمان وغیره ص باقی نماند و هرگاه چنین شد پس درین هنگام در حق خواجه سوم که ساکت ست دو سبب گرفتن ضمان متحقق است یکی تدبیر مدبر کننده نصیب خود و دوم اعتاق آزاد کننده نصیب خود چه این هر دو تعدی نموده اند در نصیب خواجه ساکت ولیکن باید او را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده نه از آزاد کننده تا آن ضمان ضمان معاوضه شود باینطور که ضمان دهنده بسبب دادن ضمان مالک آن چیز شود که ضمان آن داده چه ضمان معاوضه اصل است در باب ضمان مال و رعایت این اصل ممکن ست درینجا باینطور که خواجه ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کنندهٔ مذکور تا او بسبب دادن ضمان مالک نصیب ساکت شود چه بندهٔ مذکور قابل نیست که از ملک شخصی در ملک دیگر در آید در وقت مدبر نمودن مدبر کنندهٔ مذکور چه او درین هنگام مملوک محض است و اگر ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از آزاد کننده مذکور پس رعایت اصل مذکور فوت میشود زیراچه بندهٔ مذکور در وقتیکه آزاد کرده است آزاد کنندهٔ نصیب خود را مدبر است چه او آزاد کرده است نصیب خود را بعد از مدبر کردن مدبر کنندهٔ نصیب خود را و بنده مذکور درین هنگام قابل این نیست که از ملک شخصی بملک دیگر در آید پس لهذا باید ساکت را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کنندهٔ مذکور و بعد از ان مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد

المعتق ثلث قيمته مدبرا لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقيمة المتلف وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا على ما قالوا ولا يضمنه قيمة ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله للمدبر وهذا ظاهر واذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر ذلك الآخر فهي موقوفة يوما ويوما تخدم للمنكر عند ابي حنيفة رح وقالا ان شاء المنكر استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها لهما انه لما لم يصدقه صاحبه

از آزاد کنندهٔ مذکور ثلث قیمت آن بنده را در حالیکه مدبر ست زیراچه آزاد کنندهٔ مذکور فاسد کرده است نصیب ورا در حالیکه مدبر ست پس قیمت آن خواهد گرفت ازو و نخواهد گرفت از او قیمت ثلث آن بنده را که مدبر کننده مالک آن ثلث گشته است از جانب شریک ساکت بسبب دادن ضمان آن زیراچه ملک آن ثابت است مر آن مدبر کننده را بطریق استناد و آن ثابت است از وجهی و از وجهی دیگر ثابت نیست ف چه ملک مذکور ثابت ست ویرا در وقت دادن ضمان پس باین جهت پیشتر از ان ثابت نیست و بجهت آنکه ملک مذکور مستند ست بسوی سبب وجوب ضمان که ثابت میشود پیش از ادای ضمان پس ملک مذکور ثابت است بیک وجه و بوجه دیگر ثابت نیست و هرگاه چنین شد ص پس آن ملک ظاهر نخواهد شد در حق گرفتن ضمان ف لهذا مدبر کننده مذکور ضمان آن نخواهد گرفت از آزاد کنندهٔ مذکور ص و باید دانست که ولای آن بنده درینصورت مشترک ست میان خواجه مدبر کننده و میان خواجه آزاد کننده بسه حصه که دو حصه ازانجمله مر خواجه مدبر کننده راست و یک حصه ازان مر خواجه آزاد کننده راست زیراچه مدبر کننده مالک دو حصه ست از بندهٔ مذکور و آزاد کننده مالک یک حصه ست ازان پس ولای آن بنده نیز ثابت خواهد شد مر آنها را بمقدار ملک آنها و اینهمه که مذکور شد بنا بر مذهب ابحنیفه رح ست و اما بنا بر مذهب صاحبین رح که تدبیر متجزی نیست نزد ایشان پس بنده مذکور بتمامه مدبر مدبر کننده میگردد و او ضامن نصیب دو شریک دیگر میشود خواه او موسر باشد یا مفلس چه این ضمان ضمان تملک است و آن مختلف نمیشود بسبب یسار و افلاس ف چنانچه در صورتیکه ام ولد کند کسی کنیز مشترکه را ضامن نصیب شریک خود میشود اگرچه مفلس باشد ص بخلاف آنکه اگر آزاد کند کسے نصیب خود را از بنده مشترک چه او ضامن نصیب شریک خود میشود بشرطیکه او موسر باشد زیراچه این ضمان ضمان جنایت ست بنا بر مذهب صاحبین رح و ولای بندهٔ مذکور بتمامه مر خواجه مدبر کننده راست و این ظاهر ست مسئله ۹ اگر باشد کنیزی مشترک میان دو کس و یکی ازان بگوید که کنیز مذکوره ام ولد شریک من ست و او انکار آن نماید پس کنیز مذکوره یکروز موقوف خواهد ماند از خدمت خواجه ف و دران روز کسب خود خواهد کرد برای تحصیل نفقه خود ص و یکروز در خدمت خواجه منکر خواهد کرد و بران سعایت نیست برای خواجه منکر و این نزد ابحنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که خواجه منکر را میرسد که طلب سعایت نماید ازو اگر خواهد بجهت نصف قیمت آن و هرگاه از سعایت فراغت نماید آزاد خواهد شد کنیز بتمامها و چیزی نیست بران کنیز ف برای خواجه که اقرار نموده است باینکه کنیز مذکوره ام ولد شریک وی ست ص و دلیل صاحبین رح این ست که هرگاه تصدیق مقر نه کرد خواجه منکر

انقلب اقرار المقر علیه کانه استولدها فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انه اعتق المبیع قبل البیع یجعل کانه اعتق کذا هذا فیمتنع الخدمة ونصیب المنکر علی ملکه فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایة کام ولد النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفة رح ان المقر لو صدق کانت الخدمة کلها للمنکر ولو کذب کان له نصف الخدمة فیثبت ما هو المتیقن به وهو النصف ولا خدمة للشریک الشاهد ولا استسعاء لانه یتبرء عن جمیع ذلک بدعوی الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیة الولد یتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم لا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل المقر کالمستولد وان کانت ام ولد بینهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة رح وقالا یضمن نصف قیمتها لان مالیة ام الولد غیر متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلی هذا الاصل تبتنی عدة من المسائل اوردناها فی کفایة المنتهی وجه قولهما انها منتفع بها وطیا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بیعها لا یسقط تقومها کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیها السعایة وهذا آیة التقوم غیر ان قیمتها ثلث قیمتها قنة علی ما قالوا لفوات منفعة البیع والسعایة بعد الموت

پس اقرار آن مقر منقلب شد بر او یعنی چنان شد که گویا او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را چنانچه اگر اقرار کند مشتری بعد از خریدن بنده باینکه آزاد کرده است آنرا بائع او پیش از خریدن و بائع منکر آنست پس این اقرار مشتری چنان گردانیده میشود که گویا بنده مذکور را او آزاد کرده و همچنین درینجا نیز ف وهرگاه چنان شد که گویا آن شریک مقر ام ولد کرده کنیز مذکوره را ص پس ممتنع شد استخدام در حق شریک منکر ف زیرا چه اگر حقیقةً ام ولد میکرد آنرا شریک مقر مذکور جائز نمیشد مر شریک منکر را که استخدام مینمود از کنیز مذکوره پس همچنین وقتیکه حکماً ام ولد کرد آنرا شریک مذکور ص ولیکن میرسد او را که طلب سعایت نماید از کنیز مذکوره بجهت قیمت نصیب خود چه نصیب او در ملک او باقی ست حکماً ف و معهذا ممتنع شد او را انتفاع بآن ص پس آن آزاد خواهد شد بسبب سعایت چنانچه ام ولد نصرانی وقتیکه مسلمان شود آزاد میشود بسبب سعایت و دلیل امام ابوحنیفه رح این ست که مقر مذکور اگر صادق باشد پس تمام خدمت کنیز مذکوره حق منکر ست و اگر او کاذب باشد پس میرسد منکر مذکور نصف خدمت آن پس نصف خدمت که متیقن ست ثابت خواهد شد مر منکر را و شریک مقر را هیچ نمیرسد نه خدمت نه طلب سعایت چه او برا نموده است از جمیع آن بسبب دعوی او باینکه شریک دوم ام ولد کرده است کنیز مذکوره را و ضمان نصیب او لازم ست بر شریک مذکور که منکر ست و آنچه صاحبین رح گفته اند پس جواب آن این ست که اقرار بامومیت الولد متضمن اقرار به نسب ست و این امر لازم ست که رد نمیشود بسبب رد نمودن مقر له پس ممکن نیست که مقر چنان گردانیده شود که گویا او ام ولد کرده است کنیز مذکوره را مسئله ا اگر ام ولد مشترک باشد میان دو خواجه ف باینطور که فرزند او را معاً دعوت نموده باشند آن هر دو خواجه ص و آزاد کند ام ولد مذکوره را یکی از ان دو خواجه که موسر باشد پس واجب نمیشود بر او ضمان ف نصیب دیگر ص نزد ابوحنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که واجب ست بر او که ضمان دهد بشریک دیگر نصف قیمت آن ام ولد زیرا چه مالیت ام ولد متقوم نیست نزد ابوحنیفه رح و متقوم است نزد صاحبین رح و برین قاعده چند مسائل دیگر مبتنی ست که ذکر کرده شده است در کفایة المنتهی و دلیل صاحبین رح این ست که ام ولد قابل انتفاع ست بوطی و استخدام و اجاره و این دلیل تقوم ست و بسبب امتناع بیع آن تقوم آن ساقط نمیشود چنانچه تقوم مدبر ساقط نیست باوجودیکه بیع آن ممتنع ست و ام ولد نصرانی وقتیکه مسلمان شود واجب میشود بر او سعایت و این علامت تقوم ام ولد ست و بدانکه قیمت ام ولد ثلث قیمت آنست در حالیکه ام ولد نباشد بنابر آنچه فقها گفته اند زیرا چه بسبب ام ولد شدن یک منفعت استخدام باقیست و دو منفعت منتفی و فوت میشود یکی بیع و دوم سعایت بعد از موت خواجه ف یعنی ادای دین اگر دین کسی باشد بر مولی و نه برای میراث ایشان و

بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البيع اما السعاية والاستخدام فباقيان وَلابي حنيفة رح ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله في حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب في اسقاط التقوم وفي المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النصراني قضينا بمكاتبتها عليه دفعا للضرر من الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم

باب عتق احد العبدين

ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذي اعيد عليه القول ثلثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح كذلك الا في العبد الآخر فانه يعتق ربعه اما الخارج فلان الايجاب الاول دائر بينه وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فاوجب عتق رقبة بينهما لاستوائهما فيصيب كلا منهما النصف غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربعا آخر لان الثاني دائر بينه وبين الداخل فيتنصف بينهما

ص بخلاف مدبر ف چه قیمت آن دو ثلث قیمت آنست درحالیکه مملوک محض باشد ص زیرا چه یک منفعت بیع آن منتفی ست و منفعت سعایت بعد از موت خواجه و منفعت استخدام هر دو باقیست و دلیل ابی حنیفه رح این ست که تقوم ثابت میشود بسبب احراز که بقصد تمول باشد و احراز ام ولد برای تمول نیست بلکه احراز آن برای نسل و فرزند است و احراز آن برای تمول تابع آنست و لهذا ام ولد سعایت نمیکند نه برای وام میت و نه برای وارث او بخلاف مدبر ف چه او سعایت میکند برای وام میت و هم برای وارث او ص و سر آن اینست که سبب حریت در حق ام ولد فی الحال متحقق ست و آن جزئیت ست که ثابت ست بواسطه ولد بنا بر انچه مذکور شده است در مسئله حرمت مصاهرت ف در کتاب النکاح ص ولیکن اثر سبب مذکور بالفعل در حق زوال ملک ظاهر نیست بانضرورت که انتفاع خواجه بام ولد خود ثابت ماند پس سبب مذکور بالفعل اثر خواهد کرد در اسقاط تقوم آن و در حق مدبر سبب حریت منعقد و متحقق میشود بعد از موت خواجه پس فرق ظاهر شد میان ام ولد و میان مدبر و اما امتناع بیع مدبر بجهت آنست که مقصود خواجه اینست که بنده مدبر باقی ماند در ملک او تا وقت موت او و بعد از ان آزاد شود ف و این مقصود حاصل نشود اگر جائز باشد بیع آن پس باین سبب بیع آن جائز نیست ص و وجوب سعایت بر ام ولد نصرانی برای دفع ضرر جانبین ست و سعایت بمنزله بدل کتابت ست و وجوب بدل کتابت موقوف بر تقوم نیست ف چه آن واجب ست بمقابل چیزی که مال نیست والله اعلم ص

باب در بیان عتق یکی از بندها مسئله ۱- اگر دو بنده از جمله سه بنده آمدند بحضور خواجه که مالک آن سه بنده است گفت خواجه مذکور بآن دو بنده که یکی از شما آزاد ست و بعد از ان غائب شده از حضور خواجه یکی از ان دو بنده و حاضر شد سومی که غائب بود و بعد از ان بار دیگر گفت خواجه باین دو بنده که یکی از شما آزاد ست و مرد خواجه مذکور بے اینکه بیان نماید که کدام از آنها آزاد ست پس درینصورت آزاد میشود سه ربع آن بنده که مکرر مخاطب شده است بکلام مذکور و آزاد میشود نصف هر یک از دو بنده دیگر نزد شیخین رح و محمد رح نیز چنین گفته است در حق دو بنده که اول حاضر بودند و در حق بنده اخیر میگوید که ربع آن آزاد میشود و دلیل در حق دو بنده که بکلام اول مخاطب اند اینست که خطاب اول دایر ست میان آن هر دو پس آن موجب اینست که نصف هر یک از ان دو بنده آزاد شود پس بسبب خطاب اول نصف هر یک از آنها آزاد شد ولیکن ازانکه ثابت ماند در حضور خواجه ربع دیگر از ان آزاد میشود بسبب ایجاب دوم چه این ایجاب دوم منقسم میشود میان این دو بنده بالمناصفه

غير ان الثابت استحق نصف الحرية بالايجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانى فى نصفيه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقى فيكون له الربع فتمت له ثلثة الارباع ولانه لو اريد هو بالثانى يعتق نصفه ولو اريد به الداخل لا يعتق هذا النصف فيتنصف فيعتق منه الربع بالثانى والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح يقول لما دار الايجاب الثانى بينه وبين الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع فكذلك يصيب الداخل وهما يقولان انه دائر بينهما وقضيته التنصيف وانما نزل الى الربع فى حق الثابت لاستحقاقه النصف بالايجاب الاول كما ذكرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فيثبت فيه النصف

قال فان كان القول منه فى المرض قسم الثلث على هذا وشرح ذلك ان يجمع بين سهام العتق وهى سبعة على قولهما لانا نجعل كل رقبة على اربعة لحاجتنا الى ثلثة الارباع فنقول يعتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرين من كل واحد منهما سهمان فيبلغ سهام العتق سبعة والعتق فى مرض الموت وصية ومحل نفاذها الثلث فلا بد ان يجعل سهام الورثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة على سبعة وجميع المال احد وعشرون فيعتق من الثابت ثلثة ويسعى فى اربعة ويعتق من الباقيين من كل واحد منهما سهمان ويسعى فى خمسة فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رح يجعل كل رقبة على ستة لانه يعتق من الداخل عنده سهم فنقصت

ولیکن بندهٔ ثابت مستحق آزادی نصف شد بسبب ایجاب اول نه بسبب ایجاب دوم واین استحقاق نصف شایع ست در هر دو نصف بندهٔ مذکور پس آنچه رسید ازان بنصف اول لغو خواهد شد وآنچه رسید ازان بنصف دیگر که خالی وفارغ بود باقی خواهد ماند پس ربع دیگر آن آزاد خواهد شد بسبب ایجاب دوم لهذا سه ربع آن آزاد خواهد شد دیگر بجهت آنکه اگر مراد خواجه از ایجاب دوم همان بندهٔ ثابت باشد نه دیگر که حاضر شده است پس نصف دیگر آن بندهٔ ثابت آزاد میشود واگر مراد خواجه از ایجاب دوم آن دیگر باشد فقط پس نصف دیگر از بندهٔ ثابت آزاد نمیشود پس تنصیف نموده خواهد شد این نصف لهذا ربع آن آزاد خواهد شد بسبب ایجاب دوم ونصف آن آزاد شده است بسبب ایجاب اول ف پس ربع او آزاد خواهد شد وبندهٔ سوم که در ایجاب دوم داخل ست نصف آن آزاد خواهد شد فقط ص محمد رح در حق بندهٔ سوم میگوید که ایجاب دوم دائر است میان او ومیان بندهٔ ثابت وبسبب آن آزاد شده است ربع بندهٔ ثابت پس همچنین آزاد خواهد شد ربع بندهٔ سوم وشیخین رح میگویند که ایجاب دوم دائر است میان آن هر دو ومقتضای آن اینست که آن مشترک شود میان آن هر دو بالمناصفه ف وبسبب آن آزاد شود نصف هر یک ص ولیکن ربع از بندهٔ ثابت آزاد نشد بجهت آنکه او مستحق آزادی نصف است بسبب ایجاب اول چنانچه مذکور شد وبندهٔ سوم مستحق چیزی نبود اصلاً پس نصف آن آزاد خواهد شد وباید دانست که اگر خواجهٔ مذکور در حالت مرض موت آزاد کرده باشد بطور مذکور ف وغیر از مال نباشد سوای آن سه بنده ص پس درین صورت ثلث آن سه بنده تقسیم نموده خواهد شد میان آنها بطور مذکور وبیان آن اینست که جمع نموده شود سهام عتق وآن هفت است بنا بر قول شیخین رح زیراچه رقبهٔ هر بنده چهار سهم نموده میشود بسبب حاجت بسوی سه ربع زیراچه گفته میشود که آزاد میشود از بندهٔ ثابت سه ربع آن واز هر یک از دو بندهٔ دیگر آزاد میشود دو ربع آن پس سهام عتق بهفت خواهد رسید وعتق در مرض موت وصیت است وآن جاری میشود در ثلث مال میت پس ضرور است که گردانیده شود سهام وارثان دو چند سهام عتق لهذا رقبهٔ هر بنده هفت سهام نموده خواهد شد وجمیع مال میت بست ویک سهام خواهد شد پس آزاد خواهد شد از بندهٔ ثابت سه سهم از هفت سهم آن ودر چهار سهم باقی سعایت خواهد کرد واز هر یک از دو بندهٔ دیگر دو سهم آزاد خواهد شد وهر یک از آنها در پنج سهم باقی سعایت خواهد کرد وباید دانست که اگر تامل کنی درین بیان وجمع کنی سهام را پس معلوم خواهی کرد که درست میرسد ثلث مال بسه بنده ودو ثلث بوارثان وبنا بر مذهب محمد رح رقبهٔ هر بنده شش سهم نموده میشود زیراچه نزد او آزاد میشود یک سهم که سه ربع است از بندهٔ سوم لهذا نزد او یک سهم ناقص میشود

سهام العتق بسهم وصار جميع المال ثمانية عشر وباقي التخريج ما مر ولو كان هذا في الطلاق وهن غير مدخولات ومات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلاثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه قيل هذا قول محمد رح خاصة وعندهما يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق وتمام تفريعاتها في الزيادات

ومن قال لعبديه احدكما حر فباع احدهما او مات او قال له انت حر بعد موتي عتق الآخر لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبيع وللعتق من كل وجه بالتدبير فتعين له الآخر ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم فتعين له الآخر دلالة وكذا اذا استولد احدهما للمعنيين ولا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا والعرض على البيع ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف رح

از سهام عتق پس جمیع مال که سه بنده است نزد او هژده سهم میشود و شش سهم از آن آزاد میشود ف باینطور که از بندهٔ ثابت سه سهم آزاد میشود و در سه سهم باقی سعایت مینماید و از بندهٔ دیگر که شریک وی بود در حضور اول دو سهم آزاد میشود و در باقی که چهار سهم ست سعایت میکند و از بندهٔ سوم یک سهم آزاد میشود و در باقی که پنج سهم ست سعایت مینماید ص م اگر اینصورت در طلاق باشد باینطور که دو زن از سه زنان شخصے بحضور آن شخص آیند و گفت شخص مذکور بآن دو زن که یکی از شما مطلقه است و بعد از آن غائب شد از حضور آن شخص یکی از آن دو زن و زن حاضر شد زن سومی که غائب بود و بعد از آن بار دیگر گفت آن شخص باین دو زن که یکی از شما مطلقه است و مرد شخص مذکور بی اینکه بیان نماید که کدام یکی از آنها مطلقه است و زنان مذکوره غیر مدخوله باشند پس ساقط میشود از مهر زنیکه بدر رفته است ربع آن و از مهر زنیکه ثابت است سه ثمن آن و از مهر زن سومی که داخل شده است ثمن آن و بعض فقها گفته اند که این قول محمد رح ست فقط و نزد شیخین رح ساقط میشود ربع مهر آن و بعض فقها گفته اند که قول شیخین رح نیز موافق قول محمد رح ست و فرق آن و تمام تفریعات آن در زیادات مذکور ست مسئله ۲ اگر شخصے گفت بدو بندهٔ خود که یکی از شما آزاد ست و بعد از آن فروخت یکی از آن دو بنده را یا مرد یکی از آن دو بنده یا مدبر کرد خواجه یکی از آن دو بنده را پس آزاد میشود بندهٔ که باقیست ف و اگر بیان کند خواجه که مراد من بندهٔ دیگر ست مقبول نخواهد شد ص بجهت آنکه ف بیان اعتاق است من وجه پس در وقت بیان آن شرط ست که محل بیان محل عتق باشد من کل وجه و آن بنده دیگر که فروخته شد محل عتق بائع نماند و بندهٔ که مرد محل عتق نیست اصلا و بندهٔ که مدبر نمود آن را خواجه محل عتق کامل نیست چه قیمت او ناقص شده است بسبب آنکه او مستحق عتق شده است بعد از موت خواجه پس بنده که باقیست همان متعین ست برای آزاد شدن و بجهت آنکه بسبب فروختن یک بنده معلوم شد که مقصود خواجه از آن حصول ثمن است و بسبب مدبر نمودن یک بنده معلوم شد که مقصود او اینست که آن بنده در ملک او باقی ماند برای انتفاع تا بوقت موت او و این هر دو مقصود منافی عتق است که التزام آن نموده است پس آن بندهٔ باقی متعین شد برای عتق از روی دلالت و همچنین اگر بگوید بیکی از دو کنیز خود که یکی از شما آزاد ست و بعد از آن ام ولد کند یکی از آنها را پس آزاد میشود کنیزیکه غیر ام ولد ست بنا بر هر دو وجهیکه مذکور شد و باید دانست که آنچه مذکور شد که بعد از آن بفروشد یکی از آن دو بنده را پس این عام ست یعنی در آن بیع صحیح و بیع فاسد و بیع مع قبض و بیع بدون قبض و بیع بشرط خیار و بدون خیار همه برابر ست بنا بر آنکه دلیل مذکور در جمیع این صور جاری ست و روایتست از ابی یوسف رح که عرض نمودن آن برای بیع در حکم بیعست

والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع لانه تمليك وكذلك لو قال لامرأتيه احداكما طالق ثم ماتت احداهما لما قلنا وكذا لو وطي احديهما لما بينا ولو قال لامتيه احداكما حرة ثم جامع احداهما لم يعتق الاخرى عند ابي حنيفة رح وقالا يعتق لان الوطي لا يحل الا في الملك واحديهما حرة فكان بالوطي مستبقيا الملك في الموطوءة فتعينت الاخرى لزواله بالعتق كما في الطلاق وله ان الملك قائم في الموطوءة لان الايقاع في المنكرة وهي معينة فكان وطيها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا حل وطيهما على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال نازل في المنكرة فيظهر في حق حكم تقبله والوطي يصادف المعينة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلي من النكاح الولد وقصد الولد بالوطي يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطيها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط

فہمچنین ہبہ وصدقہ مع تسلیم بمنزلۂ بیع ہست چہ آن تملیک ست ف ودلالت میکند کہ مراد او آزاد کردن بندۂ دیگر ست مانند بیع ص وہمچنین اگر بگوید شخصی بدو زن خود کہ یکے از شما مطلقہ ہست وبعد ازان بمیرد یکی ازان دو زن وہمچنین اگر وطی کند آن شخص با یکی ازان دو زن پس مطلقہ میشود زن دیگر کہ زندہ است وآن زن کہ با او وطی نکردہ ست آن شخص ووجہ آن مذکور شد مسئلہ ۳۳- اگر شخصے گفت بدو کنیز خود کہ یکے از شما آزاد ست وبعد ازان جماع کرد با یکی ازانہا آزاد نمیشود کنیز دیگر نزد ابی حنیفہ رح وصاحبین رح گفتہ اند کہ آزاد میشود کنیز دیگر زیرا چہ جماع حلال نیست مگر در ملک ویکی ازان دو کنیز آزاد ست پس جماع دلالت میکند برانیکہ کنیزیکہ جماع کرد با او در ملک خود باقی داشت آنرا پس متعین شد کہ آن دیگر آزاد ست چنانچہ ہمین حکم ست در طلاق ف وفتوی بر انیست ص ودلیل ابی حنیفہ رح انیست کہ ملک خواجہ مذکور باقی وثابت در کنیزیکہ با او جماع کردہ است چہ او آزاد کردہ است کنیز مبہم را وکنیز مذکورہ معین ہست وجماع آن مراو را حلال ست پس جماع آن بیان واقع نخواہد شد لہذا حلال ست خواجہ مذکور را کہ جماع کند ہر دو کنیز را بنا بر مذہب ابی حنیفہ رح وسر آن انیست کہ عتق یکی از دو کنیز مذکورہ واقع نیست پیش از بیان آن ف پس آن مانند عتق معلق بشرط است ص چہ عتق در مبہم متعلق ست بہ بیان آن ف پس پیش از بیان میرسد او را کہ ہر دو را وطی کند ص ولیکن فتوی برین نیست یا سر آن انیست کہ عتق پیش از بیان نازل شدہ است در کنیز مبہم پس ظاہر خواہد شد در حق حکمیکہ کنیز مبہم قابل آنست ف مانند بیع کہ مبہم قابل آنست چہ جایز ست کہ خرید کند کسی یکی از دو بندہ را باین شرط کہ مشتری را اختیار ست دران ہر دو ص ووطی واقع نمیشود مگر در معین ومسئلہ طلاق کہ نظیر آوردہ اند آنرا صاحبین رح جواب آن انیست کہ مقصود اصلی از نکاح ولد ہست وقصد ولد بسبب وطی دلالت میکند بر باقی داشتن ملک در موطوءہ بجہت صیانت ولد واز وطی کنیز قضاے شہوت مقصود میشود نہ ولد پس وطی کنیز بر استبقای ملک دلالت نخواہد کرد مسئلہ ۳۴- اگر شخصی بگوید بکنیز خود کہ اول فرزندیکہ بزائی تو آنرا اگر پسر باشد پس تو آزاد باشی وبعد ازان کنیز مذکورہ دو فرزند زائید یک پسر ویک دختر ومعلوم نشد کہ کدام ازانہا اول متولد شدہ است پس درینصورت آزاد میشود نصف مادر ونصف دختر وپسر آزاد نمیشود اصلاً زیرا چہ ہر واحد از مادر ودختر را دو حال ست در یک حال آزاد میشود ودر حالی دیگر آزاد نمیشود یعنی آزاد میشود در حالیکہ کنیز مذکورہ اول بزاید پسر را اما مادرش بسبب یافتن شرط واما دختر بجہت آنکہ تابع مادر ست چہ مادرش آزاد ست در وقتیکہ آنرا زائیدہ است وہیچ یکی از مادر ودختر آزاد نمیشود در حالیکہ زائیدہ باشد دختر را اول چہ درین حالت شرط آزادگی آنہا یافتہ نمی شود

فيعتق نصف كل واحدة منهما وتسعى في النصف اما الغلام يرق في الحالين فلهذا يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى والجارية
صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة
لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول في حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولم تدع شيئا والمسئلة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية
لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتنى على الدعوى فلم يظهر في حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام
ساكتة يثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه
في كفاية المنتهى **قال** واذا شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة رح الا ان يكون في وصية استحسانا
ذكره في العتاق وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احداهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد رح الشهادة في العتق
مثل ذلك واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة رح وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة
مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسئلة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لا يتحقق في مسئلة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل
الشهادة وعندهما ليس بشرط فتقبل الشهادة وان انعدم الدعوى اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خللا في الشهادة لانها ليست بشرط فيها

پس آزاد خواهد شد نصف هر واحد از مادر و دختر و سعایت خواهد کرد هر یک در نصف باقی واما پسر مذکور پس او در هیچ حال آزاد نمیشود لهذا او بنده خواهد ماند
واگر دعوی کند مادر که پسر اول متولد شده است وانکار آن نماید خواجه مذکور وحال آنکه دختر صغیره است پس قول خواجه با سوگند مقبول است زیراچه او
انکار شرط عتق مینماید پس اگر سوگند خورد آزاد نخواهد شد کنیز مذکوره و نه دخترش و اگر نکول کند آزاد خواهد شد مادر و دختر زیراچه اگر دعوی کند مادر که این
صغیره آزاد است پس این دعوی معتبر است چه آن نفع محض ست در حق صغیره پس نکول خواجه معتبر خواهد شد در حق آزادی مادر و دختر لهذا هر دو
آزاد خواهند شد واگر دختر مذکوره کبیره باشد و دعوی نکند چیزی را و باقی مسئله بحال خود باشد پس بسبب نکول خواجه آزاد میشود مادر فقط نه دخترش
زیراچه دعوی مادر در حریت دختر کبیره معتبر نیست در حق دختر کبیره وصحت نکول و اعتبار آن موقوف است بر دعوی فـ صحیح ص پس نکول خواجه در حق
ظاهر نخواهد شد در حق دختر مذکوره واگر دختر مذکوره دعوی نماید که مادرش اول زائیده است پسر را و مادر ساکت است پس بسبب نکول خواجه ثابت میشود عتق
آن دختر فقط نه عتق مادرش بجهت آنکه بالا مذکور شد. یعنی دعوی او در حق مادرش صحیح نیست و اعتبار نکول مبنی ست بران ص و بدانکه در صورت
سوگند داده میشود خواجه بر علم او ف باینطور که بگوید واسد ما نمیدانیم که پسر اول متولد شده است ص زیراچه این سوگند دادن ست بر فعل غیر **مسئله**
اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی باینکه آزاد کرده است یکی از دو بنده خود را پس این گواهی باطل ست نزد ابحنیفه رح مگر وقتیکه این گواهی در وصیت باشد
پس استحسانا جائز ست واگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی باینکه او طلاق داده است یکی از زنان خود را پس این گواهی جائز ست و جبر نموده میشود بر شخص
مذکور براینکه بیان نماید که کدام یکی از آنها را طلاق داده است واین مسئله طلاق متفق علیه ست و صاحبین رح گفته اند که مسئله عتاق نیز همچنین ست واصل
این اختلاف اینست که گواهی بر عتق بنده مقبول نیست بغیر دعوی بنده نزد ابحنیفه رح و نزد صاحبین رح مقبول ست بغیر دعوی بنده و گواهی بر عتق
کنیز و بر طلاق منکوحه مقبول ست بدون دعوی بالاتفاق واین مسئله معروف و مشهور ست و هرگاه دعوی بنده برای قبول گواهی بر عتق آن شخص شرط ست
نزد ابحنیفه رح پس آن شرط یافته نشد در صورت مذکوره زیراچه دعوی از مدعی مجهول متحقق نمیشود پس گواهی گواهان بران مقبول نخواهد شد و نزد
صاحبین رح هرگاه دعوی بنده شرط نیست برای قبول گواهی گواهان بر عتق پس در صورت مذکوره مقبول ست گواهی گواهان اگرچه دعوی
یافته نشد واما در مسئله طلاق عدم تحقق دعوی موجب خلل نیست در گواهی گواهان چه دعوی دران شرط نیست

ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابي حنيفة رح وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وهذا كله اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصية وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق في مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع

باب الحلف بالعتق

ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي

مسئله ۶- اگر گواهی دادند دو گواه بر شخصی باینکه وی آزاد کرده است یکی از دو کنیز خود را پس گواهی آنها مقبول نیست نزد ابی حنیفه رح اگرچه دعوی شرط نیست در ان بنابر آنکه اعتاق کنیز متضمن تحریم فرج آنست و باینجهت آن مشابه طلاق است و درینجا عتق مبهم است و عتق مبهم موجب تحریم فرج نیست نزد ابی حنیفه رح چنانچه سابق مذکور شد پس گواهی درینصورت بمنزله گواهی گواهان است بر عتق یکی از دو بنده و باید دانست که اینهمه که مذکور شد وقتیست که گواهی دهند گواهان باینکه خواجه مذکور آزاد کرده است یکی از دو بنده خود را در حالت صحت خود و اما وقتیکه گواهی دهند دو گواه که او آزاد کرده است در حالت مرض موت خود یا گواهی دهند باینکه مدبر کرده است آنرا خواجه اش در حالت صحت یا در حالت مرض پس گواهی آنها مقبول است بنابر استحسان خواه گواهی دهند در حالت مرض خواجه یا بعد از وفات او و وجه استحسان یکی اینست که تدبیر بمنزله وصیت است در حالتیکه باشد و همچنین اعتاق در مرض موت خواجه وصیت و مدعی در وصیت موصی است و او معلوم است و خلیفه او نیز موجود است که وصی وی است یا وارث او و دوم اینست که بعد از موت خواجه مذکور عتق شایع و ساری میشود در هر دو بنده مذکور پس هر واحد از آنها خصم متعین است و معلوم مسئله ۷- اگر بعد از موت خواجه گواهی دهند دو گواه باینکه در حالت صحت خود گفته است بدو بنده خود که یکی از شما آزاد است پس درینصورت اختلاف است بعضی گفته اند که گواهی آنها مقبول نیست چه عتق مذکور درینصورت وصیت نیست و بعضی گفته اند که مقبول است بنابر آنکه عتق مذکور بعد از موت خواجه مذکور شایع میشود در هر دو بنده مذکور پس هر واحد از آنها خصم متعین و معلوم است والله اعلم

ص باب در بیان حلف بعتق ف باید دانست که حلف عبارتست از شرط و جزا مثل اینکه بگوید کسی اگر داخل شوم من در سرای فلان پس فلان بنده من آزاد است و این را یمین نیز میگویند ص مسئله ۱- اگر گفت شخصی که هرگاه داخل شوم من در فلان سرای پس هر مملوک من که درین روز در ملک من است آزاد است و حال آنکه شخص مذکور در وقت گفتن مذکور مالک یک مملوک هم نیست و بعد از ان خرید شخص مذکور مملوکی را و بعد از خریدن آن داخل شد در سرای مذکور پس آزاد میشود مملوک مذکور که خریده است آنرا زیرا چه مراد او از لفظ درین روز آن روز است که داخل شده است در ان روز در سرای مذکور و درین روز مملوک مذکور در ملک او است و همین شرط است و باینجهت آزاد میشود بعد از داخل شدن او در سرای مذکور بنده که در ملک او بود در وقت گفتن کلام مذکور بشرطیکه بنده مذکور هنوز در ملک وی باقی مانده باشد و اگر شخص مذکور لفظ درین روز نگوید بلکه بگوید که هرگاه داخل شوم من در فلان سرای پس هر مملوک من آزاد است ص پس آزاد نمیشود بنده که خریده است آنرا بعد از گفتن کلام مذکور زیرا چه لفظ هر مملوک من

للحال والجزاء حرية المملوك في الحال لا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين ومن قال كل مملوك لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجود اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة انه لو قال كل مملوك لي تدخل الحامل فيدخل الحمل تبعا لها وان قال كل مملوك املكه فهو حر بعد غد او قال كل مملوك لي فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذي في ملكه يوم حلف لان قوله املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين او سوف فيكون مطلقه للحال فكان الجزاء حرية المملوك في الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين ولو قال كل مملوك املكه او قال كل مملوك لي حر بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذي كان عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسف رح في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه وعلى هذا اذا قال كل مملوك لي اذا مت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر

دلالت میکند بر هر مملوک وی که در وقت گفتن کلام مذکور ست و آزادی آنها معلق ست بر دخول در سرای مذکور بشرطیکه در ملک شخص مذکور باقیماند تا دخول و کلام مذکور شامل نیست هر بنده را که خرید کند آن شخص بعد از گفتن کلام مذکور مسئله ۲- اگر گفت شخصیکه هر مملوک من که مذکر ست آزاد ست و دیرا کنیز یست حامل و بعد از ان کنیز مذکور زائید پسری را پس این پسر آزاد نمیشود و این ظاهر ست وقتیکه زائیده باشد پسر را در مدت ششماه یا زیاده ازان از وقت حلف زیراچه لفظ هر مملوک من که مذکر ست آزاد ست دلالت میکند بر هر مملوک وی که فی الحال است ف- یعنی در وقت گفتن کلام مذکور ص و شاید که حمل کنیز مذکوره فی الحال نباشد بجهت آنکه اقل مدت حمل یافته شده است بعد از حلف و همین حکم ست وقتیکه بزاید کنیز مذکوره پسر را در مدت کمتر از ششماه زیراچه لفظ مملوک شامل است هر مملوکی را که مملوک مستقل باشد و جنین مملوک مستقل نیست چه آن مملوک ست بتبعیت مادر و نیز جنین بمنزلهٔ عضو یست از اعضای مادر و لفظ مملوک شامل ست مر ذات را نه اعضا را و لهذا فروخته را نمیرسد که بفروشد جنین مذکور را علیحده قال رض فایده مقید کردن مملوک بقید مذکر این ست که اگر بگوید هر مملوک من آزاد ست بلا قید مذکور پس درینصورت کلام مذکور شامل خواهد شد کنیز مذکوره را پس حمل وی نیز دران داخل خواهد شد بتبعیت مادر مسئله ۳- اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم پس آن آزاد ست پس فردا یا گفت که هر مملوک من آزاد ست پس فردا و حال آنکه او مالک یک مملوک ست و بعد از ان خرید مملوک دیگر را و بعد از ان آمد پس فردا پس آزاد میشود بنده که مملوک او بود در وقت گفتن کلام مذکور ف- نه بنده دیگر که خریده است آنرا بعد از ان ص زیراچه لفظ مالک آنم برای معنی حال حقیقت ست و همچنین استعمال کرده میشود برای حال بدون قرینه و استعمال آن برای معنی استقبال بقرینه حرف سین یا سوف میشود پس کلام مذکور شامل نیست مگر بنده را مسئله ۴- اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم یا گفت که هر مملوک من آزاد ست بعد از موت من و حال آنکه او مالک یک مملوک ست و بعد از ان خرید مملوک دیگر را پس مملوک اول مدبر ست و مملوک دیگر مدبر نیست و اگر بمیرد خواجه مذکور پس آن هر دو آزاد خواهند شد از ثلث مال او و ابو یوسف رح در نوادر گفته ست که مملوک اول آزاد میشود و مملوک دیگر آزاد نمیشود اصلا و بر همین اختلافست وقتیکه بگوید خواجه که هر مملوک من وقتیکه بمیرم آزاد ست و دلیل ابو یوسف رح این است که لفظ مذکور برای حال حقیقت ست چنانچه بالا مذکور شد پس بسبب آن آزاد نخواهد شد بنده که او مالک آن شود بعد از ان و لهذا مملوک اول مدبر می شود نه مملوک دیگر ف- که خریده است آن بعد ازان

ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفي الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا يرى انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لي وكل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد

باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال

ص و دلیل امام ابوحنیفه رح و محمد رح آنست که لفظ مذکور ایجاب عتق است و هم وصیت است لهذا عتق مدبر جاری نموده میشود از ثلث مال میت و در وصیت اعتبار هر دو حالت ست یعنی حالت موجود در وقت وصیت و حالت آینده تا بزمان موت لهذا داخل میشود در وصیت بمال مالیکه حاصل شود موصی را بعد از وصیت و همچنین داخل میشود در وصیت برای اولاد فلان فرزندی که متولد شود بعد از وصیت مذکوره و ایجاب صحیح نمیشود مگر آنکه مضاف باشد بسوی ملک یا بسوی سبب ملک ف و حاصل آنکه در لفظ مذکور دو جهت ست یکی اینکه ایجاب عتق ست و دوم اینکه وصیت ست ص پس بنا بر جهت اول شامل ست بنده را که در وقت گفتن لفظ مذکور موجود بود تا ایجاب مضاف شود بسوی ملک پس او مدبر میشود پیش از موت خواجه لهذا بیع آن جائز نیست و بنا بر جهت دوم شامل ست مر بنده که خریده است آنرا بعد از آن ف و مدبر میشود بعد موت خواجه نه قبل آن چنانکه مدبر میشود بنده که وقت ایجاب در ملک خواجه مذکور بود پیش از موت خواجه و بیع آن جائز خواهد بود زیرا چه کلام مذکور بنظر یکی از هر دو جهت مذکوره حالت تملک را شامل نیست پس حال تملک استقبال محض است و لفظ مذکور شامل آن نخواهد شد پس بنده مذکور در حال تملک مدبر نخواهد شد اما وقت موت مدبر میشود بشرطیکه این بنده باقی ماند در ملک و تا بوقت موت ص پس کلام خواجه مذکور آنچنان میشود که گویا گفت خواجه مذکور وقت موت خود که هر مملوک من آزاد ست ف پس اگر پیش از موت بفروشد بنده را که خریده است آنرا بعد از گفتن لفظ مذکور جائز ست بیع آن ص بخلاف آنکه اگر بگوید که هر مملوک من آزاد ست پس فردا بعد از آن بخرد بنده را پس این بنده آزاد نمیشود بعد از گذشتن پس فردا زیرا چه او داخل نمیشود در کلام مذکور رح در این کلام جهت وصیت نیست بلکه آن ایجاب عتق است فقط و حالت تملیک آن استقبال محض ست پس فرق در میان هر دو صورت ظاهر شد سوال از اعتبار کردن حال بنظر جهت ایجاب عتق و از اعتبار کردن استقبال بنظر جهت ایصا در مسئله مذکوره لازم می آید جمع در میان حال و استقبال و آن جائز نیست جواب جمع در میان حال و استقبال بدو سبب مختلف جائز ست و اینجا دو سبب مختلف است والله اعلم

باب در بیان عتق بعوض جعل ف یعنی مال ص مسئله اگر شخصی بگوید به بنده خود که تو آزاد هستی بر هزار درم یا به هزار درم آزاد میشود بنده مذکور وقتیکه او قبول کند آنرا پیش از ادای زر مذکور زیرا چه این ایجاب خواجه و قبول بنده عقد معاوضه مال ست بغیر مال چه بنده مالک ذات خود نمیشود و مقتضای معاوضه نیست که حکم آن ف که عتق است ص ثابت شود هرگه قبول کند بنده عوض را

كما في البيع فاذا قبل صار حرا وما شرط دين عليه حتى تصح الكفالة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي وهو قيام الرق على ما عرف
واطلاق لفظ المال ينتظم انواعه من النقد والعرض والحيوان وان كان بغير عينه لانه معاوضة المال بغير المال فشابه النكاح
والطلاق والصلح عن دم العمد وكذا الطعام والمكيل والموزون اذا كان معلوم الجنس ولا تضره جهالة الوصف لانها يسيرة

قال ولو علق عتقه باداء المال صح وصار ماذونا وذلك مثل ان يقول ان اديت الى الف درهم فانت حر ومعنى قوله صح انه يعتق
عند الاداء من غير ان يصير مكاتبا لانه صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الانتهاء على ما نبين ان شاء الله
تعالى وانما صار ماذونا لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده التجارة دون التكدي فكان اذنا له دلالة وان احضر المال اجبره
الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه ينزل قابضا بالتخلية وقال زفر لا يجبر على القبول
وهو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ

چنانچه در بیع **ف** ثابت میشود مشتری را ملکیت مبیع وقتیکه قبول کند آنرا **ص** پس اگر قبول کند آنرا بنده مذکور آزاد خواهد شد و زر مذکور بر ذمه
او دین خواهد شد و این دین صحیح است لهذا صحیح است کفالت بآن بخلاف بدل کتابت **ف** چه آن دین صحیح نیست لهذا کفالت بآن صحیح
نیست **ص** بنا بر آنکه بدل کتابت ثابت میشود مع منافی که قیام رق است چنانچه مذکورست در کتاب الکفالة و باید دانست که مال بعوض
آن آزاد کرده میشود بنده عام و شامل است جمیع انواع مال را چه درم و دینار و چه رخت و متاع و چه حیوان **ف** چون گاو و خر و اسپ **ص**
پس اعتاق بعوض آن صحیح است اگرچه غیر معین باشد زیرا چه اعتاق بنده بعوض مال معاوضه بغیر مال است مانند نکاح و طلاق بعوض مال و صلح از
خون عمد و جائز است تسمیه حیوان غیر معین درین چیزها و صحیح است اعتاق بنده بعوض هر مکیل و موزون بشرطیکه نوع آن معلوم باشد **ف** چون گندم
مثلا باینطور که بگوید به بنده خود که آزاد کردم ترا بر صد قفیز گندم چه تسمیه آن صحیح است **ص** اگرچه وصف آن **ف** که جید ست یا ردی **ص**
مجهول باشد زیرا چه جهالت وصف آن جهالت قلیل ست **مسئله ۲**- اگر معلق کند کسی عتق بنده خود را بر ادای مال باینطور که بگوید به بنده خود که ان
اديت الى الف درهم فانت حر یعنی اگر بدهی تو بمن هزار درم مثلا پس تو آزاد باشی پس بنده مذکور ماذون میشود آزاد میگردد وقتیکه ادا نماید زر
مذکور را بی اینکه مکاتب شود اما آزاد شدن او وقتیکه ادا نماید زر مذکور را پس آن ظاهر ست چه خواجه مذکور عتق آنرا معلق نموده است بر ادای مال
مذکور اگرچه دران معنی معاوضه در انتهاست چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و اما ماذون شدن آن پس بجهت آنکه خواجه او ترغیب داده
است او را در اکتساب مال زیرا چه طلب مال نموده است ازو و مراد ازان اینست که کسب کرده بدهد نه زر مذکور را نه گدائی نموده بدهد پس بنده مذکور ماذون
خواهد شد بسبب آنکه طلب کردن خواجه مال را ازو دلالت میکند بر اینکه او ماذون ست پس اگر بنده مذکور زر مذکور را حاضر کند جبر خواهد کرد قاضی بر خواجه
مذکور که قبض کند آنرا و بنده مذکور آزاد خواهد شد و بدانکه معنی جبر کردن بر خواجه مذکور بر قبض آن مال و در جمیع حقوق اینست که او قابض آن مال شمرده
میشود وقتیکه بنده مذکور حاضر کند زر مذکور را و تخلیه نماید میان او و میان زر مذکور **ف** و مزاحم او نشود از قبض آن و معنی آن اینست که حبس کند
او را قاضی تا قبض کند او مال مذکور را **ص** و زفر رح گفته است که جبر نموده نمیشود بر خواجه مذکور بر قبض آن مال و این موافق قیاس ست زیرا چه
کلام خواجه مذکور تصرف یمین ست چه او صریح تعلیق عتق نموده است بر شرط مذکور لهذا تصرف مذکور موقوف نیست بر قبول بنده مذکور و احتمال فسخ ندارد

ولا جبر علی مباشرة شروط الایمان لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابة لانہ معاوضة والبدل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظرا الی اللفظ ومعاوضة نظرا الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریة والمولی المال بمقابلتہ بمنزلة الکتابة ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناہ تعلیقا فی الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولی حتی لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء وجعلناہ معاوضة فی الانتہاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القبول فعلی ہذا یدور الفقہ ویخرج المسائل نظیرہ الہبة بشرط العوض ولو ادی البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یعتق ما لم یؤد الکل لعدم الشرط کما اذا حط البعض وادی الباقی ثم لو ادی الفا اکتسبہا قبل التعلیق رجع المولی علیہ وعتق لاستحقاقہا ولو کان اکتسبہا بعدہ لم یرجع المولی علیہ لانہ ماذون من جہتہ بالاداء منہ قولہ ان ادیت یقتصر علی المجلس لانہ تخییر

وجبر روا نیست بر مباشرت شرط یمین زیرا چہ استحقاق کسی ثابت نیست پیش از وجود شرط بخلاف عقد کتابت چہ آن عقد معاوضہ ست و بدل آن حست ف پس جبر نمودہ میشود خواجہ را بر قبول بدل کتابت ص و دلیل علمای ما رح اینست کہ کلام مذکور تعلیق اعتاق ست بنظر لفظ و معاوضہ ست بنظر مقصود خواجہ زیرا چہ او تعلیق عتاق بر ادای مال نہ نمودہ است مگر برای اینکہ ترغیب دہد بندہ مذکور را باینکہ مال بدہد بخواجہ تا او آزاد شود و خواجہ مال یابد مانند عقد کتابت و لہذا اگر بگوید زن خود را کہ بر تو طلاق ست اگر دہی بمن ہزار درم را پس این ہزار درم عوض طلاق میشود لہذا وقتیکہ ادا کند زن مذکورہ ہزار درم را طلاق بائن واقع میشود برای او بائن میگردد حاصل آنکہ کلام مذکور تعلیق عتاق ست بنظر لفظ و معاوضہ است بنظر مقصود پس آنرا تعلیق اعتبار نمودیم در ابتدا بنابر عمل بر لفظ آن و بجہت دفع ضرر خواجہ مذکور چہ ہرگاہ تعلیق اعتبار نمودہ شود پس قبل از ادای زر مذکور جائز ست خواجہ مذکور را کہ بفروشد بندہ مذکور را و ہمچنین بندہ مذکور مالک کسب خود نمیشود بلکہ خواجہ او مالک آنست و سرایت نمیکند عتق او بسوی فرزند او کہ متولد شدہ باشد پیش از ادای زر مذکور و معاوضہ اعتبار نمودیم آنرا در انتہا وقتیکہ ادا نماید آن بندہ زر مذکور را بجہت دفع غرور از بندہ مذکور ف چہ بندہ مذکور در اکتساب مال متحمل مشقت نخواہد شد مگر برای یافتن شرف حریت ص و ہرگاہ معاوضہ اعتبار نمودہ شد در انتہا جبر نمودہ میشود بر خواجہ مذکور باینکہ قبول کند زر مذکور را وقتیکہ بدہد آنرا بوی بندہ مذکور و ہمچنین اگر ادا کند بندہ مذکور چیزی از زر مذکور جبر نمودہ میشود بر خواجہ مذکور بر قبول آن زر لیکن درین صورت آزاد نمیشود بندہ مذکور ما دامیکہ ادا نکند جمیع آنرا زیرا چہ بسبب ادای بعض شرط آزادگی متحقق نمیشود چنانچہ اگر حط کند خواجہ مذکور بعض آنرا و ادا کند باقی را بندہ مذکور آزاد نمیشود بسبب آنکہ شرط آن یافتہ نمیشود بعد ازان باید دانست کہ اگر ادا کند بندہ مذکور زر مذکور را کسب کردہ بود آنرا پیش از تعلیق مذکور آزاد میشود بندہ مذکور بسبب آنکہ شرط آن یافتہ شد و لیکن خواجہ مذکور بار دیگر خواہد گرفت از بندہ مذکور مقدار آن زر را چہ آن زر کہ دادہ است آنرا بخواجہ مذکور حق خواجہ مذکور ست و اگر ادا کند زر مذکور را کہ کسب نمودہ است آنرا بعد از تعلیق پس درین صورت بار دیگر نخواہد گرفت خواجہ مذکور مقدار آن زر را از بندہ مذکور چہ او ماذون است از جانب خواجہ مذکور باینکہ ادا کند زر مذکور را از کسب او کہ بعد از تعلیق ست و بدانکہ تعلیق مذکور تخییر ست لہذا مقید ست بمجلس تعلیق مذکور ف پس اگر بندہ مذکور در ان مجلس ادا کند زر مذکور را آزاد خواہد شد و گرنہ بعد از گذشتن مجلس مذکور فائدہ ندارد

وفي قوله اذا اديت لا يقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متى ومن قال لعبده انت حر بعد موتي على الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة الايجاب الى ما بعد الموت فصار كما اذا قال انت حر غدا على الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لان ايجاب التدبير في الحال الا انه لا يجب المال لقيام الرق قالوا لا يعتق عليه في مسئلة الكتاب وان قبل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث لان الميت ليس باهل للاعتاق وهذا صحيح **قال** ومن اعتق عبده على خدمته اربع سنين فقبل العبد عتق ثم مات من ساعته فعليه قيمة نفسه في ماله عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح قيمة خدمته اربع سنين اما العتق فلانه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضا فيتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمته خدمة اربع سنين لانه يصلح عوضا فصار كما اذا اعتقه على الف درهم ثم مات العبد فالخلافية فيه بناء على خلافية اخرى وهي ان من باع نفس العبد منه بجارية بعينها ثم استحقت الجارية او هلكت

ص واگر بگوید خواجه بنده خود را اذا اديت الى الف درهم فانت حر یعنی هر وقتیکه ادا کنی تو بمن هزار درم را پس تو آزاد باشی پس تعلیق مقید نیست بمجلس مذکور زیراچه اذا عام و شامل است هر وقت را مانند لفظ متی مسئله ۳ـ اگر گفت شخصی به بنده خود که تو آزادی بعد از موت من بر هزار درم و قبول کند آنرا بنده مذکور بعد از موت خواجه مذکور پس این قبول صحیح است زیراچه خواجه مذکور اضافت کرده است ایجاب عتق را بسوی ما بعد موت پس چنان شد که گوید به بنده خود که تو آزادی فردا بر هزار درم ف چه قبول آن در فردا جائز ست و همچنین در اینجا نیز ص بخلاف آنکه اگر گوید که تو مدبر هستی بر هزار درم چه درینصورت قبول آن لازم ست فی الحال زیراچه کلام مذکور ایجاب تدبیر ست فی الحال ولیکن مال مذکور فی الحال واجب نمیشود بسبب آنکه بنده مذکور فی الحال رقیق و مملوک است و باید دانست که فقها گفته اند که آزاد نمیشود بنده در صورتیکه بگوید باو خواجه او که تو آزاد باشی بعد از موت من بر هزار درم اگرچه قبول کند آنرا بنده مذکور بعد از موت خواجه چه بنده مذکور بعد موت خواجه در ملک وارثان او در آمده ست پس آزاد نخواهد شد ما دامیکه آزاد نکنند آنرا وارثان خواجه زیراچه مرده را اهلیت اعتاق نیست و همین صحیح ست مسئله ۴ـ اگر آزاد کند کسی بنده خود را بر خدمت چهار سال ف باینطور که بگوید که تو آزادی اگر خدمت من نمائی چهار سال و قبول کند آنرا بنده مذکور ص پس بمجرد قبول آزاد میشود و بعد از ان اگر بمیرد خواجه مذکور یا بنده مذکور در همان ساعت واجب میشود بر بنده مذکور قیمت ذات او در مال او باینطور که بنده مذکور را ماذون بود بتجارت و وی را مال بود از کسب او و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و محمد رح گفته است که واجب می شود بر او قیمت خدمت چهار سال و وجه آزاد شدن بنده مذکور اینست که خواجه مذکور خدمت مدت معلومه را عوض آزادی او گردانیده است پس آزاد شدن آن متعلق خواهد شد بقبول کردن بنده مذکور و قبول آن یافته شد ف پس بنده مذکور آزاد خواهد شد بمجرد قبول ص و لازم خواهد شد بر او خدمت چهار سال چه خدمت صلاحیت این دارد که عوض آن شود پس چنان شد که آزاد کند خواجه بنده خود را بعوض هزار درم ف و قبول کند آنرا بنده مذکور و بمیرد بعد از ان در همان ساعت ص و بعد از ان باید دانست که اختلاف میان شیخین و محمد رح در اینکه واجب میشود بر بنده قیمت ذات او یا قیمت خدمت چهار سال مبنی ست بر اختلاف آنها در مسئله دیگر و آن اینست که اگر بفروشد کسی بنده خود را بدست آن بنده بعوض کنیز معین و بعد از ان مستحق شود کنیز مذکوره یا بمیرد

٦٠

يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه عندهما وبقيمة الجارية عنده وهي معروفة ووجه البناء انه كما يتعذر تسليم الجارية بالهلاك والاستحقاق يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المولى فصار نظيرها ومن قال لآخر اعتق امتك على الف درهم على على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تتزوجه فالعتق جائز ولا شيء على الآمر لان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم على ففعل لا يلزمه شيء ويقع العتق عن المأمور بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم على ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبي في الطلاق جائز وفي العتاق لا يجوز وقد قررناه من قبل ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم والمسئلة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع

پس درینصورت میگیرد خواجه مذکور از بنده مذکور قیمت ذات او نزد شیخین رح ومیگیرد ازو قیمت کنیز مذکوره را نزد محمد رح واین مسئله معروف و مشهورست وبدانکه وجه ابتناء برین مسئله آنست که چنانچه متعذر میشود تسلیم کنیز مذکوره درین مسئله بجهت مستحق شدن کنیز مذکوره یا بجهت مردن او همچنین متعذر میگردد حصول خدمت چهار سال از بنده مذکور بسبب مردن او وهمچنین بسبب مردن خواجه اش پس این مسئله نظیر آن مسئله ست مسئله ۵ اگر گفت شخصی بکسیکه آزاد کن فلان کنیز خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد باین شرط که تزویج نمائی تو آنرا با من وشخص مذکور موافق آنکس بعمل آورد وبعد ازان کنیز مذکوره ابا کرد ازینکه نکاح کند با آنکس پس درینصورت کنیز مذکوره آزاد میشود وهیچ چیز واجب نمیشود بر آنکس که درخواست آزادی آن نموده بود بطور مذکور زیراچه اگر بگوید کسی بغیر که آزاد کن فلان بنده خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد ومالک بنده مذکور چنین بعمل آورد پس بنده مذکور آزاد میشود از جانب مالک وبرکسیکه درخواست کرده بود آزادی آنرا هیچ لازم نمی آید وهمچنین درینجا نیز بخلاف آنکه اگر بگوید کسی بشخصیکه طلاق بده زن خود را بعوض هزار درم که بر ذمه من باشد وشخص مذکور چنین کند چه درینصورت هزار درم مذکور بر آنکس لازم می آید زیراچه شرط نمودن عوض طلاق بر اجنبی جائز است وشرط نمودن عوض عتاق بر اجنبی جائز نیست وتقریر آن سابق مذکور شده است ف در باب خلع ص مسئله ۶ اگر گفت شخصی بکسی آزاد کن تو فلان کنیز خود را از جانب من بعوض هزار درم وباقی مسئله بحال باشد ف یعنی بگوید باین شرط که تزویج نمائی آنرا با من وشخص مذکور چنین کرد وبعد ازان ابا کرد کنیز از نکاح آن شخص ص پس درینصورت تقسیم نموده میشود هزار درم مذکور بر قیمت آن کنیز وبر مهر مثل پس آنچه مقابل قیمت آن واقع شود خواهد داد آنرا شخص مذکور بخواجه کنیز مذکوره وآنچه واقع شود بمقابل مهر مثل آن ساقط وباطل خواهد شد زیراچه هرگاه گفت شخص مذکور آزاد کن آنرا از جانب من پس این متضمن شرای آن گشت اقتضاء ف یعنی گویا گفت شخص مذکور بخواجه مذکور که بفروش کنیز خود را اولا بدست من وبعد ازان آزاد کن آنرا از جانب من وتزویج آن بکن با من ص وهرگاه چنین شد پس شخص مذکور هزار درم مذکور را بمقابل دو چیز کرد یعنی بمقابل رقبه کنیز مذکوره نمود بجهت شرای آن وبمقابل بضع آن کرد بجهت نکاح پس هزار مذکور منقسم شد بمقابل هر دو وواجب شد بر شخص مذکور رسد آنچه سلامت ماند بدست او وآن رقبه کنیز مذکوره است وباطل شد رسد آنچه سلامت نماند برای او وآن بضع کنیز مذکوره است

فلو زوجت نفسها منه لم یذکره وجوابه ان ما اصاب قیمتها سقط فی الوجه الاول وهی للمولی فی الوجه الثانی وما اصاب مهر مثلها کان مهرا لها فی الوجهین

باب التدبیر

اذا قال المولی لمملوکه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتك فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صریح فی التدبیر فانه اثبات العتق عن دبر ثم لا یجوز بیعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملکه الا الی الحریة کما فی الکتابة وقال الشافعی رح یجوز لانه تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع به البیع والهبة کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیة وهی غیر مانعة من ذلك ولنا قوله علیه السلام المدبر لا یباع ولا یوهب ولا یورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحریة لان الحریة تثبت بعد الموت ولا سبب غیره ثم جعله سببا فی الحال اولی لوجوده فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلیة التصرف فلا یمکن تاخیر السببیة الی زمان بطلان الاهلیة بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیة قائم قبل الشرط لانه یمین والیمین مانع

پس اگر کنیز مذکوره با کنانیدن نکاح آن شخص بلکه قبول کند آنرا پس حکم اینصورت را محمد رح ذکر نکرده است ولیکن حکم آن اینست که آنچه رسد قیمت کنیز است ساقط خواهد شد در صورت اول ف یعنی در صورتیکه نگفته است که آزاد کن آنرا از جانب من ص و در صورتیکه دران چنین گفته است پس رسد قیمت کنیز مذکوره میرسد بخواجه اش وانچه رسد مهر مثل آن کنیز است پس آن در هر دو صورت بکنیز مذکوره میرسد واللہ اعلم

باب در بیان تدبیر ف وآن در لغت عبارتست از نظر کردن بسوی عاقبت کار و در شرع عبارتست از ایجاب عتقیکه متحقق شود بعد از مرگ خواجه ص مسئله اگر بگوید خواجه بمملوک خود که اگر من بمیرم پس تو آزاد باشی یا بگوید که تو آزادی پس از مرگ من یا بگوید که تو مدبر هستی یا بگوید که مدبر کردم من ترا پس در جمیع اینصورتها مملوک مذکور مدبر میگردد زیراچه این الفاظ صریح است در معنی تدبیر چه آن برای اثبات عتق است بعد از موت و بعد ازان بدانکه جائز نیست فروختن مدبر و نه هبه آن و حاصل اینکه جائز نیست خواجه او را که بیرون کند او را از ملک خود بهیچ وجه مگر باعتاق چنانچه همین حکم مکاتب است و شافعی رح گفته است که جائز است بیع آن و هبه آن بجهت آنکه تدبیر عبارتست از معلق نمودن عتق مملوک بر شرط خاص ف که عبارتست از موت خواجه ص پس بسبب آن منع نخواهد شد بیع آن و نه هبه آن چنانچه همین حکم است در جمیع تعلیقات و نیز همین حکم است در صورت مدبر مقید و بجهت آنکه تدبیر وصیت است و وصیت مانع بیع و هبه نیست و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مدبر فروخته نمیشود و نه هبه کرده میشود و نه میراث میشود بلکه آزاد میشود از ثلث مال خواجه دوم اینست که تدبیر سبب آزادی مدبر است چه مدبر آزاد میشود بعد از موت خواجه و سبب آن نیست سوای تدبیر ف و بعد ازان بدانکه تدبیر اگرچه تعلیق عتاق است بر موت خواجه ولیکن بدانکه سببیت آن برای آزادی مدبر فی الحال ثابت نه اینکه بعد از موت خواجه سبب آن خواجه شد بجهت آنکه ص سبب گردانیدن آن فی الحال اولی است بسبب آنکه تدبیر فی الحال موجود است و بعد از موت خواجه معلوم میگردد ف چه تدبیر عبارتست از کلام و کلام عرض است وآن باقی نمیماند بنا برانچه مقرر است در علم کلام ص و بجهت آنکه ممکن نیست که سبب آن موخر نموده شود تا وقتیکه بعد از موت خواجه است چه در نوقت اهلیت خواجه باطل میشود بخلاف تعلیقات دیگر زیراچه مانع سببیت آن موجود است پیش از تحقق شرط چه تعلیق یمین است و یمین مانع وجود شرط است چه مقصود از یمین

والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية
عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز وفي البيع وما يضاهيه
ذلك قال وللمولى ان يستخدمه ويواجره وان كانت امة وطيها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه
يستفاد ولاية هذه التصرفات فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبرع
مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى في ثلثيه وان كان على المولى دين
يسعى في كل قيمته لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك نقل
اجماع الصحابة رضوان وان علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من
مرض كذا فليس بمدبر ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد في الحال لتردد في تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق
عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة فان مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم
التدبير في آخر جزء من اجزاء حيوته لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا يعتبر من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا

منع آنست پس مانع حکم آن نیز خواہد بود واین منافی وقوع طلاق وعتاق معلق ہست وممکن ہست که موخر نموده شود سببیت آن تا بزمان
وجود شرط چه اہلیت صاحب تصرف درین زمان باقی وثابت است پس میان تدبیر ومیان تعلیقات دیگر فرق واقع شد ووجه دوم اینکه تدبیر
وصیت ست ووصیت خلافت ست فی الحال مانند وراثت ف وچنین ثابت شد که تدبیر فی الحال سبب آزادی مدبر ہست ص وابطال
سبب جائز نیست پس فروختن مدبر وہبه آن جائز نخواہد شد چه دران ابطال سبب لازم می آید مسئله ۲- جائز ست خواجه را که استخدام نماید از
مدبر خود ونیز جائز ست که باجاره دہد آنرا واگر آن مدبر کنیز باشد پس جائز ہست او را که وطی نماید آنرا وتزویج کند آنرا باکسی زیرا چه ملکیت خواجه در
مدبر ومدبره ثابت ست وبسبب آن حلال ہست وی را تصرفات مذکوره ف در چیزی ملک آن نیست تا بسبب آن مانع منع شود تصرفات مذکوره
باوجود ملک ص مسئله ۳- مدبر بعد از موت خواجه آزاد میشود از ثلث مال او بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد وبجهت آنکه تدبیر وصیت ست
چه آن تبرع ست که مضاف ست بسوی وقت موت وحکم آن که آزادیست بالفعل ثابت نیست پس مدبر آزاد خواہد شد بعد از موت خواجه
از ثلث مال وی پس اگر نباشد وی را مالی سوای آن مدبر پس سعایت خواہد کرد مدبر مذکور در دو ثلث قیمت خود ف برای وارثان خواجه اگر
خواجه مدیون نباشد ص واگر او مدیون باشد پس سعایت خواہد کرد در جمیع قیمت خود چه ادای دین مقدم ہست بر ادای وصیت وچون ابطال
آزادی مدبر ممکن نیست پس گرفته خواہد شد از مدبر مذکور قیمت او ف لہذا سعایت خواہد کرد در جمیع قیمت ص مسئله ۴- فرزند مدبره مدبر میگردد بنا بر آنکه
اجماع صحابه ضو بر این ہست مسئله ۵- اگر مدبر کند خواجه مملوک خود را بتدبیر مقید باینطور که بگوید مملوک خود که اگر بمیرم من ازین مرض پس تو آزادی یا بگوید که اگر بمیرم
ازین سفر یا از چنین مرض یا از چنین سفر پس آن مملوک مدبر مقید ہست که جائز ست فروختن آن زیرا چه تدبیر مقید سبب نیست فی الحال برای آزادی
مدبر بجهت شک وتردد در صفتیکه مقید نموده است بآن تدبیر مذکور را بخلاف مدبر مطلق چه عتق او معلق ہست بموت خواجه بهر وجه که باشد وموت البته
شدنیست پس اگر بمیرد خواجه مذکور بر صفتیکه ذکر آن نموده ہست پس مدبر مذکور آزاد میشود چنانچه آزاد میشود مدبر مطلق یعنی از ثلث مال خواجه زیرا چه در صورت
حکم تدبیر مذکور ثابت شد در جزء اخیر از اجزای حیات خواجه مذکور بسبب آنکه صفت مذکوره متحقق شد ولہذا عتق مدبر مذکور اعتبار نموده شد از ثلث مال خواجه
وباید دانست که از جمله صورتهای تدبیر مقید نیست که بگوید خواجه بمملوک خود که اگر بمیرم من تا یکسال یا در بیست سال پس تو آزاد باشی چه در موت او در مدت مذکوره شک ست

بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیه فی الغالب لانه کالکائن لا محالة

باب الاستیلاد

اذا ولدت الامة من مولیها فقد صارت ام ولد له لا یجوز بیعها ولا تملیکها لقوله علیه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فیثبت بعض مواجبه وهو حرمة البیع ولان الجزئیة قد حصلت بین الواطی والموطوءة بواسطة الولد فان المائین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینهما علی ما عرف فی حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیة حکما لا حقیقة فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیة حکما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحریة تثبت فی حقهم لا فی حقهن حتی اذا ملکت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا یعتق بموتها وثبوت عتق مؤجل یثبت حق الحریة فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجها الی الحریة فی الحال ویوجب عتقها بعد موته وکذا اذا کان بعضها مملوکا له لان الاستیلاد لا یتجزی فانه فرع النسب فیعتبر باصله قال وله وطیها واستخدامها واجارتها وتزویجها لان الملک فیها قائم فاشبهت المدبرة ولا یثبت نسب ولدها الا ان یعترف به وقال الشافعی یثبت نسبه منه وان لم یدع لانه لما ثبت النسب بالعقد

بخلاف آنکه اگر گوید خواجه اگر بمیرم من بعد از صد سال وحال آنکه مثل آن خواجه زنده نمی ماند تا مدت مذکوره غالبا ف چه در ینصورت مملوک مذکور مدبر مطلق میشود ص زیرا چه موت او در مدت مذکوره البته شدنی ست و دران شک نیست مانند موت مطلق والله اعلم

باب در بیان استیلاد ف وآن عبارتست از ینکه خواجه را فرزندی متولد شود از کنیز او وبگوید که این فرزند از منست وآن کنیز را ام ولد میگویند ص **مسئله ۱** - اگر فرزند بزاید کنیز از خواجه خود پس آن کنیز ام ولد او میگردد وجایز نیست بیع آن ونه تملیک آن ف بیع وجص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است در حق ام ولد که آزاد کرده است او را فرزند او وهرگاه خبر داد پیغمبر صلعم از اعتاق او پس البته ثابت خواهد شد بعضی از احکام آن که حرمت بیع است وبجهت آنکه جزئیت حاصل شده است میان او ومیان خواجه او بواسطه ولد چه آب منی خواجه وکنیز چنین مختلط شده است که تمیز دران ممکن نیست چنانچه سابق مذکور شده است ف در کتاب النکاح ص بجهت حرمت مصاهرت ولیکن بعد از ولادت فرزند جزئیت میان آنها حکما باقیست نه حقیقة وجزئیت حکما سبب ضعیف ست لهذا موجب حکم موجل خواهد شد یعنی عتق بعد از موت خواجه وبقای جزئیت حکمی باعتبار نسب است ونسب متحقق میشود از جانب مردان پس همچنین جزئیت هم ثابت خواهد شد در حق مردان نه در حق زنان حتی که اگر زنی آزاد مالک شوهر خود شود وحال آنکه از ان شوهر فرزند زائیده باشد پس شوهر مذکور بسبب موت آن زن آزاد نمیشود وبسبب ثابت شدن عتق موجل بالفعل استحقاق آن ثابت ست لهذا بیع آن جائز نیست بلکه جائز نیست خواجه را که بیرون کند ام ولد را از ملک خود به بیع وجز آن مگر باعتاق **مسئله ۲** - اگر ام ولد کند یکی از دو خواجه کنیز مشترک را پس آن کنیز تمامها ام ولد او میگردد زیرا چه استیلاد متجزی نمیشود چه آن فرع نسب است ونسب متجزی نیست پس همچنین فرع آن نیز متجزی نخواهد شد **مسئله ۳** - جائز ست خواجه را که وطی کند واستخدام نماید از ام ولد خود واجاره دهد آنرا وتزویج آن نماید بلکه زیرا چه ام ولد مملوک خواجه است مانند مدبره **مسئله ۴** - ثابت نمیشود نسب فرزند کنیز مگر وقتیکه خواجه او اعتراف دعوت آن نماید وشافعی رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند کنیز از خواجه اش اگرچه او دعوت آن ننماید زیرا چه هرگاه نسب فرزند منکوحه ثابت می شود بسبب عقد نکاح ف اگرچه شوهر دعوت آن نه نماید

فلان یثبت بالوطی وانہ اکثر افضاء اولی ولنا ان وطی الامۃ یقصد بہ قضاء الشہوۃ دون الولد لوجود المانع عنہ فلابد من الدعوۃ بمنزلۃ ملک الیمین من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منہ فلاحاجۃ الی الدعوۃ فان جاءت بعد ذلک بولد ثبت نسبہ بغیر اقرار معناہ بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانہ بدعوی الولد الاول تعین الولد مقصودا منہا فصارت فراشا کالمعقودۃ بعد النکاح الا انہ اذا نفاہ ینتفی بقولہ لان فراشہا ضعیف حتی یملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوحۃ حیث لاینتفی الولد بنفیہ الا باللعان لتاکد الفراش حتی لایملک ابطالہ بالتزویج وھذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانۃ فان کان وطیہا وحصنہا ولم یعزل عنہا یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الظاہر ان الولد منہ وان عزل عنہا او لم یحصنہا جاز لہ ان ینفیہ لان ھذا الظاہر یقابلہ ظاہر آخر ھکذا روی عن ابی حنیفۃ رہ وفیہ روایتان اخریان عن ابی یوسف وعن محمد رہ ذکرناہما فی کفایۃ المنتہی

ص پس نسب فرزند کنیز درصورتیکہ وطی کردہ باشد آنرا خواجہ اش بطریق اولی ثابت خواہد شد چہ بسبب وطی برای فرزند شدید تر ہست نسبت بمجرد عقد نکاح و دلیل علمای ما رح اینست کہ مقصود از وطی کنیز دفع شہوت است نہ ولد چہ بسبب ولد ام ولد مال متقوم نماند پس بیع آن وغیرہ از تصرفات تملیک منع میشود پس وطی کنیز بدون دعوت کفایت نمیکند برای ثبوت نسب فرزند او چنانچہ مملوک بودن او فقط بدون وطی کافی نیست برای ثبوت نسب فرزند او بخلاف عقد نکاح چہ مقصود از آن ولد ہست پس برای ثبوت نسب فرزند منکوحہ دعوت شوہر درکار نیست مسئلہ ۵ اگر کنیزی ام ولد خواجہ گردد بسبب دعوت فرزند او و بعد از آن فرزندی دیگر بزاید پس نسب آن ثابت میشود از خواجہ مذکور بغیر دعوت چہ کنیز مذکورہ بسبب دعوت فرزند اول فراش خواجہ میگردد بمنزلہ منکوحہ ولیکن اگر خواجہ نفی کند نسب فرزند دوم ف وبگوید کہ از من نیست ص پس نسب آن فرزند از و ثابت نمیشود زیراچہ کنیز مذکورہ فراش ضعیف است لہذا جائز ست خواجہ راکہ تزویج آن نماید با دیگری بخلاف منکوحہ چہ نسب فرزند او منتفی نمیشود بسبب نفی شوہر مگر بعد از لعان بجہت آنکہ منکوحہ فراش قویست لہذا نمیرسد شوہر راکہ تزویج نماید منکوحہ خود را با کسی و اینکہ مذکور شد از روی حکم قاضی ست واما از روی دیانت پس اگر خواجہ وطی کردہ باشد کنیز خود را و محافظت او نمودہ باشد از وطی غیر و عزل ہم نکردہ باشد پس لازم است مر خواجہ مذکور را کہ اعتراف نماید نسب فرزند کنیز مذکورہ و دعوت آن نماید زیراچہ درینصورت ظاہر ہمین ست کہ فرزند مذکور از وی ہست واگر عزل نمودہ باشد از کنیز مذکورہ یا محافظت او ننمودہ باشد پس درینصورت جائز ست ویرا کہ نفی کند نسب فرزند مذکور را چہ درینصورت ظاہر اول را معارض ہست ظاہر دیگر و آن اینست کہ از زنا باشد ہمچنین مرویست از ابی حنیفہ رح و درآن دو روایت دیگر ہست از ابی یوسف و محمد رح کہ ذکر آن در کفایت المنتہی کردہ شدہ است ف یعنی ابو یوسف رح گفتہ است کہ درصورتیکہ خواجہ وطی کردہ باشد کنیز خود را پس درینصورت محبوب نزد من نیست کہ خواجہ دعوت فرزند آن نماید خواہ محافظت آن نمودہ باشد یا نمودہ باشد و عزل نمودہ باشد از آن یا نمودہ باشد زیراچہ ہرگاہ وطی کرد آنرا احتمال این شد کہ فرزند مذکور از و شد پس باید کہ نفی آن نکند بنا بر شک و محمد رح گفتہ است کہ اگر خواجہ مذکور را معلوم نباشد کہ فرزند مذکور از و نیست پس سزاوار نیست او را کہ دعوت فرزند مذکور نماید ولیکن محبوب نزد من ہست کہ آزاد کند فرزند مذکور را و استمتاع نماید از کنیز مذکورہ و در وقت مردن آزاد کند آنرا زیراچہ التزام نسب بسبب شک واجب نیست ولیکن باید کہ آزاد کند مادر و فرزند را چہ اگر آزاد نکند آنہا را و حال آنکہ احتمال است کہ فرزند مذکور از وے باشد پس لازم می آید کہ آزاد را مملوک گردانید بسبب شک

وان زوجها فجاءت بولد فهو في حكم امه لان حق الحرية يسري الى الولد كالتدبير الا يرى ان ولد الحرة حر وولد القنة رقيق والنسب يثبت من الزوج لان الفراش له وان كان النكاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غيره ويعتق الولد ويصير امه ام ولد له لاقراره واذا مات المولى عتقت من جميع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الورثة والدين كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من زوائد الحوائج ولا سعاية عليها في دين المولى للغرماء لما رويناه ولانها ليست بمال متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة رح فلا يتعلق بها حق الغرماء كالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم واذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها وهي بمنزلة المكاتبة لا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر رح تعتق في الحال والسعاية دين عليها وهذا الخلاف فيما اذا عرض على المولى الاسلام فابى فان اسلم تبقى على حالها له ان ازالة الذل عنها بعدما اسلمت واجب وذلك بالبيع او بالاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق

ص مسئله ۶- اگر خواجه تزویج نماید ام ولد خود را با کسی پس بعد از ان ام ولد مذکور فرزندی بزاید از شوهر خود پس این فرزند در حکم مادر است ف یعنی فرزند مذکور بعد از موت خواجه مادرش آزاد میشود بغیر سعایت مانند مادر ص زیرا که حق حریت که ثابت است مر مادر را سرایت میکند در او مانند تدبیر لهذا فرزند حره آزاد است و فرزند کنیز مملوک است ف پس آن فرزند آزاد میشود مانند مادر ص ولیکن نسب آن فرزند ثابت میشود از شوهر ام ولد مذکوره ف نه از خواجه اش ص زیرا که ام ولد مذکوره فراش شوهر خود است فقط اگرچه نکاح آن فاسد باشد چه نکاح فاسد بمنزله نکاح صحیح است در حق احکام مسئله ۷- اگر تزویج نماید خواجه کنیز خود را با کسی و کنیز مذکوره فرزندی بزاید از شوهر خود و بعد از ان خواجه مذکور دعوت آن فرزند نماید پس نسب آن فرزند از او ثابت نمیشود چه فرزند مذکور ثابت النسب است از غیر خواجه مذکور ولیکن بسبب دعوت مذکوره فرزند مذکور آزاد میشود و مادرش ام ولد خواجه مذکور میگردد بسبب اقرار مسئله ۸- وقتیکه بمیرد خواجه پس ام ولد آزاد میگردد از جمیع مال او بجهت آنکه مرویست از پیغمبر علیه السلام که او علیه السلام امر کرده است باینکه امهات اولاد آزاد میشوند و فروخته نمیشوند بجهت دین خواجه و از ثلث مال اعتبار نموده نمیشوند و بجهت آنکه حاجت انسان بسوی فرزند حاجت اصلی ست پس مقدم نموده خواهد شد بر حق وارثان چنانچه مقدم نموده میشود برادای دین تجهیز و تکفین میت بخلاف مدبر چه آن وصیت است بچیزیکه زائد ست از حاجت اصلی و بدانکه سعایت واجب نیست بر ام ولد بجهت دین دائنان خواجه بعد از موت او بجهت حدیثیکه مذکور شد و بجهت آنکه ام ولد مال متقوم نیست لهذا اگر غصب کند کسی ام ولد را و هلاک شود در دست غاصب پس ضامن آن نمیشود نزد ابو حنیفه رح پس حق دائنان بآن متعلق نخواهد شد مانند قصاص بخلاف مدبر چه او مال متقوم است مسئله ۹- اگر مسلمان شود ام ولد نصرانی پس واجب است بر او سعایت بجهت جمیع قیمت خود و او بمنزله مکاتب است و آزاد نمیشود تا آن زمان که سعایت نموده ادا کند قیمت خود را و زفر رح گفته است که آزاد میشود فی الحال و سعایت نمودن دین است بر ذمه او و این اختلاف دران صورت است که عرض نموده شود اسلام بر خواجه او و خواجه مذکور ابا کند از قبول اسلام و اگر خواجه مذکور ابا نکند از اسلام بلکه مسلمان شود پس ام ولد مذکوره ام ولد او باقی میماند بدستور سابق باتفاق همه علما و دلیل زفر رح اینست که ازاله ذلت از ام ولد مذکوره واجب است چه او مسلمان شده است و جائز نیست که بعد از ان مملوک کافر باشد و درست او ذلیل باشد و ازاله ذلت او باینطور که خریده شود از کافر مذکور متصور نیست پس متعین است که آزاد گردد

ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم يكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفا احد الاولياء يجب المال للباقين ولو مات مولها عتقت بلا سعاية لانها ام ولد له ولو عجزت في حيوته لا ترد قنة لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها صارت ام ولد له وقال الشافعي رح لا تصير ام ولد له ولو استولدها بملك يمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله فيه قولان وهو ولد المغرور له انها علقت برقيق فلا تكون ام ولد له كما اذا علقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لان امومية الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل

ودليل علماي ما رح اين ست كه در گردانيدن آن بمنزله مكاتب رعايت منفعت جانبين هست چه درين صورت دفع ميشود ذلت ام ولد مذكوره باينطور كه او آزاد ميشود در حق يد و كسب ف مانند مكاتب ص و چون آزادی او موقوف مياند بر اداي سعايت پس سعايت نموده قيمت خود را خواهد داد بخواجه مذكور و درين معنی سعی بليغ خواهد نمود تا او آزاد شود و پس خواهد رسيد بخواجه مذكور عوض ملك او و اگر ام ولد مذكوره آزاد شود بالفعل و حال آنكه او مفلس هست سستی خواهد نمود در كسب و سعايت و درين ضرر خواجه مذكور هست ف سوال وجوب سعايت بر ام ولد مذكوره معقول نيست بنا بر مذهب ابي حنيفه رح چه نزد او رح ام ولد مال متقوم نيست جواب ص ام ولد مال متقوم هست در اعتقاد خواجه مذكور كه ذمی ست و ما يان ماموريم باينكه بگذاريم آنها را با عتقاد آنها و معامله كنيم با آنها مطابق اعتقاد آنها و جواب دوم اينكه اگر ام ولد مذكوره مال متقوم نباشد پس البته محترم خواهد بود و همين احترام براي وجوب ضمان كافيست چنانچه در قصاص مشترك اگر عفو كند يكی از اولياي مقتول واجب ميشود مال براي باقی شركا و بدانكه اگر بميرد خواجه ام ولد مذكوره پيش از اداي سعايت پس ام ولد مذكوره آزاد ميشود بغير سعايت چه همين حكم ام ولد ست و اگر از سعايت عاجز گردد ام ولد مذكوره در حين حيات خواجه مذكور پس او كنيز محض گردانيده نميشود زيرا چه اگر كنيز محض گردانيده شود لازم می آيد كه باز بمنزله مكاتب گردد چه علت آنكه اسلام اوست موجود است مسئله اگر نكاح كند كسی كنيز غير را و فرزند بزايد آن كنيز از شوهر مذكور و بعد از ان مالك آن كنيز شود شوهر مذكور پس كنيز مذكوره ام ولد او ميگردد و شافعی رح گفته است كه كنيز مذكوره ام ولد او نميگردد و اگر شخصی مالك كنيزی گشت و ام ولد گردانيد او را و بعد از ان مستحق شد كنيز مذكوره و بعد از ان شخص مذكور مالك آن كنيز گشت پس كنيز مذكوره ام ولد او ميگردد نزد علماي ما رح و درين صورت از شافعی رح دو قول است و فرزند مذكور كه ازين كنيز متولد شده است ولد مغرور است ف يعنی آزاد ميشود بعوض قيمت او كه پدر او ميدهد آن را بخواجه كنيز مذكوره ص و دليل شافعی رح اينست كه كنيز مذكوره حامله شده است بفرزنديكه در حالت حمل آن فرزند مملوك خواجه كنيز مذكوره است پس آن كنيز ام ولد شخص مذكور نخواهد شد چنانچه اگر كنيزی حامله شود بسبب زنا و بعد از ان مالك آن كنيز شود زانی آن ف پس كنيز مذكوره ام ولد آن زانی نميشود ص و همين است كه كنيز ام ولد نميشود مگر وقتيكه حامله شود بفرزنديكه در حالت حمل آزاد باشد چه فرزند درين حالت جزو ما در هست و جزو مخالف كل نميشود

ولنا ان السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل واحد منهما كملا وقد ثبت النسب فيثبت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة واذا وطى جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسئلة بدلائلها في كتاب النكاح من هذا الكتاب وانما لا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حر الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد وان وطى ابو الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب ولو كان الاب ميتا ثبت من الجد كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع الولاية واذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزى لما ان سببه لا يتجزى وهو العلوق اذ الولد الواحد لا ينعلق من مائين وصارت ام ولد له لان الاستيلاد لا يتجزى عندهما وعند ابي حنيفة رح يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه اذ هو قابل للملك ويضمن نصف عقرها

و دلیل علمای ما رح آنست که سبب ام ولد شدن کنیز جزئیت است چنانچه سابق مذکور شده است ف در کتاب النکاح ص و جزئیت میان وطی کننده و میان موطوئه ثابت میشود بنابر نسبت نمودن فرزند واحد بتمامه بسوی هر واحد از آنها و در صورت مذکوره نسب فرزند مذکور ثابت ست پس جزئیت میان پدر و مادرش ثابت خواهد شد بواسطه فرزند مذکور بخلاف صورت زنا چه درین صورت نسب ولد الزنا ثابت نیست از زانی ف سوال پس باید که هرگاه زانی مالک ولد الزنا شود آزاد نشود ولد الزنا و حال آنکه درین هنگام آزاد میشود ولد الزنا جواب ص آزاد شدن ولد الزنا درین هنگام بنابر آنست که ولد الزنا جزو زانیست حقیقةً بلا واسطه ف و جزئیت میان زانی و مزنیه نیست مگر بواسطه ولد الزنا و او ثابت النسب نیست ص و نظیر آن اینست که اگر خرید کند شخصی برادر خود را که فرزند پدر وی است از زنا آزاد نمیشود این برادر ولد الزنا زیراچه نسبت این ولد الزنا بسوی شخص مذکور بواسطه نسبت آنست بسوی پدر و نسبت آن بسوی پدر زانی ثابت نیست مسئله ۱۱ اگر وطی کرد شخصی کنیز پسر خود را و کنیز مذکوره فرزندی زائید و دعوت آن کرد شخص مذکور پس نسب آنفرزند ثابت میشود از پدر مذکور و کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و واجب میشود بر او ضمان قیمت آن کنیز ف برای مالک کنیز که پسر آنشخص است ص و واجب نیست بر وی عقر آن کنیز مذکوره و نه ضمان قیمت فرزند مذکور و این مسئله مع دلیل آن سابق مذکور شده است در کتاب النکاح و وجه عدم وجوب قیمت فرزند مذکور نیست که فرزند مذکور حر اصلی ست در شکم ام چه پدر مذکور مالک آن کنیز گشته است پیش از وطی بطریق استناد پس آنفرزند کنیز ست از مالک آن کنیز و اگر وطی کند جد کنیز پسر پسر را با وجود پدر پس نسب آنفرزند ثابت نمیشود از جد مذکور زیراچه جد را ولایت نیست بر کنیز مذکوره با وجود پدر و اگر پدر موجود نباشد پس درین هنگام ثابت میشود نسب فرزند مذکور از جد چه ولایت جد ظاهر میشود در وقتیکه پدر نباشد و بدانکه کفر پدر و رقیت او بمنزله موت اوست چه کفر و رقیت قاطع ولایت ف مانند موت ص مسئله ۱۲ اگر کنیز مشترکه فرزندی بزاید و دعوت آن نماید یکی از دو شریک پس نسب آنفرزند ثابت میشود از شریک مذکور زیراچه هرگاه ثابت شد نسب او در نصف آنفرزند بسبب آنکه او مالک نصف ست پس ثابت خواهد شد نسب او در باقی بالضرورت زیراچه نسب متجزی نیست بجهت آنکه سبب آن که علوق ست متجزی نیست چه یک فرزند از آب منی دو کس نمیشود پس کنیز مذکوره ام ولد شریک مذکور میگردد زیراچه استیلاد متجزی نیست نزد صاحبین رح و نزد ابی حنیفه رح نصیب او ام ولد او میشود و بعد از آن و مالک نصیب شریک دیگر میگردد بعوض ضمان آن و لازم آید تملک ست و ادای ضمان نصف عقر میشود بر شریک دیگر

لانه وطی جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكما للاستيلاد فيتعقبه الملك فی نصيب صاحبه بخلاف الاب
اذا استولد جارية ابنه لان الملك هنالك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه ولا يغرم قيمة
ولده لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يعلق شیء منه على ملك الشريك وان ادعياه معا ثبت
نسبه منهما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعی رح يرجع الى قول القافة لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا
ان الولد لا يتخلق من مائين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله عليه السلام بقول القائف فی اسامة رض ولنا
كتاب عمر رض الى شريح فی هذه الحادثة لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما وهو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقی
منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض وعن علی رض مثل ذلك ولانهما استويا فی سبب الاستحقاق فيستويان
فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت فی حقهما على التجزية وما لا يقبلها
يثبت فی حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره الا اذا كان احد الشريكين ابا للآخر او كان احدهما مسلما والآخر
ذميا لوجود المرجح فی حق المسلم وهو الاسلام وفی حق الاب وهو ما له من الحق فی نصيب الابن وسرور النبی عليه السلام

زیراچه او وطی کرده است کنیز مشترکه را چه درینصورت حکم وطی کننده ثابت میشود بحکم استیلاد پس ملک وی در نصیب شریک او بعد استیلاد ثابت خواهد
شد پس وطی در نصیب شریک واقع شده است در ملک شریک لهذا ضامن نصف عقر خواهد شد بخلاف پدر اگر استیلاد کند کنیز پسر خود را چه درینصورت
ملک پدر ثابت میشود از روی شرط استیلاد پس ملک پدر مقدم خواهد شد بر استیلاد و وطی پدر در ملک او خواهد بود و ضامن قیمت فرزند آن هم نمی شود
زیراچه نسب آن فرزند ثابت است از وقت علوق پس چیزی از آن فرزند در ملک شریک نیست تا ضمان آن بدهد بشریک مذکور پس اگر هر دو شریک
معا دعوت آن فرزند نمایند ثابت میشود نسب آن فرزند از هر دو و شافعی رح گفته است که درینصورت رجوع نموده خواهد شد بسوی قیافه دان ف
پس او مشابهت آن فرزند با هر که ثابت کند نسب آن فرزند از او ثابت خواهد شد ص زیراچه اثبات نسب یک فرزند از دو کس متعذر است چه ما یقین میدانیم
که علوق یک فرزند از آب منی دو کس نمیشود پس عمل نموده خواهد شد بر مشابهت چه رسول خدا علیه السلام قول قیافه دان را در حق اسامه رض
شنیده اظهار خوشی نموده است و دلیل علمای ما رح یکی آنست که عمر رض درچنین صورت بقاضی شریح نوشته بود که اگر هر دو مدعی تلبیس نمایند تو هم تلبیس بکن
بر آنها و اگر آنها بیان نمایند تو هم بیان کن برای آنها و آن فرزند پسر آن هر دو است و وارث هر دو خواهد شد و آن هر دو وارث آن فرزند خواهند شد و اگر
یکی از آن هر دو باقی ماند پس میراث آن فرزند درینصورت برای آن باقیست فقط و بدانکه عمر رض نوشته بود این را در حضور جماعتی از صحابه رض ف
و کسی انکار آن نکرد ص و همچنین منقول است از علی رض و دوم آنست که هر دو مدعی در سبب استحقاق ف که عبارتست از مالکیت کنیز مذکوره و دعوت
فرزند مذکور ص برابر اند پس برابر خواهند شد در استحقاق و نسب اگرچه متجزی نیست ولیکن متعلق است بآن احکامی که متجزی است پس آنچه از احکام
قابل تجزی است ثابت خواهد شد در حق آن هر دو بطریق تجزی و آنچه از آن قابل تجزی نیست پس آن تمام و کمال ثابت خواهد شد در حق هر واحد از
آنها باینطور که گویا او تنهاست کسی شریک او نیست ف و آنکه مذکور شد وقتیست که هر دو شریک باهم اجنبی باشند و هم مسلمان ص و اما وقتیکه یکی
از آن دو شریک پدر دیگر باشد یا یکی مسلمان باشد و دیگر ذمی ف و هر دو دعوت فرزند کنیز مذکوره نمایند مقاص پس درینصورت نسب آن فرزند
ثابت میشود از پدر مذکور در صورت اول و ثابت میشود نسب آن فرزند از مسلمان در صورت دوم زیراچه پدر را ترجیح است بسبب آنکه در او حق است
در نصیب پسر و مسلمان بسبب اسلام ترجیح دارد بر ذمی و باید دانست که خوش گشتن پیغمبر صلعم بسبب شنیدن قول قیافه دان در حق اسامه رض

فیما روی ان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامة وکان قول القائف مقطعا لطعنهم فسر به وکانت الامة ام ولد لهما لصحة
دعوة کل واحد منهما فی نصیبه فی الولد فیصیر نصیبه منها ام ولد له تبعا لولدها وعلی کل واحد منهما نصف العقر قصاصا بما له
علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منهما میراث ابن کامل لانه اقر له بمیراثه کله وهو حجة فی حقه ویرثان منه میراث اب واحد
لاستوائهما فی السبب کما اذا اقاما البینة ۝ واذا وطی المولی جاریة مکاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المکاتب ثبت نسب
الولد منه ۝ وعن ابی یوسف رح انه لا یعتبر تصدیقه اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریة ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولی لا یملک
التصرف فی اکساب مکاتبه حتی لا یتملکه والاب یملک تملکه فلا معتبر بتصدیق الابن ۝ وعلیه عقرها لانه لا یتقدمه الملک لان ماله
من الحق کاف لصحة الاستیلاد لما نذکره ۝ وقیمة ولدها لانه فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وهو انه کسب کسبه فلم یرض برقه
فیکون حرا بالقیمة ثابت النسب منه ولا تصیر الجاریة ام ولد له لانه لا ملک له فیها حقیقة کما فی ولد المغرور

چنانچه مرویست بنابر آنست که کافران طعن میکردند در نسب اسامه و قول قیافه دان در حق او قاطع طعن آنها بود در تهمت اسامه پس بنابر آن اظهار خوشی کرد پیغمبر صلعم و بعد ازان باید دانست که در صورتیکه دعوت هر دو شریک صحیح شد در فرزند کنیز مذکوره پس کنیز مذکوره ام ولد هر دو میشود زیراچه هرگاه دعوت هر واحد صحیح شد و فرزند مذکور فرزند هر واحد گشت پس مادرش نیز ام ولد هر واحد خواهد شد و لازم می آید بر هر واحد نصف عقرها برای دیگر و قصاص واقع میشود میان هر دو و باید دانست که خواهد گرفت فرزند مذکور از ترکه هر واحد میراث یک فرزند کامل زیراچه هر واحد اقرار کرده است برای او بمیراث فرزند کامل و آن حجت است در حق او و آن هر دو میگیرند از ترکه فرزند مذکور میراث یک پدر واحد چه آن هر دو برابر اند در سبب است چنانچه همین حکم است در صورتیکه دو کس بینه قائم کنند بر شخص واحد که مجهول النسب است بر این وجه هر که واحد بگوید که این پسر من است ف مسئله ۳ اما اگر وطی کند شخصی کنیز مکاتب خود را و فرزندی زائید کنیز مذکوره و دعوت آن نمود شخص مذکور پس درین صورت اگر تصدیق او نماید مکاتب مذکور نسب آن فرزند ثابت میشود از و ف و این ظاهر روایت است ص و از ابی یوسف رح مرویست که تصدیق مکاتب مذکور در کار نیست چنانچه تصدیق پسر در کار نیست در صورتیکه پدر دعوت نماید در فرزند کنیز پسر خود و وجه ظاهر روایت اینست که فرق است میان خواجه مکاتب و میان پدر چه خواجه مذکور مالک تصرف نیست در کسب مکاتب خود مادامیکه مالک آن نشود بسبب عجز آن یا بسبب فسخ نمودن عقد کتابت ص و پدر مالک تصرف است در مال پسر خود پس قیاس یکی بر دیگر صحیح نیست و باید دانست که واجب است بر خواجه مذکور عقر آن کنیز برای مکاتب مذکور زیراچه ملکیت خواجه مذکور در ان کنیز سابق نیست از وطی بجهت آنکه خواجه مذکور را حقیکه در کنیز مذکوره است کافی نیست برای صحت استیلاد ف پس حاجت نیست باینکه ملکیت او در ان کنیز مقدم اعتبار نموده شود از وطی ص و همچنین واجب است بر خواجه مذکور قیمت فرزند مذکور زیراچه فرزند مذکور بمنزله ولد مغرور است بجهت آنکه خواجه مذکور در وطی نمودن کنیز مذکوره اعتماد نموده است بر دلیلی و آن اینست که کنیز مذکوره کسب کسب او است ف چه مکاتب از اموال کسب او است و هرگاه او بنا بر اعتماد او بر دلیل مذکوره وطی کرده است کنیز مذکوره را ص پس او راضی نیست باینکه فرزند او مملوک باشد لهذا فرزند مذکور آزاد خواهد شد بعوض قیمت و نسب او ثابت خواهد شد از خواجه مذکور و لیکن مادرش ام ولد خواجه مذکور نخواهد شد چه خواجه مذکور در حقیقت مالک آن نیست ف اگرچه اعتماد نموده است بر دلیل آن ص چنانچه مغرور وطی میکند کنیز را بزعم آنکه آن کنیز مملوک است در حقیقت مملوک او نیست ف و همچنینکه مذکور شد وقتیست که مکاتب مذکور تصدیق نموده باشد خواجه مذکور را در نسب و دعوت

وان كذبه المكاتب في النسب لم يثبت لما بينا انه لابد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب وزوال حق المكاتب اذ هو المانع

كتاب الايمان

قال الايمان على ثلثة اضرب اليمين الغموس ويمين منعقدة ويمين لغو فالغموس هو الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه فهذه اليمين يأثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وقال الشافعي رح فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا فاشبه المعقودة ولنا انها كبيرة محضة والكفارة عبادة تتأدى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تناط بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو كان فيها ذنب فهو متأخر متعلق باختيار مبتدء وما في الغموس ملازم فيمتنع الالحاق والمنعقدة ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله او لا يفعله واذا حنث في ذلك لزمته الكفارة لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وهو ما ذكرنا ويمين اللغو ان يحلف على امر ماض

ص پس اگر تکذیب نماید مکاتب مذکور در نسب و دعوت او پس درینصورت ثابت نمیشود نسب آنفرزند از خواجه مذکور بنابر آنچه مذکور شد که ضرورست که مکاتب مذکور تصدیق او نماید پس اگر خواجه مذکور مالک آنفرزند گردد روزی ثابت میشود نسب آنفرزند ازو بجهت آنکه موجب آن ف که اقرار سابق است ص هنوز موجود است و مانع آنکه حق مکاتب مذکور ست درین هنگام زائل گشت والله اعلم بالصواب

کتاب در بیان ایمان

ف باید دانست که ایمان جمع یمین ست و یمین در لغت بمعنی قوت ست و بمعنی دست راست و در شرع عبارتست از عقدیکه قوی گردد بآن عزم حالف بر فعل امری یا ترک آن و کسیکه سوگند خورد آنرا حالف میگویند و بر امریکه سوگند خورد محلوف علیه ص مسئله ۱ - باید دانست که یمین بر سه نوع ست ف یکی ص یمین غموس ف دوم ص یمین منعقده ف و آنرا معقوده نیز میگویند سوم ص یمین لغو اما یمین غموس پس آن عبارتست از سوگند بر امر ماضی درحالیکه قصد دروغ کرده باشد دران و بسبب این سوگند گنهگار میشود حالف زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه سوگند دروغ خورد داخل میکند آنرا خدایتعالی در دوزخ مسئله ۲ - کفاره واجب نمیشود در یمین غموس و واجب میشود توبه و استغفار و گفته است شافعی رح که واجب میشود کفاره زیراچه مشروع ست برای رفع هتک حرمت خدایتعالی که گناه است و هتک مذکور یافته میشود در یمین غموس بسبب آنکه بر امر دروغ استشهاد بخدا نموده است پس یمین غموس مانند یمین منعقد ست ف و دران واجب میشود کفاره پس همچنین اینجا نیز ص و دلیل علمای ما اینست که یمین غموس گناه کبیره است و کفاره عبادتست لهذا ادا نموده میشود کفاره بروزه و شرط نموده میشود دران نیت و نیست کفاره برای گناه کبیره ف پس برای یمین غموس کفاره نخواهد بود ص بخلاف یمین معقوده زیراچه آن مباح ست ف سوال مباح چیزیست که دران گناه نیست و در یمین منعقده گناه است پس چگونه مباح خواهد شد جواب ص گناه در یمین منعقده متاخر ست از وقت انعقاد بسبب هتک حرمت خدایتعالی که بعمل آورده است آنرا حالف باختیار خود ابتداء یعنی در وقت حنث و گناه در یمین غموس لازم ست و هرگاه چنین شد پس یمین غموس ملحق بیمین معقده نخواهد شد اما یمین منعقده عبارتست از آنکه سوگند خورد بر امری در زمان آینده باینطور که خواهد کرد آن امر را یا نخواهد کرد آن امر را و هرگاه حانث شود دران ف یعنی عمل نماید آنرا ص واجب میشود بران کفاره و این ثابت است بنص قرآن اما یمین لغو پس عبارت ست از آنکه سوگند خورد بر امر ماضی

وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه فهذه اليمين نرجو ان لا يؤاخذ الله بها صاحبها ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيدا وانما هو عمرو و
الاصل فيه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم الآية انه علقه بالرجاء للاختلاف في تفسيره **قال** والقاصد
في اليمين والمكره والناسي سواء حتى تجب الكفارة لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
والشافعي رحمه الله تعالى يخالفنا في ذلك وسنبين في الاكراه ان شاء الله تعالى ومن فعل المحلوف عليه مكرها او ناسيا فهو سواء لان الفعل الحقيقي لا ينعدم
بالاكراه وهو الشرط وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

قال واليمين بالله او باسم آخر من اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم او بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا كعزة الله
وجلاله وكبريائه لان الحلف بها متعارف ومعنى اليمين وهو القوة حاصل لانه يعتقد تعظيم الله وصفاته فصلح
ذكره حاملا ومانعا **قال** الا قوله وعلم الله فانه لا يكون يمينا لانه غير متعارف ولانه يذكر ويراد به المعلوم
يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك ولو قال وغضب الله وسخطه لم يكن حالفا وكذا ورحمة الله لان الحلف بها

بگمان اینکه امر مذکور مطابق قول وی است وحال آنکه در واقع امر چنان نباشد وامید است از خدا تعالیٰ که بسبب این سوگند ماخوذ نشود حالف چه خدا تعالیٰ
فرموده است که او تعالیٰ مواخذه نمیکند بسبب یمین لغو لیکن تعلیق عدم مواخذه برامید مبنی است بر اختلاف که در تفسیر این آیت است وبعضی از صورت
یمین لغو آنست که شخصی از دور بیند عمر را وگمان کند که آن زید است پس بگوید که بخدا آن زید است **مسئلہ ۳**۔ یمین بقصد ویمین باکراه ویمین بسهو
همه برابر است حتی که واجب میشود بسبب آن کفاره بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که سه چیز جد وهزل آن جد است **ف** یکی **ص** نکاح
ف دوم **ص** طلاق **ف** سوم **ص** یمین ودران خلاف شافعیؒ است وبیان آن در کتاب الاکراه خواهد آمد انشاء الله تعالیٰ
مسئلہ ۴۔ اگر شخصی بعمل آرد نقیض محلوف علیه را باکراه یا بفراموشی پس این هر دو برابر است وواجب میشود کفاره زیراچه فعل حقیقی که شرط
کفاره است معدوم نمیشود بسبب اکراه وهمچنین اگر بکند آنرا مجنون یا بیهوش چه شرط یافته میشود درینصورت نیز حقیقةً **ف** **سوال**
کفاره واجب نیست مگر برای دفع گناه وکفاره نیست بر دیوانه وبیهوش چه آنها مکلف نیستند پس سزاوار نیست که کفاره واجب شود
برآنها **جواب ص** اگرچه وجوب کفاره برای دفع گناه است ولیکن مدار وجوب آن بر دلیل گناه است که حنث است نه بر حقیقت
گناه **ف** پس هرگاه حنث یافت خواهد شد واجب خواهد شد کفاره والله اعلم **ص**
باب در بیان چیزیکه یمین میشود وچیزیکه یمین نمیشود **مسئلہ ۱**۔ یمین متحقق میگردد باسم الله تعالیٰ وباسم دیگر از اسم‌های خدا تعالیٰ چون
رحمن ورحیم وهمچنین یمین متحقق میشود بصفتی از صفات خدا تعالیٰ که سوگند میخورند بآن مردمان در عرف وعادت چون عزت خدای تعالیٰ
وجلال او وکبریای او تعالیٰ زیراچه سوگند باین صفات متعارف است ومعنی یمین که قوت است حاصل میشود بسبب آن زیراچه
حالف اعتقاد می نماید تعظیم وبزرگی خدای تعالیٰ وصفات او پس ذکر اسم خدای تعالیٰ وصفات او صلاحیت این دارد که قوی گردد
عزم حالف بفعل محلوف علیه یا ترک آن **مسئلہ ۲**۔ اگر کسی حلف نماید بعلم خدا تعالیٰ یمین متحقق نمی شود زیراچه سوگند بعلم خدا تعالیٰ متعارف
نیست ونیز گاهی مراد از علم معلوم میشود چنانچه میگویند بار خدایا آمرزش بکن علم خود را در حالیکه معلوم خود را **ف** ومعلوم نه اسم خدا تعالیٰ
است نه صفت وی **ص** وهمچنین اگر بگوید بغضب خدا تعالیٰ وسخط وی یا بگوید برحمت خدا تعالیٰ پس یمین متحقق نمیشود زیراچه سوگند باین صفات

غیر متعارف ولان الرحمة قد یراد بها اثرها وهو المطر او الجنة والغضب والسخط یراد بهما العقوبة ومن حلف بغیر الله لم یکن حالفا کالنبی والکعبة لقوله
علیه السلام من کان منکم حالفا فلیحلف بالله او لیذر وکذا اذا حلف بالقرآن لانه غیر متعارف قال رضـ معناه ان یقول والنبی والقرآن اما لو قال
انا بریء منهما یکون یمینا لان التبری منهما کفر **قال** والحلف بحروف القسم وحروف القسم الواو کقوله واللّٰه والباء کقوله باللّٰه والتاء کقوله تاللّٰه
لان کل ذلک معهود فی الایمان ومذکور فی القرآن وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقوله اللّٰه لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادة العرب ایجازا
ثم قیل ینصب لانتزاع حرف الخافض وقیل یخفض فتکون الکسرة دالة علی المحذوف وکذا اذا قال للّٰه فی المختار لان الباء تبدل بها قال اللّٰه تعالی اٰمنتم
له ای اٰمنتم به وقال ابو حنیفة رحـ اذا قال وحق اللّٰه فلیس بحالف وهو قول محمد رحـ واحدی الروایتین عن ابی یوسف رحـ وعنه روایة اخری انه یکون یمینا
لان الحق من صفات اللّٰه تعالی وهو حقیته فصار کانه قال واللّٰه الحق والحلف به متعارف ولهما انه یراد به طاعة اللّٰه تعالی اذ الطاعات حقوقه
فیکون حلفا بغیر اللّٰه قالوا ولو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء اللّٰه تعالی والمنکر یراد به تحقیق الوعد ولو قال اقسم
او اقسم باللّٰه او احلف او احلف باللّٰه او اشهد او اشهد باللّٰه فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف وهذه الصیغة للحال
حقیقة وتستعمل للاستقبال بقرینة فجعل حالفا فی الحال والشهادة یمین قال اللّٰه تعالی قالوا نشهد انک لرسول اللّٰه ثم قال اتخذوا ایمانهم جنة

متعارف نیست و نیز گاهی از رحمت مطر و جنت مراد میشود و از غضب و سخط عقوبت **ف** و آن اسم خدا تعالی نیست و نه صفت آن **ص**
مسئله ۳ - اگر شخصے سوگند خورد باسم غیر خدا تعالی چون نبی و کعبه مثلا پس حلف متحقق نمیشود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است اگر کسے از شما سوگند
خورد پس باید که سوگند خورد باسم خدا تعالی یا ترک سوگند نماید و همچنین اگر کسے سوگند خورد بقرآن پس حلف متحقق نمیشود **ف** اگرچه قرآن از صفات
باری تعالی ست **ص** زیرا چه سوگند بآن متعارف نیست قال مراد این وقتیست که بگوید حالف به نبی و کعبه یا بگوید بقرآن اما اگر بگوید حالف اگر چنین
نمایم پس من بری ام از نبی یا از کعبه یا از قرآن پس این یمین است زیرا چه تبری از این چیزها کفر است **ف** و معلق نمودن کفر بر شرط یمین است
ص مسئله ۴ - سوگند متحقق میشود بحروف قسم و حروف قسم واو ست و باو تا چون واللّٰه باللّٰه تاللّٰه زیرا چه قسم باین حروفها متعارف است و در قرآن مجید
نیز آمده است و بدانکه حرف قسم گاهی مقدر میشود یعنی محذوف میشود **ف** در عبارت و مقصود ست در معنی **ص** در ینصورت حلف متحقق میشود چنانچه
اگر بگوید کسی اللّٰه لا افعل کذا زیرا چه عادت عرب ست که حذف مینمایند حرف را برای اختصار کلام و بعد ازان بدانکه وقت حذف حرف قسم مقسم به را
اعراب نصب میدهند و بعض گفته اند که مقسم به مجرور میباشد و جر دلالت بر محذوف میکند و همچنین اگر بگوید کسے للّٰه تعالی سوگند متحقق میشود بنا بر مذهب
مختار زیرا چه لام بدل با می آید مسئله ۵ - گفته است ابو حنیفه رحـ اگر کسے بگوید وحق اللّٰه تعالی حلف متحقق نمیشود و همین قول محمد رحـ است و از
ابی یوسف رحـ دو روایت است در یک روایت حلف متحقق نمیشود و در روایت دیگر متحقق میشود زیرا چه حق صفتے از صفات خدا تعالی است
و آن عبارت ست از حقیت خدا تعالی پس چنان شد که گفت واللّٰه الحق و حلف بآن متعارف است **ف** پس یمین متحقق خواهد شد **ص** و دلیل
ابی حنیفه و محمد رحـ اینست که از لفظ حق اراده نموده میشود طاعت خدا تعالی زیرا چه طاعت از حقوق خدا تعالی است پس حلف بغیر اللّٰه و صفات وی خواهد بود
و گفته اند فقها که اگر بگوید والحق افعل کذا یمین متحقق میشود زیرا چه الحق اسمی از اسمای خدا تعالی است و اگر بگوید افعل کذا حقا یمین متحقق نمیشود زیرا چه مراد
ازان تحقیق وعده است **ف** پس چنان شد که گفت افعل کذا البتة **ص** مسئله ۶ - اگر بگوید اقسم یا اقسم باللّٰه یا بگوید احلف یا احلف باللّٰه یا بگوید
اشهد یا اشهد باللّٰه پس حلف متحقق میشود زیرا چه الفاظ مذکوره مستعمل است در حلف و استعمال آن در حال حقیقے است گاهے
استعمال نموده میشود در استقبال نیز وقتیکه قرینه باشد پس مراد ازان حال خواهد بود و شهادت بمعنی یمین است چه در قرآن مجید چنین آمده است

والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره محظور فصرف اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة واليمين
بغير الله ولو قال بالفارسية سوگند ميخورم بخداى يكون يمينا لانه للحال ولو قال سوگند خورم قيل لا يكون يمينا ولو قال بالفارسية
سوگند خورم بطلاق زنم لا يكون يمينا لعدم التعارف قال رض وكذا قوله لعمر الله وايم الله لان عمر الله بقاء الله وايم الله معناه ايمن الله
وهو جمع يمين وقيل معناه والله وايم صلة كالواو والحلف باللفظين متعارف وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين
قال الله تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد وكذا اذا قال على نذر او نذر الله لقوله عليه السلام من نذر نذرا
ولم يسم فعليه كفارة يمين وان قال ان فعلت كذا فهو يهودى او نصرانى او كافر يكون يمينا لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب
الامتناع وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا كما نقول فى تحريم الحلال ولو قال ذلك لشىء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر اعتبارا
بالمستقبل وقيل يكفر لانه تنجيز معنى كما اذا قال هو يهودى والصحيح انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه
رضى بالكفر حيث اقدم على الفعل ولو قال ان فعلت كذا فعلى غضب الله او سخط الله فليس بحالف لانه دعاء على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط
ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آكل ربوا لان حرمة هذه الاشياء تحتمل النسخ والتبديل

وحلف بخدا معهود و مشروع است و بغیر خدا ممنوع پس محمول خواهد شد بر حلف مشروع لهذا بعضی گفته اند که احتیاج نیت نیست در آن و بعضی گفته اند
که نیت ضرور است زیرا چه الفاظ مذکوره احتمال وعده دارد یعنی احتمال دارد که استقبال مراد باشد و نیز احتمال دارد که حلف بغیر اسم خدا باشد
پس نیت ضرور است تا متعین شود ص مسئله ۷ اگر گوید در فارسی که سوگند میخورم بخدا یمین متحقق میشود زیرا چه لفظ مذکور برای حال است و اگر گوید
سوگند خورم پس بعضی گفته اند که یمین متحقق نمیشود و اگر گوید سوگند خورم بطلاق زنم پس یمین متحقق نمی شود چه یمین بآن متعارف نیست مسئله ۸
اگر گوید کسی لعمر الله و ایم الله پس حلف متحقق میشود زیرا چه معنی عمر الله بقای الله است و بقا صفت خدا تعالی است و معنی ایم الله ایمن الله است
و ایمن جمع یمین است و حلف بهر دو لفظ مذکور متعارف است و همچنین اگر گوید و عهد الله و میثاقه پس یمین میشود زیرا چه عهد بمعنی یمین است و میثاق بمعنی
عهد است مسئله ۹ اگر گوید کسی علی نذر یا گوید علی نذر الله یمین متحقق میشود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است اگر کسی نذر نماید و بیان نکند که
چه نذر نموده است واجب میشود بروی کفاره یمین مسئله ۱۰ اگر کسی بگوید که اگر من چنین کنم یهودی باشم یا نصرانی یا کافر پس این یمین است زیرا چه
هرگاه حالف مذکور گردانید شرط را علامت کفر پس اعتقاد کرد باینکه واجب است او را امتناع از شرط و وجوب آن ممکن است باینطور که آنرا یمین
گردانیده باشد باین نهج که حرام گردانیده باشد بر ذات خود حلال را و اگر حلف کند بر فعلیکه کرده است آنرا در زمان ماضی ف باینطور که گوید اگر چنین
کرده باشم یهودی باشم مثلا ص پس آن یمین غموس است و لیکن حالف مذکور کافر نمیشود بنابر قیاس آن بر مستقبل و بعضی گفته اند که کافر میگردد
زیرا چه در معنی منجز و بالفعل است پس چنان شد که گفت من یهودی ام و صحیح اینست که او کافر نمیشود در هر دو صورت ف نه در ماضی
نه در مستقبل ص اگر عالم باشد باینکه آن یمین است و اگر دانسته باشد این را که کافر میشود بسبب حلف بآن پس او کافر میشود در هر دو
صورت چه او راضی گشت بکفر بسبب آنکه اقدام نمود بر فعلیکه میدانست که کافر میشود بسبب ارتکاب آن فعل مسئله ۱۱ اگر شخصی بگوید که ان فعلت کذا
فعلی غضب الله او سخط الله یعنی اگر چنین کنم پس بر من غضب خدا باد یا سخط خدا پس درینصورت حلف متحقق نمیشود بجهت آنکه آن دعا بد است در حق آن
شخص و آن معلق نمیشود بشرط بجهت آنکه حلف بآن غیر متعارف است و همچنین اگر گوید که اگر چنین کنم پس زانی شوم یا دزد یا شارب خمر یا ربوا خوار بجهت آنکه حرمت این اشیاء
احتمال نسخ و تبدیل دارد و باینطور که فعل مقصود زنا و مثل آن مقصود سرقه حلال شود و حالف بعوض نکاح ملک یمین ص خمر در بعض نفسه احتمال نسخ دارند چنانکه حلال است در دار الحرب ٦٠

فلم یکن فی معنی حرمة الاسم ولانه لیس بمتعارف **فصل** فی الکفارة **قال** کفارة الیمین عتق رقبة یجزی فیها ما یجزی فی الظهار وان شاء کسا عشرة مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناه ما یجوز فیه الصلوة وان شاء اطعم عشرة مساکین کالاطعام فی کفارة الظهار والاصل فیه قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین الآیة وکلمة او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثة **قال** فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثة صام ثلثة ایام متتابعات وقال الشافعی رح یخیر لاطلاق النص ولنا قراءة ابن مسعود رض فصیام ثلثة ایام متتابعات وهی کالخبر المشهور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوة مروی عن محمد رح وعن ابی یوسف وابی حنیفة رح ان ادناه مایستر عامة بدنه حتی لایجوز السراویل وهو الصحیح لان لابسه یسمی عریانا فی العرف لکن ما لایجزیه عن الکسوة یجزیه عن الطعام باعتبار القیمة وان قدم الکفارة علی الحنث لم یجزه وقال الشافعی رح یجزیه بالمال لانه اداها بعد السبب وهو الیمین فاشبه التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارة لستر الجنایة ولاجنایة ههنا والیمین لیست بسبب لانه مانع غیر مفض

پس در معنی حرمت اسم خدا تعالے نشد و بجهت آنکه حلف باین اشیا متعارف نیست واللہ اعلم

فصل در بیان کفاره **مسئله ۱**۔ کفاره یمین آزاد کردن رقبه است و کفایت میکند در کفاره یمین آزاد کردن رقبه که کفایت میکند در کفاره ظهار۔ و اگر خواهد حالف بدهد کسوت را به ده مسکین بهر واحد یک پارچه یا زیاده و ادنی مقدار پارچه آن مقدار است که بآن نماز جائز میشود و اگر خواهد طعام دهد به ده مسکین مانند اطعام در کفاره ظهار زیراچه در قرآن مجید آمده است پس کفارهٔ آن طعام ده مسکین ست از اوسط چیزیکه طعام میدهید شما باهل و عیال خود یا کسوت ده مسکین ست یا آزاد کردن رقبه است و این دلالت میکند بر اینکه واجب یکی از ان سه چیز است زیراچه کلمهٔ او که ترجمه آن یا است برای تخییر است و اگر بر هیچ یکی ازان سه چیز قادر نباشد سه روزه دارد پی در پی و گفته است شافعی رح که حالف مختار است اگر خواهد روزه دارد پی در پی و اگر خواهد متفرق دارد زیراچه در قرآن مجید آمده است که شخصیکه قادر نباشد بر ان سه روزه دارد و آن مطلق ست و علمای ما رح میگویند که در قراءت عبداللہ بن مسعود رض آمده است که سه روزه دارد پی در پی و آن مانند حدیث مشهور ست و بعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد از ادنی مقدار پارچه مرویست از محمد رح و از ابحنیفه و ابیوسف رح مرویست که ادنی مقدار اینست که بپوشد اکثر بدن و برا حتی که شلوار فقط جائز نیست و همین صحیح است زیراچه شخصیکه شلوار فقط پوشیده باشد آنرا عریان میشمارند در عرف ولیکن پارچه که کفایت نمیکند برای کسوت کفایت میکند برای اطعام باعتبار قیمت **ف** یعنی اگر بدهد آنمقدار پارچه که کفایت نمیکند برای کسوت و قیمت آن برابر طعام ده مسکین ست پس آن کفایت میکند برای اطعام خواه نیت آن کرده باشد یا نکرده باشد زیراچه اگر بدهد بهر مسکین نصف پارچه مذکور مثلاً پس کفایت نمیکند برای کسوت و کفایت میکند برای اطعام وقتیکه قیمت نصف پارچه مذکوره برابر نصف صاع گندم باشد **ص** **مسئله ۲**۔ اگر بدهد حالف کفاره را پیش از حنث پس آن کفایت نمیکند و گفته است شافعی رح که کفایت میکند وقتیکه ادای کفاره نموده باشد بمال **ف** نه بروزه **ص** زیراچه ادا نموده است کفاره را بعد از تحقق سبب آنکه یمین است پس چنان شد که کفاره دهد محرم بعد از جرح صید **ف** یعنی اگر کفاره دهد محرم بعد از جرح شکار کفایت میکند همچنین درینجا نیز **ص** و دلیل علمای ما رح اینست که کفاره مشروع ست برای دفع گناه و در صورت مذکوره گناه یافته نشده است و جواب شافعی رح اینست که یمین سبب حنث نیست چه ادنی مرتبه سبب اینست که مفضی باشد بسوی مسبب و یمین مفضی نیست بسوی حنث بلکه مانع آنست **ف** پس یمین سبب حنث نخواهد بود

بخلاف الجرح لانه مفض ثم لا يسترد من المسكين لوقوعه صدقة **قال** ومن حلف على معصية مثل ان لا يصلي
او لا يكلم اباه او ليقتلن فلانا ينبغي ان يحنث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ولان فيما قلناه تفويت البر الى جابر وهو الكفارة ولا جابر للمعصية
في ضده واذا حلف الكافر ثم حنث في حال كفره او بعد اسلامه فلا حنث عليه لانه ليس باهل لليمين لانها تعقد
لتعظيم الله تعالى ومع الكفر لا يكون معظما ولا هو اهل للكفارة لانها عبادة ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه
لم يصر محرما وعليه ان استباحه كفارة يمين وقال الشافعي رح لا كفارة عليه لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا ينعقد به
تصرف مشروع وهو اليمين ولنا ان اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله بثبوت الحرمة لغيره باثبات
موجب اليمين فيصار اليه ثم اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث ووجبت الكفارة وهو المعنى من الاستباحة المذكورة
لان التحريم اذا ثبت تناول كل جزء منه ولو قال كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس
ان يحنث كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفر رح وجه الاستحسان ان المقصود

ص بخلاف جرح صید چه آن مفضی نیست بسوی قتل صید ف پس قیاس آن بر جرح صید معقول نیست ص وبعد ازان باید دانست که آنچه داده است
حالف بمسکین پیش از وجود حنث در وجه کفاره پس آنرا واپس نخواهد گرفت از مسکین زیراچه آن صدقه است ف وجائز نیست او را که واپس گیرد
صدقه را ص مسئله ۳- اگر شخصے حلف نماید بر معصیت باینطور که بگوید بخدا نماز نخواهم نمود یا تکلم نخواهم کرد از پدر خود یا خواهم کشت فلان را ف در فلان ماه
ص پس سزاوار انست که او حانث گرداند خود را و کفاره یمین دهد بجهت آنکه در حدیث آمده است که شخصیکه حلف نماید بر چیزی و معلوم نماید که غیر آنچیز
بهتر است ازان پس گو که بعمل آرد چیزیرا که بهتر است وبعد ازان بدهد کفاره یمین وبجهت آنکه بسبب حانث گردانیدن ذات خود و دادن کفاره
بعد ازان فوت میشود بر او لیکن جبر نقصان آن میشود بسبب دادن کفاره بخلاف عکس آن یعنی اگر معصیت نماید و بر متحقق گردد جبر نقصان آن نمیشود
مسئله ۴- اگر حلف نماید کافری وبعد ازان حانث گردد در حالت کفر یا بعد از اسلام پس او حانث نمیشود زیراچه او اهلیت یمین ندارد چه یمین منعقد
میشود برای تعظیم اسم خدایتعالی واو در حالیکه کافر است تعظیم اسم خدایتعالی نمیکند ونیز کافر اهلیت دادن کفاره ندارد زیراچه کفاره عبادت است
مسئله ۵- اگر شخصے حرام گرداند بر ذات خود چیزیرا که حلال است مر او را ف باینطور که بگوید حرام گردانیدم بر خود این پارچه را یا این طعام را ص
پس آنچیز حرام بعینه نمیشود و واجب میشود بروی کفاره یمین وقتیکه بپوشد آن پارچه را یا بخورد آن طعام را و گفته است شافعی رح که کفاره واجب نمیشود
بروی زیراچه حرام گردانیدن حلال قلب مشروع است پس بسبب حرام گردانیدن حلال یمین منعقد نخواهد شد چه یمین تصرف مشروع است
و دلیل علمای ما رح انست که لفظ حرام گردانیدم دلالت میکند بر اینکه حرمت را ثابت میکند و ممکن است عمل بلفظ مذکور باینطور که ثابت نموده شود
حرمت بغیره باین نهج که لفظ مذکور گردانیده شود بمنزله یمین پس ثابت نموده شود حرمت لهذا محمول خواهد شد بر یمین وبعد ازان هرگاه بعمل آرد
چیزیرا که حرام گردانیده است بر ذات خود حانث میشود و واجب میشود بروی کفاره خواه قلیل باشد آنچیز یا کثیر زیراچه هرگاه تحریم ثابت میشود در
چیزی شامل میشود هر جزو آن چیز را مسئله ۶- اگر بگوید شخصے کل حل علي حرام یعنی هر حلال حرام است بر من پس حرام میشود بروی ماکول و مشروب
مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس انست که شخص مذکور هرگاه از تکلم بکلام مذکور فارغ شود حانث گردد
چه او بعمل آورده است فعل حلال را چون تنفس ف و حرکت و سکون ص مثلاً و همین قول زفر رح است و وجه استحسان انست که مقصود ازین یمین انست

هو البر لا يحصل مع اعتبار العموم واذا اسقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل فيما يتناول عادة ولا يتناول المرأة الا بالنية لاسقاط اعتبار العموم واذا نواها كان ايلاء ولا تصرف اليمين عن المأكول والمشروب وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشائخنا قالوا يقع به الطلاق عن غير نية لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال بروے حرام للعرف واختلفوا في قوله هرچه بردست راست گیرم بروی حرام انه هل تشترط النية والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف ومن نذر نذرا مطلقا فعليه الوفاء لقوله عليه السلام من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمنجز عنده وعن ابي حنيفة رح انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلي حجة او صوم سنة او صدقة ما املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمد رح ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمى ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر

که متحقق گردد و آن حاصل نمیشود وقتیکه مراد از لفظ مذکور عام باشد ف پس اعتبار عموم ساقط خواهد شد ص و هرگاه ساقط گشت اعتبار آن محمول خواهد شد بر ماکول و مشروب بجهت عرف زیراچه آن مستعمل است در چیزیکه تناول نموده میشود عادةً و لفظ مذکور شامل نیست زن را مگر وقتیکه نیت آن نماید زیراچه اعتبار عموم آن ساقط است و هرگاه نیت آن خواهد نمود متحقق خواهد شد ایلا ف زیراچه کلام مذکور یمین ست پس معنے آن خواهد بود بجد اجماع نخواهم نمود زن خود را ص و بدانکه هرگاه نیت زن نماید از لفظ مذکور پس ماکول و مشروب از ان خارج نمیشود ف بلکه داخل میماند در لفظ مذکور ص و اینهمه که مذکور شد ظاهر روایت است و مشائخ ما گفته اند که واقع میشود طلاق از لفظ مذکور اگرچه نیت آن نکرده باشد زیراچه لفظ مذکور را اکثر استعمال نموده میشود در طلاق و برهمین فتوی است و سزاوار است که اگر بگوید حالف از زبان فارسی هر حلال بمن حرام ست نیز همچنین باشد بجهت عرف و بدانکه اگر شخصے بگوید که هرچه بردست راست گیرم بر من حرام است پس درین اختلاف نموده اند فقها بعضی گفته اند که نیت شرط است و بعضی گفته اند که نیت شرط نیست و ظاهر نیست که طلاق واقع میشود بغیر نیت بجهت عرف مسئله ۷ - اگر شخصے نذر نماید مطلقاً ف یعنی معلق بر شرط نکند باینطور که بگوید برائے خدا بر منست که روزه دارم فلان روز مثلاً ص پس واجب میشود بروے ایفاے آن بجهت آنکه در حدیث آمده است که هرکه نذر نماید و تسمیه کند پس واجب ست بروی که ایفا نماید چیزیرا که تسمیه آن نموده است مسئله ۸ - اگر شخصے معلق نماید نذر را بر شرط و بعد از ان یافته شود آن شرط پس واجب میشود بروی ایفاے آن ف و هیچ فائده ندارد اگر کفاره یمین دهد ص بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق یعنے شامل است معلق را نیز و بجهت آنکه معلق بر شرط مانند منجز است وقتیکه شرط یافته شود و مرویست از ابحنیفه رح که او رجوع نموده است از ان و گفته است اگر شخصے بگوید که اگر چنین کنم پس بر من حج است یا روزه یکسال یا صدقه مالیکه من مالک آن هستم و کفاره یمین دهد پس آن کفایت میکند و همین قول محمد رح است و اگر کفاره یمین ندهد بلکه ایفا نماید چیزیرا که تسمیه آن نموده است پس بیرون میشود از عهده آن نیز و این وقتیست که شرط مذکور چنان باشد که شخص مذکور اراده وجود آن شرط نداشته باشد و وجه آن اینست که هرگاه شرط موصوف باشد بصفت مذکوره یافته خواهد شد در کلام مذکور معنے یمین و نذر هر دو اما معنے نذر پس ظاهر ست ف زیراچه کلام مذکور موضوع ست برای نذر و اما معنی یمین پس بجهت آنکه قصد شخص مذکور از ان اینست که شرط مذکور بعمل نیارد

فيتخير ويميل الى اى الجهتين شاء بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضى لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع وهذا التفصيل هو الصحيح **قال** ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر فى يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فى اليمين

باب اليمين فى الدخول والسكنى

ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة لم يحنث لان البيت ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها وكذا اذا دخل دهليزا او ظلة باب الدار لما ذكرنا والظلة ما تكون على السكة وقيل اذا كان الدهليز بحيث لو اغلق الباب يبقى داخلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه عادة وان دخل صفة حنث لانه يبنى للبيتوتة فيه فى بعض الاوقات فصار كالشتوى والصيفى وقيل هذا اذا كانت الصفة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفافهم وقيل الجواب يجرى على اطلاقه وهو الصحيح

ومن حلف لا يدخل دارا فدخل دارا خربة لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة

ص وہر گاہ چنین شد پس شخص مذکور مختار خواہد شد میان اینکہ کفارہ دہد بنظر معنی یمین و میان اینکہ ایفا نماید چیزی را کہ تسمیہ آن نمودہ است باعتبار معنی نذر بخلاف وقتیکہ شرط مذکور چنان نباشد بلکہ ارادہ وجود آن داشتہ باشد شخص مذکور چنانچہ شخصے بگوید کہ اگر شفا بخشد خدا تعالی ازین مرض مرا پس بر من حج است مثلاً ف چہ دادن کفارہ در ینصورت کفایت نمیکند بلکہ واجب ست بر شخص مذکور کہ ایفا نماید چیزی را کہ تسمیہ آن نمودہ است ص بجہت آنکہ معنی یمین در ینصورت یافتہ نمیشود و بدانکہ ہمین تفصیل صحیح است **مسئلہ ۹** - اگر شخصے حلف نماید بر چیزی و لفظ انشاء اللہ تعالی بگوید متصل آن ف باینطور کہ بخدا چنین خواہم نمود انشاء اللہ تعالی ص پس شخص مذکور حانث نمیشود بجہت آنکہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ شخصیکہ حلف نماید بر چیزی و بگوید انشاء اللہ تعالی متصل آن پس او حانث نمیشود و بدانکہ شرط نمودہ شد کہ لفظ انشاء اللہ تعالی متصل باشد بجہت آنکہ اگر بعد فراغ از یمین انشاء اللہ تعالی بگوید بطریق انفصال پس آن رجوع است و رجوع در یمین جائز نیست واللہ اعلم بالصواب

باب یمین در دخول و مکان سکونت **مسئلہ ۱** - اگر کسے حلف نماید کہ داخل نخواہد شد در ہیچ بیت و او داخل شود در کعبہ یا در مسجد یا کلیسا یا کنشت پس او حانث نمی شود زیرا چہ بیت خانہ است کہ بنا نمودہ شدہ باشد برای بیتوتت ف یعنی شب خوابی ص و بنای خانہای مذکورہ برای بیتوتت نیست و ہمچنین است حکم اگر داخل شود در دہلیز یا در ظلہ کہ بر دروازہ خانہ است بنا بر وجہ مذکور و بدانکہ ظلہ میباشد بالاے کوچہ و بعضی گفتہ اند کہ اگر دہلیز باینطور باشد کہ اگر بند نمودہ شود دروازہ داخل خانہ شود و مسقف باشد پس حانث میشود بسبب دخول در ان دہلیز زیرا چہ عادت انیست کہ بیتوتت می نمایند مردمان دران و اگر حالف مذکور داخل شود در صفہ ف یعنی در ایوان ص حانث میشود زیرا چہ آن بنا نمودہ میشود برای بیتوتت در بعض اوقات پس آن مانند خانہ زمستانی و تابستانی خواہد بود و بعضی گفتہ اند کہ این وقتیست کہ در صفہ چہار دیوار باشد و ہمچنین بود صفہ اہل کوفہ ف زیرا چہ صفہ در دیار با سہ دیوار دارد پس بیت نخواہد بود ص و بعضی گفتہ اند کہ حانث میشود وقتیکہ داخل شود در صفہ خواہ چہار دیوار داشتہ باشد یا سہ دیوار و ہمین صحیح است **مسئلہ ۲** - اگر شخصے حلف نماید کہ داخل نخواہد شد در داری ف یعنی سرای ص و او داخل شود در داریکہ خراب و ویران ست پس او حانث نمیشود و اگر سوگند خورد کہ داخل نخواہد شد درین دار و بعد از ان داخل شود دران دار بعد آنکہ منہدم شود و صحرا گردد پس او حانث میشود زیرا چہ دار اسم عرصہ است

عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة وقد شهدت اشعار العرب بذلك فالبناء وصف فيها غير ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ولو حلف لايدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت اخرى فدخلها يحنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بيتا فدخله لم يحنث لانه لم يبق دارا لاعتراض اسم آخر عليه وكذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه لانه لا يعود اسم الدارية وان حلف لايدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث لزوال اسم البيت لانه لا يبات فيه حتى لو بقيت الحيطان وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لم يحنث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام **قال** ومن حلف لايدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث لان السطح من الدار الا ترى ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد وقيل في عرفنا لا يحنث **قال** واذا دخل دهليزها يحنث ويجب ان يكون على التفصيل الذي تقدم وان وقف في طاق الباب بحيث اذا اغلق الباب كان خارجا لم يحنث لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار

نزد عرب وعجم چه گفته میشود فلان دار معمور است وفلان دار غامر **ف** یعنی خراب وویران است **ص** و بنا وصف دار است ولیکن وصف مذکور معتبر است در صورت اول نه در صورت دوم **مسئله ۳** - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهم شد درین دار وبعدازان خراب وویران شود آن دار وباز بنا نموده شود وبعدازان داخل شود آن شخص دران پس او حانث میشود بنابر آنچه مذکور شد که اسم دار هنوز باقیست بعداز انهدام بنای آن واگر دار مذکور بعداز خرابی مسجد بنا نموده شود یا حمام یا بستان یا بیت وبعدازان داخل شود آن شخص دران پس او حانث نمیشود چه اسم دار باقی نیست درینصورت زیراچه آن مسمی گشت باسم دیگر که مسجد است مثلاً همچنین است حکم وقتیکه داخل شود آن شخص دران مکان بعداز انهدام مسجد وغیره زیراچه اسم دار باز عود نمیکند **ف** بعداز زوال **ص** **مسئله ۴** - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین بیت وبعدازان داخل شود دران بعداز انکه منهدم شود آن بیت وصحرا گردد پس آن شخص حانث نمیشود بجهت آنکه اسم بیت زائل گشت چه کسی بیتوتت نمیکند دران واگر دیوارهای آن بیت باقی باشد وبیفتد سقف آن وبعدازان داخل شود دران پس حانث میشود زیراچه بیتوتت نموده میشود دران وسقف وصف بیت است **ف** پس بسبب فتادن آن خلل در اسم بیت واقع نمیشود **ص** وهمچنین حانث نمیشود وقتیکه منهدم گردد آن بیت وصحرا شود وبعدازان بنا نموده شود بیت دیگر وبعدازان داخل شود آن شخص دران بیت زیراچه اسم بیت باقی نماند بعداز انهدام آن **مسئله ۵** - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین دار وبعدازان بالای سقف آن دار رود **ف** - ایستد بران آن **ص** پس او حانث میشود زیراچه سقف آن از دار است وازین جهت اعتکاف معتکف فاسد نمیشود بسبب خروج معتکف بسوی سطح مسجد وبعضی گفته اند که او حانث نمیشود در عرف ما وهمچنین حانث میشود آن شخص وقتیکه داخل شود در دهلیز آن دار قال رح واجب است تفصیل درین مسئله **ف** باینطور که اگر بند نموده شود دروازه و داخل شود آن دهلیز دران دار وآن مسقف باشد پس او حانث میشود وگرنه حانث نمیشود **ص** واگر ایستاده شود آن شخص در طاق دروازه **ف** پس او حانث میشود وقتیکه طاق مذکور باینطور باشد که اگر بند نموده شود دروازه داخل دار شود آن طاق **ص** واگر طاق مذکور چنان باشد که اگر بند نموده شود دروازه پس آن داخل دار نشود پس او حانث نمیشود زیراچه دروازه برای احراز دار است وهرگاه طاق مذکور بسبب بند نمودن دروازه داخل نشد وخارج ماند از دروازه ظاهر شد که طاق مذکور داخل دار نیست

قال ومن حلف لا یدخل هذه الدار وهو فیها لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام له حکم الابتداء ووجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من الخارج الی الداخل ولو حلف لا یلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب هذه الدابة وهو راکبها فنزل من ساعته لم یحنث او حلف لا یسکن هذه الدار وهو ساکنها فاخذ فی النقلة من ساعته وقال زفر رح یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منه زمان تحققه فان لبث علی حاله ساعة حنث لان هذه الافاعیل لها دوام بحدوث امثالها الا یری انه یضرب لها مدة یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانه لا یقال دخلت یوما بمعنی المدة والتوقیت ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانه محتمل کلامه قال ومن حلف لا یسکن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فیها ولم یرد الرجوع الیها حنث لانه یعد ساکنا ببقاء اهله ومتاعه فیها عرفا فان السوقی عامة نهاره فی السوق ویقول اسکن سکة کذا والبیت والمحلة بمنزلة الدار ولو کان الیمین علی المصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاهل

مسئله ۶۔ اگر شخصی سوگند خورد که داخل این سرای نخواهد شد و حال آنکه این شخص دران سرای ست پس او حانث نمیشود بسبب نشستن دران سرای مگر وقتیکه بیرون شود ازان سرای و باز داخل شود دران و این از روی استحسان است و قیاس اینست که حانث شود زیراچه حکم ابتدا و دوام یکی ست ف و چون در ابتدا حانث میشود پس باید که بسبب دوام نیز حانث شود ص و وجه استحسان اینست که حکم ابتدا و دوام اگرچه یک ست ولیکن این در چیزیست که مر آن چیز را دوام باشد و در دخول دوام نیست زیراچه دخول عبارتست از انتقال از خارج بسوی داخل مسئله ۷۔ اگر شخصی سوگند خورد که نخواهد پوشید این جامه را در حالیکه آن پوشیده است آن جامه را فی الحال کشید آن جامه را از بدن خود پس او حانث نمیشود و همچنین شخصیکه سوارست بر ستوری اگر سوگند خورد که سوار نخواهم شد برین ستور و فرود آمد ازان ستور همان ساعت پس او حانث نمیشود و همچنین شخصیکه سکونت دارد در سرای اگر سوگند خورد که سکونت نخواهم نمود درین سرای و شروع کند در بیرون شدن ازان سرای در همان ساعت پس او حانث نمیشود و گفته است زفر رح که او حانث میشود درینصورت بسبب یافتن شرط اگرچه قلیل باشد و دلیل علمای ما اینست که انعقاد یمین بر بر است پس آنمقدار زمان که بر متحقق شود دران مستثنی خواهد بود و لهذا اگر درنگ کند ساعتی حانث میشود زیراچه افعال مذکوره را دوام و قرار است بحدوث امثال آن لهذا گفته میشود که سوار شدم مدت یکروز و پوشیدم جامه را مدت یکروز بخلاف دخول چه گفته نمیشود که داخل شدم مدت یکروز ف و هرگاه در افعال مذکوره دوام و قرار یافته میشود پس حکم ابتدا و دوام آن یک خواهد بود ص و اگر در صورتهای مذکوره نیت ابتدا صرف نماید ف یعنی بگوید که مقصود من اینست که از سر نو سوار نخواهم شد مثلا ص پس قول او مقبول است چه کلام مذکور احتمال آن دارد مسئله ۸۔ اگر شخصی سوگند خورد که سکونت نخواهم کرد درین دار ف یعنی درین سرای ص و او بیرون شود ازان سرای تنها و رخت و اسباب وی و عیال وی دران سرای باشند و شخص مذکور باز اراده رفتن دران سرای نداشته باشد پس او حانث میشود زیراچه او ساکن آن سرای شمرده میشود در عرف بسبب ماندن عیال و رخت وی دران سرای زیراچه اکثر سوقیان در سوق میباشند و میگویند که سکونت میداریم در کوچه فلان و باید دانست که محله و بیت بمنزله دار است مسئله ۹۔ اگر شخصی سوگند خورد که ما سکونت نخواهیم کرد درین شهر ف و بیرون رود ازان شهر و اهل و عیال وی و رخت وی دران شهر باشد و او اراده مراجعت آن شهر نداشته باشد پس او حانث نمیشود ص زیرا او موقوف نیست بر بردن رخت و عیال وی ازان شهر

فيما روى عن ابى يوسف رح لانه لا يعد ساكنا فى الذى انتقل عنه عرفا بخلاف الاول والقرية بمنزلة المصر فى الصحيح من الجواب ثم قال ابو حنيفة رح لابد من نقل كل المتاع حتى لو بقى وتد يحنث لان السكنى قد ثبت بالكل فيبقى ما بقى شئ منه وقال ابو يوسف رح يعتبر نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعذر وقال محمد رح يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائيته لان ما وراء ذلك ليس من السكنى قالوا هذا احسن وارفق بالناس وينبغى ان ينتقل الى منزل آخر بلا تاخير حتى يبر فان انتقل الى السكة او الى المسجد قالوا لا يبر دليله فى الزيادات ان من خرج بعياله من مصره فما لم يتخذ وطنا آخر يبقى وطنه الاول فى حق الصلوة كذا هذا

باب اليمين فى الخروج والاتيان والركوب وغير ذلك

قال ومن حلف لا يخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت ولو اخرجه مكرها لم يحنث لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر ولو حمله برضاه لا بامره لا يحنث فى الصحيح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء **قال** ولو حلف لا يخرج من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى حاجة اخرى لم يحنث لان الموجود خروج مستثنى

بنا بر آنچه مرويست از ابى يوسف رح زيرا چه او ساكن آن شهر شمرده نميشود در عرف بخلاف صورت اول و ده بمنزله شهر است در روايت صحيح وبعد ازان بايد دانست كه گفته است ابو حنيفه رح كه ضرورست نقل نمودن جميع اشيا از سراى حتى اگر باقيماند يك ميخ آهنى دران پس آن شخص حانث ميشود زيرا چه سكونت وى ثابت بود بسبب جميع رخت وى پس سكونت وى ثابت خواهد ماند ما داميكه باقيماند چيزى ازان رخت دران و گفته است ابو يوسف رح كه معتبر نقل اكثر رخت است زيرا چه بيرون جميع رخت گاهى متعذر ميباشد و گفته است محمد رح كه معتبر نقل آن قدر رخت ست كه خانه دارى بآن تواند نمود زيرا چه ماوراى آن از سكنى نيست و گفته اند فقها كه همين حسن ست و بايد دانست كه سزاوار نيست كه در صورت مذكوره بايد كه انتقال نمايد بسوى منزل ديگر بلا توقف تا بر متحقق گردد پس اگر انتقال نمايد بسوى كوچه يا مسجدى گفته اند فقها كه درينصورت بر متحقق نميشود و وجه آن اينست كه اگر شخصى بيرون رود بعيال خود از شهر خود پس ما داميكه وطن ديگر اختيار نكند باقى مياند وطن اول در حق نماز ف - يعنى ما داميكه وطن ديگر اختيار نكند پس اگر او داخل شود در وطن اول مقيم شمرده ميشود اگرچه نيت اقامت نكرده باشد همچنين درينجا نيز والله اعلم بالصواب ✣

باب يمين در خروج ف - يعنى بيرون شدن ص واتيان ف - يعنى آمدن ص و سوار گشتن و جز آن مسئله ۱ - اگر شخصى سوگند خورد كه بيرون نخواهد رفت از مسجد و بعد ازان امر نمود كسى را كه بردارد آنرا و بيرون كند او را از مسجد و آنكس چنين كرد پس شخص مذكور حانث ميشود زيرا چه فعل مامور منسوب ميشود بسوى آمر پس چنان شد كه شخص مذكور سوار شد بر ستورى و بيرون رفت و اگر بيرون برد آن شخص را كسى باكراه پس او حانث نميشود زيرا چه فعل اكراه كننده منسوب نميشود بسوى مكره بسبب عدم امر او و اگر بيرون برد آنرا كسى برضاى حالف بغير امر وى پس درينصورت حانث نميشود بنا بر روايت صحيح زيرا چه انتقال آن شخص متحقق نگشت چه انتقال متحقق ميشود بسبب امر نه بسبب مجرد رضاى او ف - و امر وى يافته نشده است پس انتقال متحقق نخواهد گشت ص مسئله ۲ - اگر شخصى حلف نمود كه بيرون نخواهد شد از سراى خود مگر بسوى جنازه و بعد ازان بيرون رفت بسوى جنازه و بعد ازان پيش آمد او را حاجت ديگر و رفت براى آن حاجت پس او حانث نميشود زيرا چه بيرون رفتن وى بسوى جنازه كه يافته شده است مستثنى است از حلف مذكور

والمضی بعد ذلک لیس بخروج ولو حلف لا یخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الی الخارج ولو حلف لا یاتیها لم یحنث حتی یدخلها لانه عبارة عن الوصول قال الله تعالی فأتیا فرعون فقولا له ولو حلف لا یذهب الیها قیل هو کالاتیان وقیل کالخروج وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال **قال** وان حلف لیاتین البصرة فلم یاتها حتی مات حنث فی اٰخر جزء من اجزاء حیوته لان البر قبل ذلک مرجو ولو حلف لیأتینه غدا ان استطاع فهذا علی استطاعة الصحة دون القدرة وفسره فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعه السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانه فلم یاته حنث وان عنی استطاعة القضاء دین فیما بینه وبین الله تعالی وهذا لان حقیقة الاستطاعة فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامة الاٰلات وصحة الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیه ویصح نیة الاول دیانة لانه نوی حقیقة کلامه ثم قیل یصح قضاءً ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانه خلاف الظاهر **قال** ومن حلف لا تخرج امرأته الا باذنه فاذن لها مرة

وامضای آن بعد از ان خروج نیست **ف** چه خروج عبارتست از انتقال از داخل آن سرای بسوی خارج آن **ص** **مسئله ۳**۔ اگر شخصی حلف نمود وگفت که لا یخرج الی مکة یعنی خارج نخواهد شد بسوی مکه وبعد از ان خارج گشت بقصد مکه وبرگشت پس او حانث میشود زیرا چه خروج وی بقصد مکه که شرط است یافته شد چه خروج عبارتست از انتقال نمودن از داخل خانه بسوی خارج آن وآن یافته شده است واگر حلف نمود باینطور که لا یاتی مکة یعنی نخواهد آمد در مکه **ف** وبعد از ان خارج گشت بقصد مکه وبرگشت **ص** پس او حانث نمیشود تا آن زمان که داخل شود در مکه زیرا چه اتیان عبارتست از وصول **ف** وآن یافته نشد **ص** واگر حلف نموده شود که لا یذهب الی مکة یعنی نخواهد رفت بسوی مکه پس بعضی گفته اند که این مانند اتیان است وبعضی گفته اند که مانند خروج است وهمین اصح است زیرا چه ذهاب عبارتست از زوال **ف** پس در ان وصول شرط نیست **ص** **مسئله ۴**۔ اگر شخصی حلف نمود که خواهم آمد در بصره واو نیامد در بصره تا آن زمان که مرد او حانث میشود در آخر جزو اجزای حیات خود زیرا چه رجای بر متحقق است پیش از جزو مذکور **مسئله ۵**۔ اگر حلف نماید کسی باینطور که لاتینه غدا ان استطاع یعنی خواهم آمد نزد او فردا اگر مقدور من خواهد بود پس مراد ازین استطاعت صحت است نه استطاعت قدرت **ف** که حادث میکند آنرا الله تعالی برای بنده خود در حالت فعل قبل آن **ص** وتفسیر این نموده است در جامع صغیر وگفته است وقتیکه مریض نشود حالف ونه منع کند او را سلطان از رفتن نزد او ونه پیش آید او را امریکه بسبب آن قادر نباشد بر آمدن حالف نزد او ومعهذا حالف مذکور اگر نیاید نزد او پس حانث میشود واگر حالف مذکور بگوید که مراد من ازان استطاعت قدرت ست پس قول وی مقبول است از روی دیانت **ف** حتی که او حانث نمیشود گاهی **ص** وسر آن اینست که معنی حقیقی آن استطاعت قدرت ست ولیکن اطلاق آمدن بر سلامتی آلات وصحت اسباب است در عرف پس بر آن محمول میشود عند الاطلاق ولیکن نیت معنی اول نیز صحیح ست از روی دیانت زیرا چه آن حقیقت کلام ست وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که از روی قضا نیز صحیح است بنا بر وجه مذکور وبعضی گفته اند که از روی قضا صحیح نیست زیرا چه آن خلاف ظاهر است **مسئله ۶**۔ اگر کسی حلف نماید باینطور که بگوید بزن خود که ان خرجت الا باذنی فانت طالق یعنی اگر بیرون شوی تو مگر باذن من پس بر تو طلاق است وبعد ازان او یکبار اذن خروج دهد

فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه حنث ولابد من الاذن فى كل خروج لان المستثنى خروج مقرون بالاذن وما وراءه داخل فى الحظر العام ولو نوى الاذن مرة يصدق ديانة لاقضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدها بغير اذنه لم يحنث لان هذه كلمة غاية فينتهى اليمين به كما اذا قال حتى اذن لك ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له اخر ان ضربته فعبدى حر فترك ثم ضربه وهذه تسمى يمين فور وتفرد ابوحنيفة رح باظهاره ووجهه ان مراد المتكلم الردعن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنى الايمان عليه ولو قال له رجل اجلس فتغد عندى فقال ان تغديت فعبدى حر فخرج فرجع الى منزله وتغدى لم يحنث لان كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السوال فينصرف الى الغذاء المدعو اليه بخلاف ما اذا قال ان

دبيرون رود زن مذكوره وبعدازان بارديگر بيرون رود آن زن بغير اذن وى پس او حانث ميشود ف اعنى طلاق واقع ميشود بران زن ص زيراچه اذن دركارست هربار كه زن مذكوره بيرون رود بجهت آنكه استثنار نموده است از حلف مذكور خروج زن مذكوره كه باذن وى ست وماوراى خروج مذكور داخل است در منع ف لهذا حانث خواهد شد بسبب بيرون رفتن آن بغير اذن وص واگر حالف مذكور بگويد كه من نيت اذن يكبار نموده ام پس مقبول ست قول او از روى ديانت نه از روى قضا زيراچه كلام مذكور احتمال اينمعنى دارد وليكن خلاف ظاهر ست واگر حلف نموده باشد شوهر باينطور كه گفته باشد ان خرجت الا ان اذن لك فانت طالق اگر بيرون شوى تو مگر اينكه اذن دهم مر ترا پس بر تو طلاق ست وبعدازان شوهر مذكور يكبار اذن خروج دهد وبيرون رود زن مذكوره وبعد ازان بيرون رود بار ديگر بغير اذن وى پس حانث نميشود زيراچه كلمه الا ان براى غايت است پس يمين تمام ميشود بآن چنانچه اگر بگويد حتى آذن لك مسئله ٧۔ اگر زنى خواهد كه بيرون رود پس شوهر بگويد كه اگر بيرون شوى تو بر تو طلاق ست وبعدازان زن مذكوره بنشيند وبعد ازان بيرون رود پس حانث نميشود ف اعنى طلاق واقع نميشود ص وهمچنين اگر شخصى خواهد كه بزند بنده خود را وبگويد او را كسى ديگر كه اگر بزنى تو او را پس بنده من آزاد ست وآن شخص ساعتى توقف نموده بزند بنده خود را ف پس آن حانث نميشود اعنى آزاد نميشود بنده او ص ووجه آن اينست كه مقصود متكلم ازين كلام اينست كه منع كند همان ضربه را يا همان خروج را كه ميخواهد فاعل آن بنا بر عرف پس مقيد خواهد شد يمين مذكور بهمان ضربه يا بهمان خروج زيراچه بناى يمين بر عرف است وبايد دانست كه يمين مذكوره را يمين فور ميگويند وابوحنيفه رح متفرد ست در استنباط اين يمين ف اعنى سابق از ابوحنيفه رح ميگفتند كه يمين دو قسم است يكى مطلق است چنانچه شخصى بگويد كه چنين نخواهم كرد ودوم مقيد است چنانچه شخصى بگويد كه چنين نخواهم كرد امروز پس ابوحنيفه رح قسم سوم را استنباط كرد وگفت كه قسم سوم آنست كه مطلق است باعتبار لفظ مقيد باعتبار معنى ص مسئله ٨۔ اگر شخصى گفت از كسى كه بنشين وطعام چاشت بخور با من پس گفت آنكس كه اگر طعام چاشت خورم بنده من آزاد ست وبعدازان رفت آنكس بخانه خود وخورد طعام چاشت را پس او حانث نميشود زيراچه كلام وى جواب است پس منطبق خواهد بود بر سوال لهذا محمول خواهد شد بر طعام چاشت كه دعوت آن نموده است شخص مذكور بخلاف اگر گفته باشد آنكس كه اگر

تغدیت الیوم لانه زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدئا ومن حلف لا یرکب دابة فلان فرکب دابة عبد ماذون له مدیون او غیر مدیون لم یحنث عند ابی حنیفة رہ الا انه اذا کان علیه دین مستغرق لا یحنث وان نوی لانه لا ملك للمولی فیه عنده وان کان الدین غیر مستغرق او لم یکن علیه دین لا یحنث ما لم ینوہ لان الملك فیه للمولی لکنه یضاف الی العبد عرفا وکذا شرعا قال علیه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع الحدیث فتختل الاضافة الی المولی فلا بد من النیة وقال ابو یوسف رہ فی الوجوه کلها یحنث اذا نواه لاختلال الاضافة وقال محمد رہ یحنث وان لم ینوہ لاعتبار حقیقة الملك اذ الدین لا یمنع وقوعه للسید عندهما

باب الیمین فی الاکل والشرب

قال ومن حلف لا یأکل من هذه النخلة فهو علی ثمرها لانه اضاف الیمین الی ما لا یؤکل فینصرف الی ما یخرج منه وهو الثمر لانه سبب له فیصلح مجازا عنه لکن الشرط ان لا یتغیر بصنعة جدیدة حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لا یأکل من هذا البسر فصار رطبا فاکله لم یحنث وکذا اذا حلف لا یأکل من هذا الرطب او من هذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفة البسورة والرطوبة داعیة الی الیمین وکذا کونه لبنا

طعام چاشت خورم امروز ف پس بنده من آزاد است چه درینصورت اگر برود بخانه و بخورد طعام چاشت را حانث میشود ص زیراچه او زیاده نموده است بر جواب لفظ امروز را پس کلام او علحده گردانیده خواهد شد ف نه جواب ص مسئله ۹۔ اگر شخصے حلف نماید که سوار نخواهد شد بر ستور فلان و بعد از ان سوار شود بر ستور بنده فلان مذکور که ماذون است پس او حانث نمیشود نزد ابی حنیفه رح خواه آن بنده مدیون باشد یا غیر مدیون ولیکن اگر بر بنده مذکور دین محیط باشد بر قبه او وکسب او پس حالف مذکور حانث نمیشود اگرچه نیت آن کرده باشد زیراچه درین هنگام خواجه مالک آن ستور نیست نزد ابی حنیفه رح واگر دین غیر محیط باشد یا بنده مذکور مدیون نباشد اصلا پس او حانث نمیشود وقتیکه نیت آن نکرده باشد زیراچه خواجه مالک آن ستور است درین هر دو صورت ولیکن آن ستور منسوب میشود بسوی بنده از روے عرف و شرع چه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر فروشد خواجه بنده خود را و مر آن بنده را مال باشد پس آن مال برائے مولی است پس در نسبت آن ستور بسوے خواجه خلل است لهذا نیت آن ضرور است و گفته است ابو یوسف رح که حانث نمیشود در جمیع صور تها مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه در نسبت آن ستور بسوے خواجه خلل است و گفته است محمد رح که او حانث میشود اگرچه نیت نکرده باشد بجهت آنکه آن ستور مملوک خواجه است زیراچه دین مانع این نیست که بنده مذکور مملوک خواجه باشد نزد صاحبین رح والله اعلم بالصواب

باب یمین در ماکول و مشروب مسئله ۱۔ اگر شخصے سوگند خورد که نخواهد خورد ازین درخت خرما پس این سوگند بر خرمائے آن درخت است زیراچه او اضافت یمین نموده است بسوی چیزیکه ماکول نیست ف و آن درخت خرما است ص پس محمول خواهد شد بطریق مجاز بر چیزیکه خارج میشود از ان درخت ف یعنی خرما ص و صلاحیت مجاز دارد زیراچه درخت خرما سبب آن چیز است ولیکن شرط است که خرما متغیر نشده باشد بسبب صنعت جدید حتی اگر بخورد نبید خرما یا سرکه آن یا شیرهٔ آن که مطبوخ باشد حانث نمیشود مسئله ۲۔ اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین بُسر ف یعنی ازین خرمای نیم رس ص و بعد از ان خورد آنرا درحالیکه رطب گشت ف یعنی پخته شد ص پس او حانث نمیشود و همچنین اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین رطب یا ازین شیر و خورد آنرا بعد آنکه تمر گشت رطب و شیر او شد شیرز زیراچه وصف بُسورت و رطوبت داعی یمین است ف و آن باقی نماند ص و همچنین بودن شیر در مرتبه شیر داعی یمین است ٦٦

فیتقید به وکان اللبن مأکول فلاینصرف الیمین الی ما یتخذ منه بخلاف ما اذا حلف لایتکلم هذا الصبی او هذا الشاب فکلمه بعد ما شاخ لان هجران المسلم بمنع الکلام منهی عنه فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع ولو حلف لایاکل لحم هذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث لان صفة الصغر فی هذا لیست بداعیة الی الیمین فان الممتنع عنه اکثر امتناعا عن لحم الکبش **قال** ومن حلف لایاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانه لیس ببسر ومن حلف لایاکل رطبا او بسرا او حلف لایاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفة وقالا لا یحنث فی الرطب یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار کما اذا کان الیمین علی الشراء وله ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبه قلیل بسر والبسر المذنب علی عکسه فیکون اکله اکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانه یصادف الجملة فیتبع القلیل فیه الکثیر ولو حلف لایشتری رطبا فاشتری کباسة بسر فیها رطب لایحنث لان الشراء یصادف الجملة والمغلوب تابع ولو کانت الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفه شیئا فشیئا فکان کل منهما مقصودا

پس انعقاد یمین بران خواہد بود و نیز شیر از ماکولات است پس مراد از شیر نخواہد بود چیزیکہ ساختہ میشود از ان بخلاف وقتیکہ حلف نماید کہ تکلم نخواہد کرد ازین طفل یا ازین جوان و تکلم کند با او بعد از انکہ آن طفل پیر یا جوان گردد چہ درینصورت حانث میگردد زیراچہ ترک نمودن سخن با مسلمان ممنوع است در شرع **ف** خواہ صبی باشد آن مسلمان یا جوان **ص** لہذا وصف طفلی وجوانی داعی یمین اعتبار نمودہ نمیشود در شرع **ف** پس مراد از ان شخص خواہد بود لہذا حانث میشود اگر کلام کند با او بعد از انکہ او پیر شود **ص** مسئلہ ۳ - اگر حلف نماید کہ نخواہد خورد گوشت این برہ گوسپند و بخورد گوشت آنرا بعد از انکہ برہ گوسفند بزرگ گردد پس او حانث میشود زیراچہ وصف صغر در گوسفند داعی یمین نیست چہ شخصیکہ احتراز مینماید از خوردن گوشت برہ زیادہ احتراز مینماید از خوردن گوشت گوسفند بزرگ مسئلہ ۴ - اگر شخصے حلف نماید کہ نخواہد خورد بسر را و بخورد رطب را پس او حانث نمیشود زیراچہ رطب بسر نیست مسئلہ ۵ - اگر شخصے حلف نماید کہ نخواہد خورد رطب را یا بسر را یا حلف نماید کہ نخواہد خورد رطب را و نہ بسر را و بخورد مذنب را **ف** یعنی غورہ خرمائے نیم رس کہ از دنبالہ رسیدن آغاز کردہ باشد **ص** پس او حانث میشود نزد ابیحنیفہ رح و گفتہ اند صاحبین رح کہ او حانث نمیشود بسبب خوردن بسر مذنب وقتیکہ سوگند خوردہ باشد کہ نخواہد خورد رطب را و ہمچنین حانث نمیشود بسبب خوردن رطب مذنب در صورتیکہ سوگند خوردہ باشد کہ نخواہد خورد بسر را بجہت آنکہ رطب مذنب را رطب میگویند و بسر مذنب را بسر میگویند پس چنان شد کہ شخصے سوگند خورد بر شرا **ف** یعنی اگر شخصے سوگند خورد کہ خرید نخواہد کرد امروز رطب را و خرید کند مذنب را پس او حانث نمیشود ہمچنین درینجا نیز **ص** و دلیل ابیحنیفہ رح اینست کہ رطب مذنب آنست کہ در دنبالہ آن اندک بسر باشد و بسر مذنب عکس آنست **ف** یعنی در دنبالہ آن اندک رطب باشد **ص** پس خوردن ہر کدام از ان کہ باشد خوردن بسر و رطب است و خوردن ہر واحد از ان مقصود ست بخلاف شرا چہ شرا متعلق میشود بجمیع پس قلیل دران تابع کثیر است مسئلہ ۶ - اگر حلف نماید کہ خرید نخواہد کرد رطب را و بعد از ان خرید کند خوشہ خرمای بسر را کہ دران رطب است پس او حانث نمیشود زیراچہ شرا متعلق است بجمیع و چیزیکہ کمتر است تابع اکثر است و اگر درینصورت یمین بر خوردن باشد پس او حانث میشود زیراچہ خوردن آن متعلق میشود ساعت بساعت پس ہر واحد از ان مقصود ست

وصار كما اذا حلف لايشتري شعيرا ولا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاكل دون الشراء لما قلنا
قال ولو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث لانه يسمى لحما في القران وجه الاستحسان ان التسمية
مجازية لان اللحم منشأه من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء وان اكل لحم خنزير او لحم انسان يحنث لانه لحم حقيقي الا
انه حرام واليمين قد يعقد للمنع من الحرام وكذا اذا اكل كبدا او كرشا لانه لحم حقيقة فان نموّه من الدم ويستعمل استعمال
اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما قال ولو حلف لا ياكل او لا يشتري شحما لم يحنث الا في شحم البطن عند
ابي حنيفة ره وقالا يحنث في شحم الظهر ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله
انه لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله ويحصل به قوته ولهذا يحنث باكله في اليمين على اكل
اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع الشحم وقيل هذا بالعربية فاما اسم پيه بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بحال ولو
حلف لا يشتري او لا ياكل لحما او شحما فاشترى الية او اكلها لم يحنث لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم ومن حلف
لا ياكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحنث عند ابي حنيفة ره وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا

وچنان شد كه حلف نمايد كه خريد نخواهد كرد جو را و او خريد كند گندم را كه در ان بعض دانه جو است پس او حانث نميشود و اگر حلف نمايد كه
نخواهد خورد جو را و بخورد گندم را كه در ان بعض دانه جو باشد پس او حانث ميشود بنابر وجه مذكور مسئله ۷۔ اگر حلف نمايد كه نخواهد خورد
گوشت را و بخورد گوشت ماهى را پس او حانث نميشود از روى استحسان وقياس اينست كه حانث ميشود زيراچه گوشت ماهى را گوشت
ميگويند چنانچه در قرآن نيز آمده است و وجه استحسان اينست كه گوشت ماهى را گوشت مجازا ميگويند زيراچه گوشت پيدا ميشود از خون و
خون نيست در ماهى بسبب ماندن آن در آب و در صورت مذكوره اگر بخورد گوشت خنزير را يا گوشت آدمى را حانث ميشود زيراچه گوشت
خنزير و آدمى گوشت است حقيقةً وليكن حرام است و يمين گاهى منعقد ميشود براى منع از حرام و همچنين حانث ميشود در صورت مذكوره
اگر بخورد جگر را يا شكنبه را زيراچه آن گوشت است حقيقةً بجهت آنكه نشو و نماى آن از خون است و استعمال نموده ميشود مانند استعمال گوشت
و بعضى گفته اند كه در زمان ما بسبب خوردن جگر و شكنبه حانث نميشود چه آنرا گوشت نميشمارند در عرف ما مسئله ۸۔ اگر شخصے حلف نمايد كه
نخواهد خورد يا خريد نخواهد كرد شحم را يعنى پيه را پس او حانث نميشود بسبب خوردن و خريدن شحم مگر شحم شكم نزد ابى حنيفه ره و گفته اند
صاحبين رح كه او حانث ميشود بسبب خوردن و خريدن شحم پشت كه گوشت فربه است نيز زيراچه خاصيت شحم كه گداختن است بآتش
يافته ميشود در ان و دليل ابى حنيفه ره اينست كه شحم پشت گوشت است حقيقةً چه نشو و نماى آن از خون است و مستعمل است مانند گوشت
و حاصل ميشود بآن قوت گوشت و لهذا حانث ميشود بسبب خوردن آن وقتيكه سوگند خورده باشد كه نخواهد خورد گوشت را و حانث
نميشود بسبب فروختن شحم پشت وقتيكه سوگند خورده باشد كه نخواهد فروخت شحم را و بعضى گفته اند كه اختلاف مذكور وقتيست كه حلف نموده
باشد بر شحم كه بلفظ عربيست و اما اسم پيه كه فارسيست پس استعمال آن نيست اصلا در شحم پشت مسئله ۹۔ اگر شخصے حلف نمايد كه نخواهد خورد
يا خريد نخواهد كرد گوشت را يا شحم را و او خريد كند دنبه گوسفند را يا بخورد آنرا پس او حانث نميشود چه دنبه چيزيست علىحده سواى لحم و شحم
و استعمال كرده نميشود مانند استعمال لحم و شحم مسئله ۱۰۔ اگر شخصے حلف نمايد كه نخواهد خورد اين گندم را پس حانث نميشود مگر وقتيكه بخايد آنرا
و اگر بخورد نان گندم مذكور را پس او حانث نميشود نزد ابى حنيفه ره و گفته اند صاحبين رح كه بسبب خوردن نان مذكور نيز حانث ميشود ۰۵۶

لانه مفهوم منه عرفاً ولابى حنيفة رح ان له حقيقة مستعملة فانها تغلى وتقلى وتوكل قضماً وهى قاضية على المجاز المتعارف على ما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان واليه الاشارة بقوله فى الخبز حنث ايضاً **قال** ولو حلف لا ياكل من هذا الدقيق فاكل من خبزه حنث لان عينه غير ماكول فانصرف الى ما يتخذ منه ولو استفه كما هو لا يحنث هو الصحيح لتعين المجاز مراداً ولو حلف لا ياكل خبزاً فيمينه على ما يعتاد اهل المصر اكله خبزاً وذلك خبز الحنطة والشعير لانه هو المعتاد فى غالب البلدان ولو اكل من خبز القطائف لا يحنث لانه لا يسمى خبزاً مطلقاً الا اذا نواه لانه محتمل كلامه وكذا اذا اكل خبز الارز بالعراق لم يحنث لانه غير معتاد عندهم حتى لو كان بطبرستان او فى بلد طعامهم ذلك يحنث ولو حلف لا ياكل الشواء فهو على اللحم دون الباذنجان والجزر لانه يراد به اللحم المشوى عند الاطلاق الا ان ينوى ما يشوى من بيض اوغيره لمكان الحقيقة وان حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبار للعرف وهذا لان التعميم متعذر فيصرف الى خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوى غير ذلك

چه آن مفهوم میشود از کلام مذکور در عرف و دلیل ابی حنیفه رح اینست که خوردن گندم حقیقةً مستعمل است چه گندم را جوش داده یا بریان نموده میخایند مردمان و معنی حقیقی ترجیح دارد بر معنی مجازی اگرچه متعارف نباشد بنا بر قاعده او رح و اگر در صورت مذکوره بخاید گندم را حانث میشود نزد صاحبین رح نیز و همین صحیح است بجهت آنکه خوردن گندم شامل است خائیدن آنرا نیز بطریق عموم مجاز چنانچه شخصی سوگند خورد که نخواهد نهاد قدم خود در خانه فلان ف و بعد از ان او داخل آن خانه شود پس او حانث میشود خواه سوار رفته باشد دران خانه یا پیاده ص مسئله ۱۱- اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد ازین آرد و بعد ازان او بخورد نان آرد را پس او حانث میشود زیراچه عین آرد ماکول نیست پس محمول خواهد شد بر چیزیکه گرفته میشود ازان و اگر حالف مذکور بخورد عین آرد را پس او حانث نمیشود و همین صحیح است زیراچه اراده نمودن معنی مجازی از کلام مذکور متعین است و آن یافته نشد مسئله ۱۲- اگر حلف نماید که نخواهد خورد نان را پس سوگند وی واقع میشود بر نانیکه خوردن آن معتاد اهل آن شهر است و آن نان گندم و جو است زیراچه خوردن نان گندم و جو معتاد است در اکثر بلاد و اگر بخورد نان چار مغز یا بادام حانث نمیشود زیراچه آنرا نان گفته نمیشود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه لفظ احتمال آن دارد و همچنین اگر بخورد نان برنج در عراق پس حانث نمیشود زیراچه خوردن آن معتاد نیست در انجا حتی اگر بخورد آنرا در طبرستان یا در شهر دیگر که طعام اهل آن شهر نان مذکور باشد حانث میشود مسئله ۱۳- اگر حلف نماید که نخواهد خورد شوا را ف یعنی بریان را ص پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت بریان نه بر بادنجان و گزر زیراچه مراد از شوا گوشت بریان است در اطلاق ف پس ازان محمول خواهد شد بر آن معنی حقیقی است ص مگر وقتیکه نیت نموده باشد ازان چیز دیگر چون بیضه و بادنجان و جز آن پس درین هنگام مطابق نیت آن عمل نموده خواهد شد زیراچه آن معنی حقیقی آنست مسئله ۱۴- اگر حلف نماید که نخواهد خورد طبیخ را یعنی چیزیکه طبخ داده باشند پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت مطبوخ و این از روی استحسان است بنا بر عرف و سر آن اینست که معنی عام متعذر است ف بجهت آنکه مسهل و مینگرو و بردی باب طعام و دوای مسهل و آن مقصود وی نیست ص پس محمول خواهد شد بر خاص که متعارف است و آن گوشت است که طبخ داده باشند آنرا بآب مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید ف و بگوید که مقصود من هر مطبوخ است

لان فیه تشدیدا او آن اکل من مرقه یحنث لما فیه من اجزاء اللحم ولانه یسمی طبیخا ومن حلف لا یاکل الرؤس فیمینه علی
ما یکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکنس وفی الجامع الصغیر ولو حلف لا یاکل راسا فهو علی رؤس البقر والغنم
عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصة وهذا اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنه فیهما
وفی زمنهما فی الغنم خاصة وفی زماننا یفتی علی حسب العادة کما هو المذکور فی المختصر **قال** وان حلف
لا یاکل فاکهة فاکل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وهذا
عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد رح حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکهة اسم لما یتفکه به قبل الطعام و
بعده ای یتنعم به زیادة علی المعتاد والرطب والیابس فیه سواء بعد ان یکون التفکه به معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وهذا
المعنی موجود فی التفاح واخواته فیحنث بها وغیر موجود فی القثاء والخیار لانهما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بهما واما
العنب والرطب والرمان فهما یقولان ان معنی التفکه موجود فیها فانها اعز الفواکه والتنعم بها یفوق التنعم بغیرها
وابو حنیفة رح یقول ان هذه الاشیاء مما یتغذی بها ویتداوی فاوجب قصورا فی معنی التفکه للاستعمال فی حاجة البقاء

ص چه دران تشدید است بر نفس او ف ومراد اولایت است بر ذات خود که شدت نماید پس قول او مقبول خواهد بود از روی قضا و
دیانت ص ودر صورت مذکوره اگر بخورد شوربا را پس او حانث میشود بجهت آنکه دران اجزای گوشت یافته میشود ونیز شوربا را طبیخ میگویند
ف پس او حانث خواهد شد بسبب خوردن طبیخ ص مسئله ۱۵- اگر کسے حلف نماید که نخواهد خورد راس را ف یعنی سر را ص پس مراد
ازان آن سر است که پخته میشود در تنور و فروخته میشود در شهر ودر جامع صغیر مذکور است که اگر کسے حلف نماید که نخواهد خورد سر را پس مراد ازان
سر گاو و گوسفند است نزد ابو حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که مراد ازان سر گوسفند است فقط واین اختلاف بنا بر اختلاف عصر و زمان است
چه در زمان ابو حنیفه رح عرف در هر دو بود ودر زمان صاحبین رح عرف در گوسفند فقط بود ودر زمان ما آنچه معروف باشد فتوی داده میشود
بآن موافق عادت چنانچه مذکور است در مختصر قدوری رح مسئله ۱۶- اگر کسے حلف نماید که نخواهد خورد فاکهه را وبعد ازان او بخورد
انگور را یا انار را یا خرما را یا خیار بزرگ را یا بادرنگ را پس او حانث نمیشود واگر بخورد سیب را یا خربزه را یا زردآلو را پس او حانث
میشود واین نزد ابو حنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که او حانث میشود در صورتیکه بخورد انگور و خرما وانار را نیز وقاعده اینست که
لفظ فاکهه اسم چیزیست که تفکه نموده میشود بآن پیش از طعام یا بعد از طعام یعنی تنعم نموده میشود بآن زائد بر معتاد وخشک وتر آن
چیز مساوی است بعد ازانکه تفکه معتاد باشد بآن حتی که حانث نمیشود بسبب خوردن خربزه خشک ف زیراچه تفکه بآن معتاد نیست
ص واین معنی یافته میشود در سیب وخربزه وزردآلو پس حانث خواهد شد بسبب خوردن آن ومعنی مذکوره در خیار بزرگ وبادرنگ
یافته نمیشود زیراچه آن از بقولات است هم در بیع وشرا وهم در اکل ف اما در بیع پس بجهت آنکه آنرا میفروشند با بقولات و
اما در اکل پس بجهت آنکه آنرا می نهند در وقت خوردن همراه بقولات ص پس حانث نخواهد شد بسبب خوردن خیار وبادرنگ
واما انگور وخرما وانار دران اختلافست چنانچه مذکور شد پس حانث میشود بسبب خوردن آن نزد صاحبین رح بجهت آنکه معنی تفکه
یافته میشود دران چه آن بهترین فواکه است وتنعم دران بیش از فواکه دیگر است وحانث نمیشود نزد ابو حنیفه رح بجهت آنکه انگور
وخرما را میخورند برای غذا وانار را میخورند بطریق دوا پس معنی تفکه در آنها قاصر است چه آن مستعمل میشود برائے حاجت بقا

ولهذا كان اليابس منها من التوابل ومن الاقوات قال ولو حلف لا ياتدم فكل شئ اصطبغ به ادام والشواء ليس بادام والملح ادام وهذا عند ابی حنيفة وابی يوسف رہ وقال محمد رہ كل ما يؤكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهو رواية عن ابی يوسف رہ لان الادام من المؤادمة وهی الموافقة وكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا والتبعية فی الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفی ان لا يؤكل علی الانفراد حكما وتمام الموافقة فی الامتزاج ايضا والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحدها بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه لانه يؤكل وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام هو الصحيح واذا حلف لا يتغدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الی الظهر والعشاء من صلوة الظهر الی نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمی عشاءً ولهذا يسمی الظهر احدی صلوتی العشاء فی الحديث والسحور من نصف الليل الی طلوع الفجر لانه ماخوذ من السحر ويطلق علی ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة فی حقهم ويشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدی حر وقال عنيت شيئا دون شئ لم يدين

والهذا خشک آن از مصالح دیگ است یا از قوت انسان مسئلہ ۱۷۔ اگر کسی حلف نماید کہ ادام نخواہد خورد پس ادام عبارت است از نان خورش وبریان ادام نیست ونمک ادام است واین یک روایت است از ابی یوسف رہ است وگفتہ است محمد رہ کہ انچہ خوردہ میشود بانان در اکثر اوقات پس آن ادام است واین یک روایت است از ابی یوسف رہ زیراچہ ادام مشتق است از موادمت بمعنی موافقت وہر چیزیکہ خوردہ میشود بانان موافقت دارد بانان چون گوشت وخایہ مرغ وجز آن ودلیل ابی حنیفہ وابی یوسف رہ انیست کہ ادام چیزیست کہ خوردہ میشود بہ تبعیت وتبعیت حقیقۃ یافتہ میشود در صورت اختلاط تا آن قائم شود بنان وتبعیت یافتہ میشود حکماً در صورتیکہ آن تنہا خوردہ نشود وانچہ ابو یوسف رہ گفتہ است کہ ادام مشتق از موادمت بمعنی موافقت است پس جواب آن انیست کہ موافقت کامل یافتہ میشود در امتزاج نیز وسرکہ وغیرہ کہ از سائلات است تنہا خوردہ نمیشود بلکہ مختلط نمودہ میشود ونمک نیز تنہا خوردہ نمیشود از روی عادت ونیز گداز میگردد پس تابع خواہد بود بخلاف گوشت وانچہ مثل آنست چہ آن تنہا خوردہ میشود ف پس بسبب خوردن آن حانث نخواہد شد ص مگر وقتیکہ نیت آن نماید زیراچہ دران شدت است بر نفس ف وحالف را ولایت شدت است بر ذات خود ص بدانکہ انگور وخرما ادام نیست وہمین صحیح است مسئلہ ۱۸۔ اگر کسی حلف نماید کہ لا یتغدی یعنی طعام چاشت نخواہد خورد پس خوردن طعام غدا عبارت است از اینکہ بخورد از وقت طلوع فجر تا وقت ظہر وطعام عشا عبارت است از اینکہ بخورد از وقت نماز ظہر تا نصف شب زیراچہ از ما بعد زوال آفتاب وقت عشاست لہذا در حدیث نبوی صلعم نماز ظہر را یکے از دو نماز عشا گفتہ شدہ است ف وبعضی گفتہ اند کہ این در عرف آنہا بود اما در عرف ما پس وقت عشا بعد از وقت نماز عصر است ص وسحور یعنی طعام سحر عبارت است از طعامیکہ خوردہ شود از نصف شب تا بطلوع فجر زیراچہ وقت سحر کہ سحور از ان ماخوذ است از نصف شب تا بطلوع فجر است وبدانکہ ہرگاہ کسی حلف نماید کہ نخواہد خورد طعام چاشت را یا طعام عشا را پس مقصود از ان شبع است فا یعنی سیر خوردن است ص از روی عادت ومعتبر عادت اہل ہر شہر ست در حق آنہا ولیکن شرط انست کہ زیادہ خورد از نصف شبع مسئلہ ۱۹۔ اگر شخصے حلف نماید کہ ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر یعنی گر بپوشم یا بخورم یا بنوشم پس بندہ من آزاد است وگوید کہ مراد من پوشیدن این پارچہ است نہ آن پارچہ پس مقبول نیست قول وی اصلا

فی القضاء وغیرہ لان النیة انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصًا والمقتضی لا عموم له فلغت نیة التخصیص فیه وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصة لانه نکرة فی محل الشرط فتعم فعملت نیة التخصیص فیه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین فی القضاء **قال** ومن حلف لا یشرب من دجلة فشرب منها باناء لم یحنث حتی یکرع منها کرعا عند ابی حنیفة رح وقالا اذا شرب منها باناء یحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان کلمة من للتبعیض وحقیقته فی الکرع وهی مستعملة ولهذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا وان حلف لا یشرب من ماء دجلة فشرب منها باناء حنث لانه بعد الاغتراف بقی منسوبا الیه وهو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نهر یاخذ من دجلة ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکوز الیوم فامرأته طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیه ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کله یعنی اذا مضی الیوم وعلی هذا الخلاف اذا کان الیمین بالله تعالی واصله ان من شرط انعقاد الیمین وبقائه التصور عندهما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تعقد للبر فلابد من تصور البر

نه از روی حکم قاضی ونه از روی دیانت وهمچنین درصورت خوردن وپوشیدن زیراچه نیت صحیح نیست مگر در ملفوظ وپارچه ومانند آن مذکور نیست در کلام ومقتضای آن هم عام نیست پس نیت تخصیص لغو خواهد بود دران واگر بگوید ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا فعبدی حر یعنی اگر پارچه بپوشم یا طعام بخورم یا شراب بنوشم پس بندهٔ من آزاد است ف وبگوید که مراد من این پارچه است نه آن پارچه مثلاً ص پس مقبول نیست قول وی از روی قضا ومقبول است از روی دیانت زیراچه لفظ ثوب وطعام وشراب که درینجا مذکور است آن نکره است در محل شرط پس عام خواهد بود ونیت تخصیص دران میتواند شد ولیکن نیت تخصیص خلاف ظاهر است لهذا مقبول نخواهد شد قول وی در حکم قاضی مسئله ۲۰ـ اگر کسی حلف نماید که لا یشرب من دجلة یعنی آب نخواهد خورد از دجله وبعد ازان آب بردارد ازان دجله در آوندی وبخورد پس حانث نمیشود مگر اینکه آب از دجله بدهن بردارد وبخورد پس حانث میشود واین نزد ابی حنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که حانث میشود اگر بخورد آب دجله با آوندی زیراچه همین متعارف است ودلیل ابی حنیفه رح اینست که کلمه من برای تبعیض است ومستعمل است در معنی حقیقی آنکه برداشتن آب بدهن است ولهذا حانث میشود اگر بردارد آب را بدهن بالاجماع پس ممنوع است استعمال آن بمعنی مجازی اگرچه متعارف است مسئله ۲۱ـ اگر حلف نماید که لا یشرب من ماء دجلة یعنی نخواهد خورد از آب دجله وبعد ازان بخورد آب دجله با آوندی پس حانث میشود زیراچه آب دجله بعد از آنکه از دست برداشته بخورد منسوب میشود آن آب بسوی آن دجله وهمین شرط است پس حانث خواهد شد چنانچه حانث میشود درصورت مذکوره وقتیکه بخورد آب را از نهری ف خرد ص که برآمده است ازان دجله مسئله ۲۲ـ اگر شخصی بگوید که اگر نخورم آبیکه درین کوزه است امروز پس برزن من طلاق است وحال آنکه دران کوزه آب نیست پس او حانث نمیشود واگر آب باشد دران کوزه ولیکن ریخته شود آن آب پیش از رسیدن شب پس او حانث نمیشود نزد ابی حنیفه ومحمد رح وگفته است ابو یوسف رح که حانث میشود در جمیع صورتها وقتیکه بگذرد آن روز وبرهمین اختلافست وقتیکه سوگند خدا خورده باشد ف یعنی گفته باشد که بخدا خواهم خورد آبیکه درین کوزه است امروز ص وقاعده اینست که نزد ابی یوسف رح امکان بر شرط نیست برای انعقاد یمین وبقای آن ونزد ابی حنیفه ومحمد رح امکان بر شرط است برای انعقاد یمین وبقای آن زیراچه یمین منعقد میشود برای بر پس ضرور است که بر ممکن ومتصور باشد

ليمكن ايجاب موله انه امكن القول بانعقاده موجبا للبر على وجه يظهر فى حق الخلف وهو الكفارة قلنا لابد من تصور الاصل لينعقد فى حق الخلف ولهذا لا ينعقد الغموس موجبا للكفارة ولو كانت اليمين مطلقة ففى الوجه الاول لا يحنث عندهما وعند ابى يوسف رح يحنث فى الحال وفى الوجه الثانى يحنث فى قولهم جميعا فابو يوسف رح فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التاقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا فى اخر الوقت فلا يحنث قبله وفى المطلق يجب البر كما فرغ وقد عجز فيحنث فى الحال وهما فرقا بينهما ووجه الفرق ان فى المطلق يجب البر كما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين يحنث فى يمينه كما اذا مات الحالف والماء باق اما فى الموقت يجب البر فى الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عقده ابتداء فى هذه الحالة **قال** ومن حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفر رح لا تنعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة

تا او واجب گرداند بر خود و دليل ابى يوسف رح اينست كه بر اگرچه ممكن نيست وليكن خلف آن كه كفاره است ممكن است پس جائز است كه يمين منعقد شود باينطور كه موجب كفاره باشد و جواب ش اينست كه ضرور است كه اصل ممكن باشد تا انعقاد يمين صحيح گردد چه اگر اصل ممكن نباشد بچه طور منعقد خواهد شد يمين باينطور كه موجب خلف باشد ولهذا منعقد نميشود يمين غموس باينطور كه موجب كفاره باشد و اگر در صورت مذكوره لفظ امروز مذكور نباشد بلكه يمين مطلق باشد ف. باينطور كه بگويد اگر نخورم آبيكه درين كوزه است پس بر زن من طلاق است ص پس اگر آب نباشد دران كوزه حانث نميشود نزد ابى حنيفه و محمد رح و نزد ابى يوسف رح حانث ميشود در همان ساعت و اگر آب باشد دران وليكن ريخته شود پيش از رسيدن شب حانث ميشود نزد جميع علماى ما رح پس ابو يوسف رح فرق ميكند ميان مطلق و مقيد ف چه او ميگويد كه در صورت مقيد حانث ميشود بعد از گذشتن روز و در صورت مطلق حانث ميشود همانساعت كه فارغ شود از تكلم آن ص و وجه فرق اينست كه تعيين وقت براى توسعه است پس فعل واجب نخواهد شد مگر در آخر وقت لهذا حانث نخواهد شد پيش از ان و در صورت مطلق واجب ميشود هرگاه فارغ گردد از تكلم و او عاجز است لهذا حانث خواهد شد بالفعل و ابو حنيفه و محمد رح نيز فرق مينمايند ميان مطلق و مقيد ف چه ايشان ميگويند در صورتيكه مطلق باشد يمين و آب باشد دران كوزه و ريخته شود آب پس حانث ميشود و در صورت مقيد حانث نميشود ص م وجه فرق اينست كه در صورت مطلق واجب ميشود بر هرگاه فارغ گردد از تكلم و هرگاه فوت شد بر بسبب باقى نماندن چيزيكه عقد يمين نموده بود بران حانث خواهد شد در يمين خود ف زيراچه محلوف عليه فوت شده است درينصورت بعد از وجوب بر ص چنانچه در صورت مذكوره اگر بميرد حالف و آب باقى باشد دران كوزه ف حانث ميشود همچنين درينجا نيز ص وا اما در صورتيكه يمين مقيد باشد پس واجب ميشود بر در جزو اخير ازان وقت و دريں هنگام بر متصور نيست زيراچه آب مذكور كه محل بر است باقى نماند دران وقت و هرگاه متصور نماند پس واجب نخواهد شد بر لهذا باطل خواهد شد يمين چنانچه باطل ميشود يمين در صورتيكه آب نباشد دران كوزه مثلاً مسئله ۲۳ - اگر شخصے حلف نمايد كه هر آئينه بالاى آسمان خواهم رفت يا هر آئينه اين سنگ طلا خواهم نمود پس منعقد ميشود يمين و بعد آن حانث ميشود و گفته است زفر رح كه يمين منعقد نميشود چه بر آسمان رفتن و طلا نمودن سنگ محال است از روى عادت پس آن مانند محال است حقيقةً پس منعقد نخواهد شد يمين و دليل علماى ما رح اينست كه بر درينصورت متصور است حقيقةً

لان الصعود الی السماء ممکن حقیقة الا تری ان الملائکة یصعدون السماء وکذا تحول الحجر ذهبا بتحویل الله تعالی واذا کان متصورا ینعقد الیمین موجبا لخلفه ثم یحنث بحکم العجز الثابت عادة کما اذا مات الحالف فانه یحنث مع احتمال اعادة الحیوة بخلاف مسئلة الکوز لان شرب الماء الذی فی الکوز وقت الحلف ولا ماء فیه لا یتصور فلم ینعقد

باب الیمین فی الکلام

قال ومن حلف لا یکلم فلانا فکلمه وهو بحیث یسمع الا انه نائم حنث لانه قد کلمه ووصل الی سمعه لکنه لم یفهم لنومه فصار کما اذا ناداه وهو بحیث یسمع لکنه لم یفهم لتغافله وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظه وعلیه مشائخنا رحمهم الله لانه اذا لم یتنبه کان کما اذا ناداه من بعید وهو بحیث لا یسمع صوته ولو حلف لا یکلمه الا باذنه فاذن له ولم یعلم بالاذن حتی کلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی هو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسف رح لا یحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه یتم بالاذن کالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا کذلک الاذن علی مامر قال وان حلف لا یکلمه شهرا فهو من حین حلف

زیرا چه بر آسمان رفتن ممکن است حقیقةً آیا نمی بینی که فرشتگان خدا تعالی بالای آسمان میروند و همچنین طلا گشتن سنگ ممکن است باینطور که الله تعالی طلا گرداند آن سنگ را و هرگاه محلوف علیه ممکن است یمین منعقد خواهد شد باینطور که موجب کفاره خواهد شد. و بعد از آن حانث خواهد شد بسبب آنکه او عاجز است از اتیان محلوف علیه از روی عادت چنانچه اگر بمیرد حالف ف پیش از اتیان محلوف علیه ص پس او حانث میشود باوجودیکه احتمال دارد که باز زنده گردد ف همچنین در ینجا نیز ص بخلاف مسئله کوزه آب زیرا چه خوردن آب محلوف علیه در هر دو صورت متصور نیست پس یمین منعقد نخواهد شد والله اعلم

باب یمین در کلام مسئله ۱ اگر شخصی حلف نماید باینطور که تکلم نخواهم کرد از فلان و بعد از آن تکلم نماید با وی در حالیکه فلان مذکور خسپیده است در مکانیکه شنیده میشود کلام وی از آن مکان پس او حانث میشود زیرا چه او تکلم نمود با وی و رسید کلام وی تا بگوشش ولیکن او نفهمید کلام را بسبب خواب پس چنان شد که شخص مذکور ندا کرد فلان را در حالیکه او در مکانیست که شنیده میشود کلام وی از آن مکان ولیکن نفهمید آنرا بسبب غفلت ف چه او حانث میشود در ینصورت پس همچنین در ینجا نیز ص و در بعضی از روایت مبسوط مذکور است که شرط حانث نیست که کلام مذکور بیدار کند آنرا و مشائخ مارح نیز قائل اند باین زیرا چه او اگر بیدار نگشت خواهد بود مانند آنکه ندا کند آنرا از مکان بعید باینطور که شنیده نشود آواز آن از آن مکان ف چه در ینصورت حانث نمیشود پس همچنین در ینجا نیز ص مسئله ۲ اگر شخصی حلف نمود که سخن نخواهد کرد از فلان مگر باذن وی و او اذن داد و لیکن مطلع نشد آن شخص بر اذن تا آن زمان که تکلم نمود با وی پس او حانث میشود زیرا چه اذن مشتق است از اذان که عبارت است از اعلام یا عبارت است از وقوع در گوش و آن یافته نمیشود مگر بشنیدن و گفته است ابو یوسف رح که حانث نمیشود زیرا اذن عبارت است از اطلاق و آن تمام میشود بسبب اذن فقط ف یعنی موقوف نیست برامر دیگر ص مانند رضامندی یعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهم کرد از فلان مگر برضامندی وی و فلان راضی شود به تکلم ولیکن مطلع نشود آن شخص بر رضامندی وی تا آن زمان که تکلم نماید با وی پس او حانث نمیشود زیرا چه رضا تمام میشود بسبب رضامندی فقط و موقوف نمیماند برامر دیگر همچنین در ینجا نیز ص جواب آن اینست که رضا از اعمال قلب است و اذن چنین نیست بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۳ اگر شخصی حلف نماید که لا اکلم فلانا شهرا یعنی تکلم نخواهم کرد از فلان یک ماه پس ابتدای این از وقت حلف است

لانه لولم يذكر الشهر تتابد اليمين وذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقى الذى يلى يمينه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لا اصوم شهرا لانه لولم يذكر الشهر لايتابد اليمين فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين اليه وان حلف لايتكلم فقرأ القرآن فى صلوته لايحنث وان قرء فى غير صلوته حنث وعلى هذا التسبيح والتهليل والتكبير وفى القياس يحنث فيهما وهو قول الشافعى لانه كلام حقيقة ولنا انه فى الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عليه السلام ان صلوتنا هذه لايصلح فيها شئ من كلام الناس وقيل فى عرفنا لايحنث فى غير الصلوة ايضا لانه لايسمى متكلما بل قارئا ومسبحا ولو قال يوم اكلم فلانا فامراته طالق فهو على الليل والنهار لان اسم اليوم اذا قرن بفعل لايمتد يراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والكلام لايمتد وان عنى النهار خاصة دين فى القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابى يوسف انه لايدين فى القضاء لانه خلاف المتعارف ولو قال ليلة اكلم فلانا فهو على الليل خاصة لانه حقيقة فى سواد الليل كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله فى مطلق الوقت ولو قال ان كلمت فلانا الا ان يقدم فلان او قال حتى يقدم فلان او قال الا ان ياذن فلان او حتى ياذن فلان فامراته طالق فكلمه قبل القدوم والاذن حنث ولو كلمه بعد القدوم والاذن

زیراچه اگر او ذکر ماه نمیکرد حلف واقع میشد بر ترک تکلم وابداً پس ذکر ماه برای اخراج ماورای یکماه است پس انچه متصل یمین وی ہست داخل حکم ہمه ماند در یمین بدلالت حال وی که حالت غصه است زیراچه باعث بر یمین مذکور غصه ہست که رو داده است او را فی الحال پس منع خواهد بود تکلم با وی فی الحال حمه بخلاف وقتیکه بگوید والله لااصومن شهرا یعنی بخدا بر آئنه روزه خواهم داشت یکماه زیراچه اگر ذکر یکماه نماید یمین موبد نمیشود بر صوم دائمی پس ذکر شهر برای تقدیر روزه است یکماه ولفظ شهر نکره است ومتعین نیست پس تعیین آن مفوض خواهد شد بسوی حالف مسئله ۲ه اگر شخصی حلف نماید باینطور که بگوید تکلم نخواهد کرد وبعد آن قرآن بخواند در نماز پس او حانث نمیشود واگر قرآن بخواند در غیر نماز حانث میشود وبرین قیاس است تسبیح وتهلیل وتکبیر ؎ یعنی اگر تسبیح وتهلیل وتکبیر نماید در نماز حانث نمیشود ودر غیر نماز حانث میشود حمه واین از روی استحسان است وقیاس آنست که حانث شود در هر دو صورت وهمین قول شافعی است زیراچه قرآن وتسبیح وجز آن کلام است حقیقة ودلیل علمای ما آنست که آن در نماز کلام نیست نه عرفا نه شرعا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که این نماز من صلاحیت این ندارد که باشد در آن چیزی از کلام انسان وبعضی گفته اند که در عرف ما حانث نمیشود در غیر نماز نیز زیراچه قائل این کلمات را متکلم نمیگویند بلکه قاری ومسبح میگویند حمه وبرهمین فتوی است حه مسئله ه اگر شخصی بگوید یوم اکلم فلانا فامراته طالق یعنی روزیکه تکلم نمایم از فلان پس بر زن وی طلاق است پس این شامل ہست روز وشب هر دو را زیراچه اسم یوم وقتیکه مقارن شود بفعلیکه ممتد نباشد پس مراد از ان مطلق وقت میشود چنانکه در قرآن مجید ہست ومن یولهم یومئذ دبره یعنی وهر کسیکه بگرداند کسی پشت خود را بسوی آنها وکلام ممتد نیست پس مراد از آن مطلق وقت خواهد بود واگر بگوید حالف مذکور که من نیت روز نموده ام از ان بخصوصه مقبول است قول وی نزد قاضی زیراچه آن مستعمل است در روز نیز ومرویست از ابیوسف که مقبول نیست قول وی نزد قاضی چه آن خلاف متعارف است واگر حالف مذکور بجای یوم لفظ لیل گفته باشد باینطور که لیلة اکلم فلانا پس مراد از ان شب است فقط زیراچه معنی حقیقی لیل شب است چنانچه معنی حقیقی نهار روز است ولیکن استعمال لیل در معنی مطلق وقت نیامده است مسئله ۶ اگر گوید شخصی ان کلمت زیدا الا ان یقدم فلان فامراته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید مگر اینکه بیاید فلان پس بر زن وی طلاق است وبعد از ان تکلم نماید با زید پیشتر از آمدن فلان پس او حانث میشود واگر تکلم نماید از فلان بعد از آمدن فلان

لم يحنث لان الغاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية بعدها فلا يحنث بالكلام بعد انتهاء اليمين وان مات فلان سقطت اليمين
خلافا لابي يوسف رح لان الممنوع عنه كلام ينتهي بالاذن والقدوم ولم يبق بعد الموت متصورا فلوجود
فسقطت اليمين وعنده التصور ليس بشرط فعند سقوط الغاية يتابد اليمين ومن حلف لا
يكلم عبد فلان ولم ينو عبدا بعينه او امرأة فلان او صديق فلان فباع فلان عبده او بانت
منه امرأته او عادى صديقه فكلمهم لم يحنث لانه عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان اما
اضافة ملك او اضافة نسبة ولم يوجد فلا يحنث قال رض هذا في اضافة الملك بالاتفاق وفي اضافة النسبة
عند محمد رح يحنث كالمرأة والصديق قال في الزيادات لان هذه الاضافة للتعريف لان المرأة والصديق مقصودان
بالهجران فلا يشترط دوامها فيتعلق الحكم بعينه كما في الاشارة ووجه ما ذكرها هنا وهو رواية الجامع الصغير

حانث نمیشود و همچنین اگر بگوید ان کلمت زیدا حتی یقدم یا بگوید الا ان یاذن فلان یا بگوید حتی یاذن فلان فامرأته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید حتی که بیاید فلان یا بگوید مگر اینکه اذن دهد فلان یا بگوید حتی که اذن دهد فلان پس بر زن وی طلاق ست و بعد ازان تکلم نماید از فلان پیش از آمدن فلان یا پیش از اذن فلان پس او حانث میشود و اگر تکلم نماید بعد از آمدن یا بعد از اذن پس او حانث نمیشود زیراچه آمدن و اذن غایت یمین است و یمین باقی میماند پیش از غایت و منتهی میشود بعد از غایت پس او حانث نخواهد شد بعد از تمامی یمین و در صورت مذکوره اگر بمیرد زید ساقط میشود یمین بخلاف ابی یوسف رح چه نزد او ساقط نمیشود ف بلکه حانث میشود اگر تکلم نماید با فلان ص و دلیل ابی حنیفه رح و محمد رح اینست که ممنوع کلامیست که تمام میگردد بسبب آمدن یا بسبب اذن زید و بعد از مردن زید متصور و ممکن نیست کلام مذکور پس ساقط خواهد شد یمین و نزد ابی یوسف رح امکان آن شرط نیست پس وقتیکه ساقط شود غایت بسبب مردن زید باقی خواهد ماند یمین علی الدوام مسئله ۔ اگر شخصی حلف نماید که تکلم نخواهم کرد از بنده فلان و نیت بنده معین نکند یا بگوید که تکلم نخواهم کرد از زن فلان یا از دوست فلان و بعد ازان بفروشد فلان بنده خود را یا بائن گردد زن وے یا دشمن شود دوست وی و بعد ازان تکلم کند حالف با آنها پس او حانث نمیشود زیراچه یمین او منعقد شده است بر فعلیکه واقع است آن فعل بر فعلیکه مضاف و منسوب است بسوی فلان خواه اضافت ملک باشد ف چنانچه در بنده ص یا اضافت نسبت ف چنانچه در زوجه و دوست ص و آن فعل یافته نشد پس او حانث نخواهد شد قال رض این روایت جامع صغیر است واما در روایت غیر جامع صغیر پس در صورت اضافت ملک متفق علیه است واما در صورت اضافت نسبت پس نزد محمد رح حانث میشود بجهت آنکه اضافت مذکوره صرف برای تعریف است ف نه برای تقیید ص چه جائز ست که ترک تکلم از آنها مقصود باشد زیراچه هر واحد از آنها قابل آنست که دشمن داشته شود بسبب اذیت آن نه بسبب اضافت آنها بسوی فلان پس دوام اضافت شرط نخواهد بود لهذا متعلق خواهد شد حکم بعین هر واحد از انها چنانچه در صورت اشارت ف یعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهم کرد ازین دوست فلان یا ازین زن فلان و بعد ازان تکلم نماید از آنها بعد ازانکه دشمن گردد دوست مذکور و بائن گردد زن مذکوره پس او حانث میشود همچنین درینجا نیز ص و وجه روایت جامع صغیر اینست

انه يحتمل ان يكون غرضه هجرانه لاجل المضاف اليه ولهذا لم يعينه فلا يحنث بعد زوال الاضافة بالشك وان كانت يمينه على عبد
بعينه بان قال عبد فلان هذا او امرأة فلان بعينها او صديق فلان بعينه لم يحنث في العبد وحنث في المرأة
والصديق وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رہ وقال محمد رہ يحنث في العبد ايضا وهو قول زفر رہ
وان حلف لا يدخل دار فلان هذه فباعها ثم دخلها فهو على هذا الاختلاف وجه قول محمد وزفر رہ ان الاضافة للتعريف
والاشارة ابلغ منها لكونها قاطعة للشركة بخلاف الاضافة فاعتبرت الاشارة ولغت الاضافة وصار كالصديق والمرأة ولهما ان الداعي
الى اليمين معنى في المضاف اليه لان هذه الاعيان لا تهجر ولا تعادى لذواتها وكذا العبد لسقوط منزلته بل للمعنى في ملاكها فتقيد اليمين
بحال قيام الملك بخلاف ما اذا كانت الاضافة اضافة نسبة كالصديق والمرأة لانه يعادى لذاته فكانت الاضافة للتعريف والداعي
لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لعدم التعيين بخلاف ما تقدم **قال** وان حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه ثم كلمه

که احتمال دارد که غرض حلف کننده ترک تکلم از آنها باشد باین جهت که آنها مضاف و منسوب اند بسوی فلان ولهذا معین نکرده است آنها را
ف باینطور که اشارت نماید ونیز احتمال دارد که ترک تکلم از آنها مقصود باشد ھ پس شک است در اینکه اضافت مقصود است یا نه
و هرگاه چنین شد پس حالف مذکور حانث نخواهد شد بعد از زائل شدن اضافت آنها بسوی فلان بسبب شک و اگر آن شخص حلف نموده باشد
بر بنده معین باینطور که گفته باشد تکلم نخواهم کرد ازین بنده فلان یا ازین زن فلان یا ازین دوست فلان ف و تکلم نموده باشد آن شخص
از آنها بعد از انکه فروخته باشد فلان بنده خود را یا بائن شده باشد زن وے یا دشمن شده باشد دوست وی ص پس حانث
نمیشود در صورت بنده و حانث میشود در صورت زن و دوست و این قول ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و گفته است محمد رح که حانث میشود
در صورت بنده نیز و همین قول زفر رح است و اگر حلف نماید شخصی باینطور که داخل نخواهم شد درین سرای فلان ف یا سوار نخواهم شد
برین ستور فلان ص و داخل شود آن شخص دران سرای ف یا سوار شود بران ستور ص بعد از انکه فروخته باشد آن شخص سرای
مذکور را ف یا ستور مذکور را ص پس دران نیز اختلاف مذکور است و دلیل محمد و زفر رح انست که اضافت بنده برای تعریف است و
اشارت ابلغ است در تعریف به نسبت اضافت چه دران احتمال شرکت باقی نمیماند لهذا معتبر خواهد شد اشارت ولغو خواهد شد اضافت و خواهد
شد مانند دوست و زن و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح انست که باعث یمین مذکور در صورت بنده و سرای ف و ستور ص آن معنی است
که یافته میشود در مضاف الیه زیرا چه عین سرای ف و ستور ص قابل این نیست که دشمن داشته شود بنفسها و همچنین بنده مذکور نیز زیرا چه ساقط
است از درجه اعتبار پس ترک این چیزها بسبب معنی است که یافته میشود در مالک آن پس یمین مقید خواهد بود بقیام ملک مالک بخلاف وقتیکه
باشد اضافت نسبت چون اضافت زن و دوست چه جدائی و دشمنی از ذات آنها مقصود میشود پس اضافت آنها برای تعریف خواهد بود و نقطه
ظاهر نیست که باعث یمین مذکور معنی است که یافته شده است در ذات آنها نه در ذات مضاف الیه بسبب آنکه متعین نکرده است مضاف بخلاف
صورت بنده و سرای ف و ستور ص در خصوصیتها مضاف قابل این نیست که دشمن داشته شود بذاته بلکه بسبب معنی که یافته میشود در مضاف الیه که مالک
است ھ مسئله ۵ اگر شخصی حلف نمود که تکلم نخواهم نمود با صاحب این طیلسان و بعد از ان فروخت آن طیلسان مذکور را صاحبش و بعد ازان تکلم نمود آن شخص از صاحب طیلسان

حنث لان هذه الاضافة لا يحتمل الا التعريف لان الانسان لا يعادى لمعنى فى الطيلسان فصار كما اذا اشار اليه ومن حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه وقد صار شيخا حنث لان الحكم تعلق بالمشار اليه اذ الصفة فى الحاضر لغو وهذه الصفة ليست بداعية الى اليمين على ما مر من قبل **فصل قال** ومن حلف لا يكلم حينا او زمانا او الحين او الزمان فهو على ستة اشهر لان الحين قد يراد به الزمان القليل وقد يراد به اربعون سنة قال الله تعالى هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ وقد يراد به ستة اشهر قال الله تعالى تؤتى اكلها كل حين وهذا هو الوسط فينصرف اليه وهذا لان اليسير لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والمؤبد لا يقصد به غالبا لانه بمنزلة الابد ولو سكت عنه يتأبد فيتعين ما ذكرنا وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه وكذلك الدهر عندهما وقال ابو حنيفة رحمه الله الدهر لا ادرى ما هو وهذا الاختلاف فى المنكر هو الصحيح

پس او حانث میشود زیراچہ اضافت مذکورہ صرف برای تعریف است چہ انسان را عداوت نیست با طیلسان پس چنان شد کہ اشارت نماید بطرف صاحب طیلسان **ف** یعنی بگوید کہ تکلم نخواہم نمود با این صاحب طیلسان و در ینصورت حانث میشود پس ہمچنین در ینجا نیز **ص مسئلہ ۹**۔ اگر شخصے حلف نماید کہ تکلم نخواہم نمود با این جوان و بعد از ان تکلم نماید با وی در حالت پیری پس او حانث میشود زیراچہ حکم متعلق شدہ است بمشار الیہ بجہت آنکہ صفت در حاضر لغو ہست و صفت جوانی داعی نیست بسوی یمین مذکور چنانچہ سابق مذکور شد واللہ اعلم

فصل مسئلہ ا۔ اگر حلف نماید بانیطور کہ بگوید لا یکلم فلانا حینا او زمانا او الحین او الزمان پس مراد از حین یا زمان شش ماہ ہست زیراچہ از حین گاہی ارادہ نمودہ میشود زمان قلیل چنانکہ فرمودہ است خدا یتعالی در قرآن مجید پاک ہست خدا یتعالی حین شام کردن شما وصبح کردن شما یعنی وقت نماز شما و گاہی ارادہ نمودہ میشود بآن چہل سال چنانچہ فرمودہ ہست خدا یتعالی آیا آمد بر انسان حینی از دہر یعنی چہل سال و گاہی ارادہ نمودہ میشود بآن ششماہ چنانچہ فرمودہ ہست خدا یتعالی انتفاع گرفتہ میشود از ان درختہای خرما در حین یعنی در ہر ششماہ و ششماہ متوسط ہست **ف** میان قلیل و کثیر **ص** پس مراد از ان ششماہ خواہد بود و سر آن اینست کہ زمان قلیل مقصود نمیشود بمنع تکلم چہ امتناع از ان یافتہ میشود در زمان قلیل از روی عادت **ف** پس در ینصورت برای امتناع حاجت یمین نیست **ص** مدت دراز نیز مقصود بمنع نمیشود غالباً زیراچہ آن بمنزلہ دوام ہست و اگر ساکت میماند و بیان مدت نمی نمود **ف** بانیطور کہ ذکر حین نمیکرد **ص** پس یمین منعقد میشد بر ترک کلام علی الدوام و ہرگاہ ذکر حین نمود پس معلوم شد کہ مقصود وے دوام نیست **ف** چہ اگر مقصود وش دوام بودی ساکت ماندی یا بلفظ ابدا گفتی و ہرگاہ چنین شد **ص** پس متعین گشت کہ مقصود وی از ان مدت شش ماہ ہست و ہمچنین لفظ زمان نیز زیراچہ آن مستعمل ہست در معنی حین و اینہمہ کہ مذکور شد وقتیست کہ حالف مذکور ہیچ نیت نکردہ باشد و اگر نیت کردہ باشد امر دیگر را پس مراد از ان ہمان خواہد بود کہ او نیت آن کردہ ہست زیراچہ آن معنی حقیقی کلام مذکور ہست و ہمچنین ہست لفظ دہر نزد صاحبین رح و گفتہ ہست ابو حنیفہ رح کہ ما نمی فہمیم کہ لفظ دہر چہ معنی دارد و این اختلاف وقتیست کہ لفظ دہر معروف بلام نباشد و ہمین صحیح ہست

اما المعرف بالالف واللام یراد به الابد عرفا لهما ان دهرا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رایتک منذ حین ومنذ دهر بمعنًی وابو حنیفة رح توقف فی تقدیره لان اللغات لاتدرك قیاسا والعرف لم یعرف استمراره لاختلاف فی الاستعمال ولو حلف لایکلم ایاما فهو علی ثلثة ایام لانه اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وهو الثلث ولو حلف لایکلمه الایام فهو علی عشرة ایام عند ابی حنیفة وقالا علی الاسبوع ولو حلف لایکلمه الشهور فهو علی عشرة اشهر عنده وعندهما علی اثنی عشر شهرا لان اللام للمعهود وهو ما ذکرنا لانه یدور علیها وله انه جمع معرف فینصرف الی اقصی مایذکر بلفظ الجمع وذلك عشرة وکذا الجواب عنده فی الجمع والسنین وعندهما ینصرف الی العمر لانه لامعهود دونه ومن قال لعبده ان خدمتنی ایاما کثیرة فانت حر فالایام الکثیرة عند ابی حنیفة رح عشرة ایام لانه اکثر ما یتناوله اسم الایام وقالا سبعة ایام لان ما زاد علیها تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیة ینصرف الی سبعة ایام لانه یذکر فیها بلفظ الفرد دون الجمع

باب الیمین فی العتق والطلاق

ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذلك اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقة ویسمی به فی العرف

واما اگر لفظ مذکور معرف بلام باشد پس مراد ازان دوام است در عرف ودلیل صاحبین رح آنست که لفظ دهر استعمال نموده میشود بمعنی حین وزمان وابوحنیفہ رح توقف نموده است در تقدیر زیرا چه معنی لغت بقیاس دریافته نمیشود ودوام عرف نیز معلوم نشده است بسبب اختلاف استعمال مسئلہ ۲- اگر شخصے حلف نماید باینطور که بگوید لا اکلم فلانا ایاما پس مراد از ایام سه روز است زیرا چه ایام اسم جمع است که نکره مذکور شده است پس شامل خواهد بود اقل جمع راکه سه روز است واگر حلف نماید لا اکلمہ الایام پس مراد ازان ده روز است نزد ابوحنیفہ رح وگفته اند صاحبین رح که مراد ازان ایام هفته است واگر حلف نماید لا اکلم الشهور پس مراد ازان ده ماه است نزد ابوحنیفہ رح ونزد صاحبین رح دوازده ماه زیرا چه لام برای عهد است ومعهود نیست مگر هفته ودوازده ماه که سال است ودلیل ابوحنیفہ رح آنست که آن جمع معرف بلام است پس محمول خواهد شد براقصای چیزیکه مذکور بلفظ جمع میشود وآن ده است واگر حلف نماید که لا اکلمه الجمع یعنی تکلم نخواهد کرد ازان جمع ها یا حلف نماید لا اکلمه السنین یعنی تکلم نخواهد کرد ازان سالها پس نزد ابوحنیفہ رح مراد از لفظ جمع ده جمعه است ومراد از لفظ سنین ده سال است ونزد صاحبین رح مراد از هر دو لفظ تمام مدت عمر است زیرا چه دریںصورت سوای عمر دیگر چیزی معهود نیست مسئلہ ۳- اگر شخصے بگوید با بنده خود ان خدمتنی ایاما کثیرة فانت حر پس مراد از ایام کثیره نزد ابوحنیفہ رح ده روز است زیرا چه ده روز اکثر چیزیست که شامل است آنرا لفظ ایام که جمع است ونزد صاحبین رح مراد ازان هفت روز است زیرا چه آنچه زیاده بر هفت روز است آن مکرر است وبعضی گفته اند که اگر کسے حلف نماید بزبان فارسے باینطور که بگوید اگر خدمت من کنی روزهای بسیار تو آزادی ص پس مراد از روزهاے بسیار هفت روز است ف باتفاق همه ص زیرا چه در فارسی فرق نیست میان زیاده از ده روز ومیان کمتر از ده روز چه گفته میشود ده روز یا ده روز بلفظ مفرد در هر دو صورت نه بلفظ جمع ف تا محمول شود لفظ جمع بر ده روز واللہ اعلم ص

باب یمین در عتق وطلاق مسئلہ ۱- اگر شخصے بگوید بزن خود هرگاه ولدی بزائی پس تو طلاق است وبعد ازان متولد شود ازان فرزند مرده پس واقع میشود طلاق بروی وهمچنین اگر بگوید بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس تو آزادی ف واو بزاید فرزند مرده پس او آزاد میشود ص بجهت آنکه ولادت ولد که شرط است یافته میشود زیرا چه ولد مرده ولد است حقیقة ودر عرف نیز آنرا ولد میگویند

ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم بعده نفاس وامه ام ولد له فيتحقق الشرط وهو ولادة الولد ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم اخر حيا عتق الحي وحده عند ابي حنيفة رح وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فينحل اليمين لا الى جزاء لان الميت ليس بمحل للحرية وهي الجزاء ولابي حنيفة رح ان مطلق اسم الولد مقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية جزاء وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ولا تثبت في الميت فيتقيد بوصف الحيوة فصار كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يصلح مقيدا

واذا قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق فان اشترى عبدين معا ثم اخر

ودر شرع هم ولدیت آن معتبر است لهذا عدت منقضی میشود بسبب آن وهمچنین خونیکه می آید زن مذکوره را بعد از تولد فرزند مرده آنرا نفاس میگویند وهمچنین مادر فرزند مذکور ام ولد میشود **ف** وقتیکه کنیز باشد ودعوت ولد مذکور کرده باشد خواجه آن کنیز **ص** **مسئله ۲**- اگر بگوید شخصے بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس آن ولد آزاد است واو زائیده فرزند مرده را وبعد از ان زائید فرزند دیگر زنده را پس آزاد میشود آن فرزند زنده فقط **ف** یعنی همان آزاد میشود نه فرزند دیگر که متولد گردد بعد از ان **ص** واین نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که آزاد نمیشود هیچ یکی از ان دو فرزند زیرا چه شرط یافته میشود بسبب متولد شدن فرزند مرده بنابر وجهیکه مذکور شد در مسئله اول پس منحل خواهد شد یمین بدون جزاء **ف** یعنی تمام خواهد شد وباقی نخواهد ماند یمین بے آنکه جزاء واقع شود زیرا چه انحلال یمین موقوف نیست بر واقع شدن جزاء چنانچه اگر شخصے بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است وزن مذکوره داخل شود دران سرای بعد از انکه بائن گردد وبگذرد عدت آن پس منحل میشود یمین بدون جزاء همچنین درینجا منحل خواهد شد یمین بدون جزاء **ص** زیرا چه مرده محل آزادی نیست وجزاء همان آزادیست ودلیل ابی حنیفه رح اینست که اسم ولد اگرچه شامل است فرزند مرده را ولیکن درینصورت مقید است بوصف حیات زیرا چه حالف مذکور قصد کرده است که اثبات حریت نماید در ولد بگردانیدن او حریت وجزای شرط یعنی ولادت فرزند وحریت قوتی ست که دفع میشود بسبب آن تسلط غیر بر وے پس ممکن نیست که حریت ثابت شود در مرده لهذا مقید خواهد شد ولد مذکور بوصف حیات چنانچه اگر بگوید بکنیز خود هرگاه بزائی ولد زنده **ف** پس آن ولد آزاد ست و کنیز مذکوره بزاید ولد مرده را وبعد از ان بزائد ولد زنده پس آزاد میشود ولد زنده همچنین درینجا نیز **ص** بخلاف وقتیکه معلق نموده باشد طلاق را یا عتق کنیز را بزائیدن فرزند **ف** ومتولد شود فرزند مرده **ص** چه درینصورت طلاق وعتاق معلق واقع میشود زیرا چه دران حاجت نیست که مقید نموده شود ولد بوصف حیات **ف** چه برای طلاق زن وآزادگی کنیز حیات ولد درکار نیست **ص** **مسئله ۳**- اگر شخصے بگوید که اول بنده که خرید نمایم آنرا پس آن آزاد است وبعد از ان خرید کند بنده را پس آن بنده آزاد میشود زیرا چه اول اسم فرد سابق است وآن یافته شد واگر در صورت مذکوره خرید کند دو بنده را معا وبعد از ان خرید کند یک بنده دیگر را

لم یعتق واحد منهم لانعدام التفرد فی الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیة وان قال اول عبد اشتریه وحده فهو حر
عتق الثالث لانه یراد به التفرد فی حالة الشراء لان وحده للحال لغة والثالث سابق فی هذا الوصف وان قال آخر عبد اشتریه
فهو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان الآخر اسم لفرد لاحق ولا سابق له فلا یکون لاحقا ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر
لانه فرد لاحق فاتصف بالآخریة ویعتق یوم اشتراه عند ابی حنیفة رح حتی یعتبر من جمیع المال وقالا یعتق یوم مات حتی یعتبر من
الثلث لان الآخریة لا تثبت الا بعدم شراء غیره بعده وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط متحققا عند الموت فیقتصر علیه
ولابی حنیفة رح ان الموت معرف فاما اتصافه بالآخریة من وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی هذا الخلاف تعلیق الطلقات
الثلث به وفائدته تظهر فی جریان الارث وعدمه ومن قال کل عبد بشرنی بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقین عتق
الاول لان البشارة اسم لخبر یغیر بشرة الوجه ویشترط کونه سارا بالعرف وهذا انما یتحقق من الاول

پس آزاد نمیشود هیچ یکی از آنها بسبب آنکه تفرد یافته نمیشود در هر دو بندهٔ اول و سابقیت یافته نمیشود در بندهٔ سوم پس اولیت یافته نشد در ان
واگر گفته باشد اول بنده که خرید کنم آنرا تنها پس آن آزاد است پس آزاد میشود بندهٔ سوم زیرا چه اراده کرده است
حالت مذکور تفرد در حالت شرا چه کلمهٔ وحده از روی لغت برای حال است و بندهٔ سوم سابق است در تفرد مذکور **مسئلہ۴**- اگر
شخصے بگوید آخر بنده که خرید کنم آنرا آزاد است واو خرید کند یک بنده را و بمیرد خواجه پس آزاد نمیشود آن بنده زیرا چه آخر اسم فرد لاحق است
و بر بندهٔ مذکور کسے سابق نیست پس او لاحق نخواهد بود واگر فوت شده باشد آن شخص بعد از خریدن یک بندهٔ دیگر پس آزاد میشود آن دیگر
زیرا چه او فرد لاحق و متصف بآخریت است و بعد ازان بدانکه آزاد میشود بندهٔ دیگر از روزیکه خریده است آنرا شخص مذکور نزد ابوحنیفه رح و هرگاه
آزاد گشت از روز شرا پس آن معتبر خواهد شد از جمیع مال میت مذکور ف چه آنرا آزاد کرده است آن شخص در حالت صحت ص
وگفته اند صاحبین رح که آزاد میشود در روز مرگ آن شخص پس معتبر خواهد شد از ثلث مال ف چه آنرا آزاد کرده است در حالت مرض موت
ص و دلیل صاحبین رح همین است که آخریت آن بنده ثابت نمیشود مگر وقتیکه خرید نکند بنده دیگر را بعد ازان وآن متحقق نمیشود مگر بموت پس
شرط یافته خواهد شد در وقت موت آن شخص پس آزادگی آن نیز متحقق و مقتصر خواهد شد برهمان وقت و دلیل ابوحنیفه رح همین است که بسبب
موت معلوم میگردد آخریت آن بنده ولیکن بندهٔ مذکور موصوف است بآخریت از وقت شرا پس ثابت خواهد شد آخریت بطریق استناد
و بر همین اختلاف است معلق نمودن سه طلاق بلفظ آخر ف یعنی اگر بگوید که آخر زنیکه نکاح کنم آنرا بران سه طلاق است واو نکاح
کند زنی را و بعد ازان نکاح کند زنی دیگر را و بعد ازان بمیرد پس سه طلاق واقع میشود بر زن دیگر در روز نکاح نزد ابوحنیفه رح ص پس
ان زن وارث میت مذکور نمیشود و نزد صاحبین رح ف واقع میشود سه طلاق در روز موت ص و زن مذکوره وارث میت میشود
مسئلہ۵- اگر شخصے بگوید هر بنده که بشارت دهد مرا بولادت فلان زن پس او آزاد است و بعد ازان خبر دادند او را بولادت آن زن
سه بنده متفرق یکی بعد دیگری پس آزاد میشود بندهٔ اول زیرا چه بشارت اسم آن خبر است که تغییر دهد بشره وجه را ف خبر خوش باشد یا ناخوش
ص ولیکن در عرف شرط است که خبر مذکور خبر خوش باشد وآن متحقق نمیشود مگر از خبر اول ف بنا بر خبر دوم و سوم زیرا چه بسبب خبر آنها متغیر نمیشود بشره

وان بشروه معاً عتقوا لانها تحققت من الكل ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه وان اشترى اباه ينوي عن كفارة يمينه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعي رح لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهي القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق ازالته وبينهما منافاة ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه ولو اشترى ام ولده لم يجز ومعنى هذه المسئلة ان يقول لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط ولا يجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف ما اذا قال لقنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يمين حيث يجزيه عنها اذا اشتراها لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى فلم يختل الاضافة الى اليمين وقد قارنته النية ومن قال ان تسريت جارية

ص و در صورت مذکوره اگر بشارت داده باشند او را هر سه کس معاً پس آنها آزاد میشوند زیرا چه بشارت یافته شد از جمیع مسئله ۶- اگر بگوید شخصے اگر خرید کنم فلان را او آزاد است و بعد از ان خرید کرد شخص مذکور فلان را به نیت کفاره یمین خود پس این کفایت نمیکند برای کفاره چه ضرور است که نیت کفاره مقارن علت عتق باشد و آن یافته نشد زیرا چه علت عتق یمین است ف و در انوقت نیت کفاره نکرده بود ص واما خریدن بنده مذکور پس آن ف علت عتق نیست بلکه ص شرط آنست مسئله ۷- اگر شخصے خرید کند پدر خود را به نیت کفاره یمین کفایت میکند نزد علمای ما رح بخلاف زفر و شافعی رح بجهت آنکه شرا شرط عتق است نه علت آن و علت قرابت است و سر آن اینست که شرا اثبات ملک است و اعتاق ازاله ملک و میان آن هر دو منافات است ف پس محال است که شرا علت عتق باشد و هرگاه ثابت شد که علت عتق قرابت است نه شرا پس نیت عتق مقارن علت آن یافته نشد ص و دلیل علمای ما رح اینست که شرای قریب اعتاق ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر آئینه هیچ فرزندی با داش والد خود نمیکند مگر فرزند اگر بیابد والد خود را مملوک شخصی و خرید کند آنرا پس آزاد کند آنرا و وجه استدلال از حدیث اینست که پیغمبر علیه السلام نفس شرا را اعتاق گردانیده است زیرا چه شرط اعتاق نیست دیگر سوای شرا نزد همه پس عبارت مذکور چنان است که میگوید آب خورانید آنرا پس سیراب کرد آنرا مسئله ۸- اگر شخصے خرید کند ام ولد خود را به نیت کفاره یمین پس آن کفایت نمیکند و صورت مسئله اینست که شخصے نکاح کند کنیز غیر را و متولد شود از ان فرزندی و بگوید او را که اگر خرید کنم ترا تو آزادی از کفاره یمین من و بعد از ان خرید کند آن کنیز را پس آن کنیز آزاد میشود بسبب یافتن شرط و کفایت نمیکند از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادگی ست بسبب استیلاد پس آزادگی وے صرف بسبب یمین نیست ف لہذا کفایت نخواہد کرد از کفاره یمین ص بخلاف اگر بگوید بکنیزے که ام ولد وے نباشد اگر خرید کنم ترا پس تو آزادی از کفاره یمین و من بعد از ان خرید کند آنرا چه درینصورت آزاد میشود کنیز مذکوره و کفایت میکند از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادی نیست بجهت دیگر پس او آزاد خواہد شد بسبب یمین فقط نه بسبب دیگر و نیت کفاره مقارن علت عتق یافته شده است ف پس آزاد خواہد شد و کفایت خواہد کرد از کفاره یمین ص مسئله ۹- اگر شخصے بگوید ان تسریت جاریة

فهي حرة فتسرى جارية كانت في ملكه عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك

وهذا لان الجارية منكرة في هذا الشرط فيتناول كل جارية على الانفراد وان اشترى

جارية فتسريها لم تعتق بهذه اليمين خلافا لزفر فانه يقول التسري لا يصح الا في الملك

فكان ذكره ذكر الملك فصار كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصير التزوج

مذكورا ولنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر

بقدره فلا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية وفي مسئلة الطلاق

فهی حرة ف یعنی اگر سریه گیرم کنیزی را ای جماع کنم پس آن آزاد است ص پس اگر او سریه گیرد کنیزی را که مملوک وی است آزاد میشود آن کنیز زیرا چه
یمین منعقد شده است در حق آن کنیز بسبب آنکه کنیز مذکوره مملوک وی است و او با او تسرے و جماع کرده است و سر آن اینست که لفظ
جاریه در شرط مذکور نکره است ف و نکره در موضع نفی شامل میشود بطریق عموم و انفراد و درینجا لفظ مذکور در موضع نفی است باعتبار
مقصود چه مقصود حالف اینست که سریه نخواهم گرفت کنیزی را هر گاه چنین شد ص پس لفظ جاریه شامل خواهد شد هر کنیزی را علی سبیل الانفراد
و اگر شخص مذکور خرید کند کنیزی را و سریه گیرد آنرا پس او آزاد نمیشود بخلاف زفر رح چه او میگوید که آزاد میشود بجهت آنکه سریه گرفتن صحیح نیست
مگر وقتیکه مملوک باشد پس ذکر سریه ذکر ملک است پس چنان شد که کسی بگوید بزن اجنبیه اگر طلاق دهم ترا پس بنده من آزاد است
چه این در قوت اینست که اگر نکاح کنم ترا و بعد آن طلاق دهم مر ترا پس بنده من آزاد است ف زیرا چه طلاق بدون ملک نکاح واقع
نمیشود پس ذکر طلاق گویا ذکر نکاح است همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما رح اینست که ف یمین بعتق صحیح نیست مگر در ملک
یا اضافت آن نموده باشد بسوی ملک یا بسوی سبب ملک و هیچ یکی ازین چیزها یافته نشده است در صورت مذکوره اما عدم ملک پس
ظاهر است و اما عدم اضافت آن بسوی ملک پس بجهت آنکه نگفته است که اگر مالک شوم کنیزی را و سریه گیرم آزاد و اما عدم اضافت آن
بسوی سبب ملک پس بجهت آنکه اضافت آن نموده است بسوی تسری و آن سبب ملک کنیز نیست زیرا چه تسری نزد ابیحنیفه و محمد رح
عبارت است ازینکه محافظت آن نماید و مکان سکونت دهد او را از بیرون شدن و جماع کند با وی طلب ولد نماید از وے یا نماید و نزد
ابی یوسف رح باوجود اینهمه طلب ولد نیز شرط است زیرا چه سریه در عادت همانست که طلب ولد نموده شود از وی و باید دانست که هیچ یکے
ازین چیزها سبب نیست ولیکن باید دانست که ص حاجت ملک هست برای گرفتن سریه پس ملک مذکور یافته خواهد شد بطریق اقتضا
بجهت ضرورت صحت تسری و تسری شرط است پس آن ملک مقدر خواهد شد بقدر ضرورت و ظاهر نخواهد شد در حق صحت جزا که آزادیست
ف زیرا چه ثابت میشود بضرورت و تجاوز نمیکند از موضع ضرورت ص و مسئله طلاق را که نظیر آورده است زفر رح جواب
آن اینست که ف صحیح نمیشود جزا یعنی عتق در آن مسئله مگر بجهت آنکه یمین یافته شده است در ملک چه بنده مذکور مملوک حالف است بالفعل

انما يظهر في حق الشرط دون الجزاء حتى لو قال لها ان طلقتك فانت طالق ثلثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلثا لهذا اوزان مسئلتنا

ومن قال كل مملوك لي حر يعتق امهات اولاده ومدبروه وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء اذ الملك ثابت فيهم رقبة ويدا ولا يعتق

مكاتبوه الا ان ينويهم لان الملك غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطي المكاتبة بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت

الاضافة فلا بد من النية ومن قال لنسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لان كلمة او لاثبات

احد المذكورين وقد ادخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للمشاركة في الحكم فيختص بمحله فصار كما

اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا عتق الاخير وله الخيار في الاوليين لما بينا

باب اليمين في البيع والشراء والتزوج وغير ذلك

ومن حلف لا يبيع او لا يشتري او لا يؤاجر فوكل من فعل ذلك لم يحنث لان العقد وجد من العاقد حتى كانت الحقوق

ص ذکر نکاح در مسئله مذکوره که بطریق اقتضا است ظاهر میشود در حق شرط ف که طلاق است ص نه در حق جزا حتی اگر گوید بزن منکوحه ان طلقتک فانت طالق ثلثا و بعد از ان نکاح کند آنرا و طلاق دهد مر او را پس سه طلاق واقع نمیشود ف زیرا چه آن یافته نشده است در ملک و نه مضاف است بسوی ملک و نه بسوی سبب ملک ص پس این مسئله مانند مسئله است که کلام در ان است ف یعنی بجهت که در هر واحد ازین دو مسئله ثابت میشود شرط برای صحت شرط و تجاوز نمیکند بسوی صحت جزا ص مسئله ۱۰ اگر شخصی بگوید که هر مملوک من آزاد است پس آزاد میشود ام ولد وی و مدبر وی و بنده وی بجهت آنکه اضافت ملک بسوی آنها کامل است زیرا چه آنها مملوک خواجه اند از روی ید و رقبه هر دو و مکاتبان آزاد نمیشود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیرا چه ملک ید در مکاتب یافته نمیشود لهذا خواجه مالک کسب وی نیست و حلال نیست مر خواجه را که وطی کند مکاتبه را بخلاف ام ولد و مدبره پس اضافت ملک بسوی مکاتب ف کامل نیست بلکه ص ناقص است لهذا نیت ضرور است مسئله ۱۱ اگر شخصی بگوید بزنان خود که هذه طالق او هذه وهذه یعنی برین طلاق است یا برین و برین پس طلاق واقع میشود بر زن اخیره و مر شوهر را اختیار است در هر دو زن اول ف اگر خواهد متعین نماید برای طلاق زن اول را و اگر خواهد متعین نماید زن دوم را ص زیرا چه کلمه او که در کلام مذکور است برای تردید و اثبات یکی از دو امر مذکور است و آن کلمه را شخص مذکور داخل کرده است در میان هر دو زن اولی ف پس طلاق ثابت خواهد شد بیکی ازان دو زن بطور تردید ص و بعد ازان زن سوم را عطف کرده است بر زن مطلقه که یکی از دو زن اولی است چه عطف موضوع است برای مشارکت در حکم پس مختص خواهد بود عطف بمحل حکم که زن مطلقه است و کلام مذکور در معنی انیست که احدکما طالق وهذه یعنی بر یکی از شما دو زن طلاق است و برین زن و همچنین اگر گوید به بنده هاے خود که هذا حر او هذا وهذا یعنی این آزاد است یا این و این پس آزاد میشود بنده اخیر و مر خواجه را اختیار است در هر دو بنده اول هر کرا خواهد متعین نماید برای عتق و وجه آن بالا مذکور شد والله اعلم بالصواب

باب یمین در بیع و شرا و نکاح و جز آن مسئله ۱ اگر شخصی حلف نمود که بیع نخواهم کرد یا نخواهم خرید یا اجاره نخواهم داد و بعد ازان وکیل کرد شخصی را تا او بیع نماید یا خرید کند یا اجاره دهد پس او حانث نمیشود زیرا چه عاقد وکیل است نه موکل حتی که جمیع حقوق عقد عائد مے شود

علیہ و لہذا لو کان العاقد ھو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ھو الشرط وھو العقد من الاٰمر و انما الثابت لہ حکم العقد الا
ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولی العقد بنفسہ لانہ یمنع نفسہ عما یعتادہ و من حلف لا یتزوج
او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فی ھذا سفیر و معبر و لھذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الی الاٰمر و حقوق العقد
ترجع الی الاٰمر لا الیہ و لو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ و سنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالی
و لو حلف لا یضرب عبدہ او لا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ و ذبح
شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الاٰمر فیجعل ھو مباشرا اذ الحقوق لا ترجع الی المامور و لو قال عنیت
ان لا اولی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق و غیرہ و وجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما
بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیھا و الامر بذلک مثل التکلم بہ و اللفظ ینتظمھما فاذا نوی التکلم بہ

بسوی وکیل مذکور ف نہ بسوی موکلش ص لہذا اگر عاقد مذکور ہمان حالف باشد حانث میشود در یمین و ہرگاہ چنین شد شرط حنث کہ
عقد امر کنندہ است یافتہ نشد و ثابت نمیشود مر امر کنندہ را مگر حکم عقد یعنی ملک نہ عقد بس او حانث نخواہد شد مگر وقتیکہ نیت آن کردہ باشد
زیرا چہ دران تشدید و سختی ست بر ذات خود یا آمر مذکور عظیم الشان باشد کہ او خود عقد نماید پس بسبب امر بغیر حانث خواہد شد زیرا چہ
یمین برای انیست کہ منع نماید ذات خود را از چیزیکہ معتاد است ف و عادت آن انیست کہ کام میکند بہ بیع و شرا پس ہرگاہ امر نمود بغیر برای
بیع و شرا و بعمل آرد آنرا مامور پس حانث خواہد شد آمر مذکور ص مسئلہ ۲۔ اگر شخصے حلف نمود کہ نکاح نخواہم کرد یا طلاق نخواہم داد یا
آزاد نخواہم کرد بعد ازان وکیل نمود شخصے را تا او تزویج کند آنرا یا طلاق دہد زن ویرا یا آزاد کند بندۂ ویرا او بعمل آرد آنرا وکیل مذکور پس
حانث میشود حالف مذکور زیرا چہ وکیل مذکور در عقود مذکورہ تعبیر کنندہ و سفیر محض است ف مانند پیامبر ص لہذا اضافت عقود
مذکورہ بسوی ذات خود نمیکند بلکہ اضافت آن مینماید بسوے آمر و حقوق عقود مذکورہ نیز رجوع میکند بسوے موکل نہ بسوے
وکیل و اگر در صورت مذکورہ حالف بگوید کہ من نیت این کردہ ام کہ خود تکلم نخواہم کرد بلفظ نکاح وغیرہ پس قول وی مقبول نیست
نزد قاضی و عند اللہ مقبول است و وجہ آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالے در مسئلہ کہ بعد ازین ست مسئلہ ۳۔ اگر شخصے حلف نمود
کہ نخواہم زد بندۂ خود را یا ذبح نخواہم کرد گوسفند خود را و بعد ازان امر نمود بدیگرے کہ او چنین کند و او بعمل آورد آنرا پس آن شخص حانث
میشود در یمین خود زیرا چہ خواجہ را ولایت است کہ بزند بندۂ خود را و ذبح کند گوسفند خود را پس او را میرسد کہ متولی این امور نماید دیگر یرا
و بعد ازان منافع آن عائد میشود بسوے آمر و ہرگاہ چنین شد پس آمر مذکور گویا خود مباشر آن امور است زیرا چہ حقوق این امور
عائد نمیگردد بسوے مامور اصلا و اگر در صورت مذکورہ بگوید آن شخص کہ من نیت کردہ بودم کہ این امور نخواہم نمود بدست خود پس
مقبول است قول وے نزد قاضی بخلاف مسئلہ طلاق وغیرہ کہ متقدم است ف چہ قول وی مقبول نیست نزد قاضی
ص و وجہ فرق انیست کہ طلاق عبارت نیست مگر از تکلم بکلامیکہ مفضی است بسوی طلاق زن و امر بہ تطلیق مثل تکلم است
بکلامیکہ مفضی است بسوی طلاق زن و ملفظ مذکور شامل است ہر دو را پس ہرگاہ حالف مذکور نیت نمود کہ خود تکلم نخواہد کرد بذات خود

فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانة لا قضاء اما الذبح والضرب فعل حسی یعرف باثره والنسبة الی الآمر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسه فقد نوی الحقیقة فیصدق دیانة وقضاءً ومن حلف لا یضرب ولده فامر انسانا فضربه لم یحنث فی یمینه لان منفعة ضرب الولد عائدة الیه وهو التادب والتثقف فلم ینسب فعله الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الائتمار بامره فیضاف الفعل الیه ومن قال لغیره ان بعت لک هذا الثوب فامرأته طالق فلبس المحلوف علیه ثوبه فی ثیاب الحالف فباعه ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصه به وذلک بان یفعله بامره اذ البیع یجری فیه النیابة ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث اذا باع ثوبا مملوکا له سواء کان بامره او بغیر امره علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانه اقرب الیه فیقتضی اختصاص العین به وذلک بان یکون مملوکا له ونظیره الصیاغة والخیاطة

پس او نیت خاص نمود از عام پس قول وی مقبول خواهد بود عند الله ونزد قاضی مقبول نخواهد شد ف زیراچه خلاف ظاهر است ص واما زدن بنده وذبح کردن گوسفند پس آن فعلیست محسوس که معلوم میشود با آثار آن ونسبت آن بسوی آمر مجاز نیست بطریق تسبیب ف چه امر او سبب زدن وذبح کردن است ص وهرگاه چنین شد پس او وقتیکه نیت کرد که من بدست خود نخواهم زد یا ذبح نخواهم کرد پس او نیت کرد از کلام مذکور معنی حقیقی آنرا پس مقبول خواهد شد قول وی نزد قاضی ونزد خدا تعالی هر دو مسئله۴ - اگر شخصی حلف نمود که نخواهم زد فرزند خود را وبعد از آن امر نمود بدیگری که او بزند فرزند مذکور را واو زد آنفرزند را پس آن شخص حانث نمیشود زیراچه منفعت زدن فرزند مذکور که ادب پذیرفتن است عاید میشود بسوی آنفرزند پس فعل مامور منسوب نخواهد شد بسوی آمر بخلاف وقتیکه امر کرده شود بزدن بندهٔ خود زیراچه منفعت زدن بنده که فرمانبردار نیست عائد میگردد بسوی آمر مذکور بسبب امر وی پس زدن مامور گویا زدن آمر است مسئله۵ - اگر شخصی گفت از کسی ان بعت لک هذا الثوب فامرأته طالق یعنی اگر بفروشم برای تو این پارچه را پس برزن من طلاق است وبعد آن مخفی نمود آنکس پارچهٔ خود را در پارچهای آن شخص واو نادانسته فروخت آن پارچه را پس او حانث نمی شود زیراچه حرف لام در قول وے ان بعت لک متعلق است به بیع ومقتضاے آن اینست که بیع مخصوص باشد براے محلوف علیه که آنکس است وطریق آن اینست که بفروشد آن شخص پارچهٔ مذکور را بامر آنکس زیراچه نیابت جاری است در بیع ف پس ممکن است که انتقال کند فعل مامور بسوی آمر بسبب امر وی ص وچون امر آنکس یافته نشده است ف پس یافته نشد بیع که مخصوص بود بمحلوف علیه پس حانث نخواهد شد حالف مذکور ص بخلاف اگر گوید ان بعت ثوبا لک یعنی اگر بفروشم پارچهٔ تو چه درینصورت حانث میشود بسبب فروختن پارچهٔ محلوف علیه خواه فروخته باشد بامر وی یا بغیر امر وی ودانسته فروخته باشد یا نادانسته فروخته باشد زیراچه حرف لام درینصورت متعلق است بپارچه که عین است زیراچه قریب آنست ومقتضای آن اینست که پارچه مختص باشد بمحلوف علیه باینطور که مملوک وی باشد ف پس بسبب فروختن پارچه که مملوک محلوف علیه است حانث خواهد شد ص ونظیر آن صیاغت است وخیاطت ف چنانچه اگر گوید ان صنعت لک خاتما پس حانث نمیشود وقتیکه نادانسته ساخته باشد انگشتری او واگر گوید ان صنعت خاتما لک حانث میشود اگر ساخته باشد انگشتری ص وعلی هذا القیاس اگر گوید ان خطت لک قمیصا وان خطت قمیصا لک

وکل ما یجری فیه النیابة بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانه لا یحتمل النیابة

فلا یفترق الحکم فیه فی الوجهین ومن قال هذا العبد حر ان بعته فباعه علی انه بالخیار عتق لوجود

الشرط وهو البیع والملك فیه قائم فینزل الجزاء وکذلك لو قال المشتری ان اشتریته فهو حر

فاشتراه علی انه بالخیار یعتق ایضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فیه وهذا علی اصلهما

وهمچنین نظیر آنست هر چیز که جاری میشود دران نیابت **ف** مانند استیجار چنانچه اگر بگوید ان استاجرت لک دارا یا بگوید ان استاجرت دارا لک **ص** بخلاف اکل وشرب وضرب غلام **ف** یعنی اگر بگوید درصورت اکل ان اکلت لک طعاما یا بگوید ان اکلت طعاما لک وبگوید درصورت شرب ان شربت لک شرابا یا بگوید ان شربت شرابا لک وبگوید درصورت ضرب غلام ان ضربت لک غلاما یا بگوید ان ضربت غلاما لک پس درینصورت هامتوسط بودن لام میان فعل ومفعول ومتاخر بودن آن از مفعول برابر است بلکه حانث میشود وقتیکه بعمل آورد آن فعل را خواه بامر مخاطب باشد یا بغیر امر وی وحاصل اینست که لام اختصاص وقتیکه متصل شود بضمیر بعد از فعل متعدی پس آن لام میان فعل ومفعول آن واقع شده است یا متاخر است از مفعول وبر هر تقدیر فعل چنانست که نیابت جاری میشود دران یا نه پس اگر نیابت جاری شود در فعل مذکور ولام مذکور واقع شود میان فعل ومفعول آن پس خواهد بود آن لام برای اختصاص فعل وشرط حنث دران اینست که فعل مذکور مختص باشد برای کسیکه ضمیر مذکور راجع است بسوی آن خواه آن عین مملوک آنکس باشد یا نباشد وآن متحقق نمیشود مگر وقتیکه آنکس امر نموده باشد مر حالف را بآن فعل واگر لام مذکور واقع شود ومتاخر از مفعول خواهد بود برای اختصاص عین بآن وشرط درینصورت اینست که آن عین مملوک آنکس باشد خواه فعل مذکور برای آنکس باشد یا نباشد **ص** واگر در فعل مذکور نیابت جاری نباشد متوسط بودن لام میان فعل ومفعول ومتاخر بودن آن از مفعول هردو برابر است **ف** یعنی در هردو صورت حانث میشود وقتیکه بعمل آرد آن فعل را خواه بعمل آورده باشد آن فعل بامر وی یا بغیر امر وی زیراچه در فعل هرگاه نیابت جاری نباشد ممکن نیست که فعل مذکور انتقال نماید بسوی غیر فاعل پس وجود امر وعدم آن برابر است پس متعین شد که لام برای اختصاص عین است وشرط حنث وقوع فعل است وقتیکه عین مملوک آنکس باشد خواه بامر وی باشد یا نباشد ودانسته بعمل آورده باشد یا نادانسته تا کلام مذکور لغو نشود **ص** **مسئله** اگر شخصے گفت که این بنده آزاد است اگر بفروشم آنرا وبعد ازان فروخت آنرا بشرط خیار پس آزاد میشود بجهت آنکه شرط آنکه بیع وملک آن بنده است یافته شد پس جزای آنکه عتق است واقع خواهد شد وهمچنین اگر بگوید مشتری اگر خریدکنم این بنده را پس آن آزاد است وبعد آن خرید کند آنرا بشرط خیار پس آزاد میشود زیراچه شرط آنکه خریدن وملک آن بنده است یافته شد واین بنابر قاعده صاحبین رح

ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا ومن قال ان لم ابع هذا العبد وهذه الامة فامرأته طالق فاعتق اودبر طلقت امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع واذا قالت المرأة لزوجها تزوجت على فقال كل امرأة لي طالق ثلثا طلقت هذه التي حلّفته في القضاء وعن ابي يوسف انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه ولان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به وجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتديا وقد يكون غرضه ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا وان نوى غيرها يصدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام

باب اليمين في الحج والصلوة والصوم

قال ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على المشي الى بيت الله تعالى او الى الكعبة فعليه حجة او عمرة ماشيا وان شاء ركب

ظاہر است ف زیراچہ عتق آں معلق است بر شراو خیار شرط برای مشتری مانع ثبوت ملک مشتری نیست نزد صاحبین رحمہ ص وہمچنین بنا بر قاعدہ ابی حنیفہ رح زیراچہ عتق در صورت مذکورہ معلق است بسبب معلق نمودن وی و معلق مانند منجز است ف وقتیکہ شرط یافتہ شود ص واگر بعد از شراء بشرط خیار آزاد میکرد بندہ مذکور را بطریق تنجیز آزاد میگشت بندہ مذکور بایں طور کہ ثابت میشد ملک وی اولاً ف بطریق اقتضاء ص ہمچنین در اینجا نیز مسئلہ ۷۔ اگر شخصے گفت کہ اگر نفروشم این بندہ یا این کنیز را پس برزن من طلاق است وبعد ازان آزاد کرد آں شخص بندہ مذکور را یا کنیز مذکورہ را یا مدبر نمود آنہا را پس طلاق واقع میشود برزن وی زیراچہ شرط آں کہ عدم بیع است یافتہ شدہ است در صورت مذکورہ زیراچہ بندہ وکنیز مذکوران بسبب عتق وتدبیر محل بیع نماندند مسئلہ ۸۔ اگر زنی گفت بشوہر خود کہ تو نکاح دیگر کردہ بر من وشوہر مذکور گفت در جواب آں زن کہ بر ہر زن من طلاق است پس طلاق واقع میشود در حکم قاضی بر این زن کہ سوال نمودہ بود از شوہر وہمین ظاہر روایت است ومرویست از ابیوسف رحمہ کہ بر زن مذکورہ طلاق واقع نمیشود بجہت آنکہ کلام شوہر مذکور در جواب آں زن واقع است پس بران منطبق خواہد شد وبجہت آنکہ غرض شوہر مذکور ازان کلام خوشنودی زن مذکورہ است وآں حاصل میشود بطلاق غیر آں زن پس مقید خواہد شد بطلاق غیر وجہ ظاہر روایت اینست کہ کلام مذکور عام است چہ او لفظ ہر کہ دلالت میکند بر عموم زیادہ نمودہ است بر مقدار اصل جواب وازین معلوم شد کہ مقصود وی عموم است نہ خصوص پس کلام او مستانف گردانیدہ خواہد شد ف نہ جواب ص وجواب ابیوسف رحمہ اینست کہ احتمال دارد کہ مقصود شوہر این باشد کہ در وحشت انداز د آں زن را بسبب آنکہ آں زن اعتراض نمودہ است بر او در چیزیکہ حلال است مر او را وبا وجود احتمال مذکور تقیید آں بغیر زن مذکورہ صحیح نخواہد بود واگر در صورت مذکورہ شوہر مذکور بگوید کہ من نیت غیر آں زن کردہ ام پس قول وی مقبول است از روی دیانت نہ نزد قاضی زیراچہ او نیت خاص کردہ است از عام ف در کلام مذکور احتمال این معنی دارد ولیکن خلاف ظاہر است لہذا مقبول خواہد شد قول وی از روی دیانت نہ از روے قضا واللہ اعلم بالصواب

باب یمین در حج ونماز وروزہ مسئلہ ۱۔ اگر گوید شخصیکہ اندرون خانہ کعبہ است یا غیر آں علی المشی الی بیت اللہ تعالیٰ او الی الکعبۃ یعنی بر من است مشی بسوی خانہ خدا تعالیٰ یا بسوی کعبہ پس واجب است بر وی کہ پیادہ حج نماید یا عمرہ واگر خواہد سوار برود برای حج یا عمرہ

واهرق دما وفي القياس لا يلزمه شئ لانه التزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومذهبنا ماثور عن علي رضـ ولان الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال علي زيارة البيت ماشيا فيلزمه ماشيا وان شاء ركب واهرق دما وقد ذكرناه في المناسك ولو قال علي الخروج او الذهاب الى بيت الله تعالى فلا شئ عليه لان التزام الحج والعمرة بهذا اللفظ غير متعارف ولو قال علي المشي الى الحرم او الى الصفا والمروة فلا شئ عليه وهذا عند ابي حنيفة رحـ وقال ابو يوسف ومحمد رحـ في قوله علي المشي الى الحرم حجة او عمرة ولو قال الى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل على البيت بالاتصال وكذا المسجد الحرام شامل على البيت فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانهما منفصلان عنه وله ان التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع اصلا ومن قال عبدي حر ان لم احج العام فقال حججت وشهد شاهدان على انه ضحى العام بالكوفة لم يعتق عبده وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحـ وقال محمد رحـ يعتق لان هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط

ولیکن قربانی نماید واین از روی استحسان است وقیاس اینست که هیچ از حج وعمره واجب نشود بروی زیراچه او التزام نموده است که پیاده رود بسوی بیت الله وآن از قبیل عبادت واجبه نیست ف بلکه مباح است ص ونه پیاده رفتن مقصود اصلی است ف بلکه مقصود اصلی حج یا عمره است ص ووجه استحسان یکی اینست که علی رضـ گفته است که درینصورت واجب میشود بر آن شخص حج یا عمره ودوم اینست که از قول مذکور تمامی مردمان میفهمند که واجب میشود بر آن شخص حج وعمره پس چنان شد که کسی بگوید علی زیارة البیت ماشیا یعنی برمن است که پیاده زیارت کنم خانهٔ کعبه را پس واجب میشود بروی که حج یا عمره نماید پیاده واگر خواهد سوار رود وقربانی نماید وذکر آن سابق گذشته در مناسک حج مسئله ٢- اگر شخصے بگوید که علی الخروج او الذهاب الی بیت الله یعنی برمن است بیرون شدن یا رفتن بسوی خانهٔ خدا تعالی پس چیزی واجب نمیشود بروی زیراچه التزام حج یا عمره باین لفظ متعارف نیست مسئله ٣- اگر بگوید علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروة یعنی برمن است پیاده رفتن بسوی حرم یا بسوی صفا ومروه پس چیزی واجب نمیشود بروی واین نزد ابوحنیفه رحـ است وگفته اند صاحبین رحـ که درصورتیکه بگوید علی المشی الی الحرم واجب میشود بروی حج یا عمره وهمچنین اگر بگوید علی المشی الی المسجد الحرام پس دران نیز اختلاف مذکور است ودلیل صاحبین رحـ اینست که حرم مشتمل است بر خانهٔ کعبه وهمچنین مسجد حرام پس ذکر حرم وذکر مسجد حرام مانند ذکر خانهٔ کعبه است بخلاف صفا ومروه زیراچه آن جدا است از خانهٔ کعبه ف ومشتمل نیست بران ص ودلیل ابوحنیفه رحـ اینست که التزام احرام حج وعمره بالفاظ مذکوره متعارف نیست ف پس آن مراد نخواهد شد بطریق مجاز ص وممکن نیست که واجب گردانیده شود حج یا عمره باعتبار معنی حقیقی لفظ مذکور پس حج وعمره اصلا واجب نخواهد شد مسئله ٤- اگر شخصے بگوید که فلان بندهٔ من آزاد است اگر حج نمایم امسال وبعد گذشتن آن سال اختلاف واقع شود میان خواجه وبنده باینطور که بگوید بندهٔ مذکور که در سال مذکور حج نکرده است خواجهٔ مذکور وبگوید خواجهٔ مذکور که حج نموده ام وگواهی دهند گواهان بندهٔ مذکور باینطور که خواجهٔ مذکور قربانی کرده بود در سال مذکور در کوفه پس آزاد نمیشود بندهٔ مذکور نزد ابوحنیفه وابی یوسف رحـ وگفته است محمد رحـ که آزاد میشود بندهٔ مذکور زیراچه گواهان مذکوران گواهی داده اند بقربانی کردن بکوفه که امر معلوم است واز لوازم آن اینست که حج نکرده است پس شرط حنث که انتفای حج است یافته میشود

وبهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب بها فصار كما اذا شهدوا انه
لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا ومن حلف لا يصوم فنوى
الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب
ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانهائه
الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث
والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم ووجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة
فما لم يأت بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني ولو حلف
لا يصلي صلوة لا يحنث ما لم يصل ركعتين لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء

ودليل ابی حنیفه وابی یوسف رح اینست که بینهٔ مذکوره قائم شده است بر نفی حج زیراچه مقصود از بینهٔ مذکوره نفی حج است نه اثبات قربانی
زیراچه کسی طالب ومدعی آن نیست پس چنان شد که گواهی دهند گواهان که او حج نکرده بود در سال مذکور غایت الامر اینست که نفی مذکور
از ان جنس است که احاطهٔ آن میکند علم گواهان ولیکن هیچ فرق نموده نشده است میان گواهی بر نفی که احاطهٔ آن کند علم شاهد و میان
گواهی بر نفی که احاطهٔ آن نکند بجهت آسانی **مسئله ۵**۔ اگر شخصی حلف نماید که لا یصوم یعنی روزه نخواهد داشت و او نیت روزه نماید و ساعتی
روزه دارد و بعد از ان افطار کند در همان روز پس او حانث میشود بسبب یافتن شرط زیراچه صوم عبارت ست از امساک چیزیکه مفطر
روزه باشد بنیت و عبادت و آن یافته شد **مسئله ۶**۔ اگر شخصی حلف نماید لا یصوم یوما او صوما یعنی روزه نخواهد داشت یکروز یا یکروزه
و نیت روزه نماید و بعد از ان ساعتی روزه داشته افطار کند پس او حانث نمیشود زیراچه او نیت کرده است آن روزه را که معتبر است در شرع
و آن متحقق نمیشود مگر وقتیکه منتهی شود بآخر روز و تقدیر مدت یکروز صریح است در قول وی لا یصوم یوما او صوما **ف** پس همان محمول خواهد شد
ص مسئله ۷۔ اگر شخصی حلف نمود که لا یصلی یعنی نماز نخواهد کرد و بعد از ان اقامت نمود و قرأت کرد و رکوع نمود و سجده نکرد پس او حانث نمیشود
و اگر سجده هم نمود با وجود آنهمه و بعد از ان موقوف نمود نماز را پس او حانث میشود و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس اینست
که او حانث شود بسبب شروع نمودن در نماز بنا بر قیاس آن بر روزه **ف** یعنی اگر شخصی حلف نماید که روزه نخواهد داشت و او روزه داشت ساعتی
پس او حانث میشود بسبب شروع نمودن در روزه همچنین در نیجا نیز و سر آن اینست که او هرگاه شروع نمود در نماز مصلی میگویند آنرا چنانچه کسیکه
شروع نماید در صوم صائم میگویند آنرا **ص** و وجه استحسان اینست که نماز عبارتست از ارکان مختلف **ف** یعنی قیام و قعود و رکوع
و سجود **ص** پس مادامیکه جمیع ارکان مذکوره را بجا نیارد آنرا نماز نمیگویند بخلاف روزه چه آن رکن واحد است و آن امساک است و متکرر
میشود آن رکن بجزو ثانی **ف** و ثالث از روز **ص مسئله ۸**۔ اگر حلف نماید که لا یصلی صلوة پس او حانث نمیشود مادامیکه دو رکعت نماز نخواند
زیراچه او بقول مذکور اراده نموده است نمازیکه معتبر است در شرع و اقل آن دو رکعت است زیراچه پیغمبر علیه السلام نهی فرموده
از بتیرا یعنی از یک رکعت نماز واللہ اعلم **ف** بدانکه بتیرا تصغیر بترا است و بترا تانیث ابتر و ابتر در لغت دم بریده را میگویند

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

ومن قال لامرأته ان لبست من غزلک فهو هدی فاشتری قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدی عند ابی حنیفة رح
وقالا لیس علیه ان یهدی حتی تغزل من قطن ملکه یوم حلف ومعنی الهدی التصدق به بمکة لانه اسم لما
یهدی الیها لهما ان النذر انما یصح فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة
لیسا من اسباب ملکه وله ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلک سبب لملکه
ولهذا یحنث اذا غزلت من قطن مملوک له وقت النذر لان القطن لم یصر مذکورا ومن حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم
فضة لم یحنث لانه لیس بحلی عرفا ولا شرعا حتی ابیح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم وان کان من ذهب حنث
لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث
لانه حلی حقیقة حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل
هذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد ومن حلف لا ینام علی فراش فنام علیه

باب یمین در پوشیدن پارچه و زیور وجز آن مسئله ١- اگر شخصی بگوید با زن خود که اگر بپوشم از غزل تو ف یعنی اگر بپوشم پارچه را که
یافته شده باشد از ریسمانیکه تو رسته باشی آنرا ص پس آن پارچه هدی است یعنی صدقه است که تصدق نموده شود بمکه و بعد آن خرید
نمود آنشخص پنبه را و رشت زن مذکوره از ان پنبه ریسمان و بافت از ان ریسمان پارچه را پس پوشید آنرا شخص مذکور پس واجب است
بروی که تصدق کند آن پارچه را بمکه نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب نیست بران شخص که تصدق نماید آنرا بمکه مگر وقتیکه رشته
باشد زن مذکوره آنرا برای آنشخص از پنبه که مملوک آنشخص باشد در روز حلف و دلیل ایشان رح این است که نذر صحیح نمیشود مگر در مملوک
یا در حالیکه مضاف باشد بسوی سبب ملک و آن درینجا یافته نمیشود زیراچه پوشیدن پارچه و رشتن زن از اسباب ملکیت آنشخص نیست
و دلیل ابوحنیفه رح انیست که عادت اینست که زن میرسید پنبهٔ شوهر خود را و آنچه معتاد است همان مراد است و رشتن زن پنبه شوهر را سبب
ملک شوهر است ف پس درینصورت یافته میشود اضافت نذر بسوی سبب ملک پس آن نذر صحیح خواهد بود ص لهذا حانث
میشود وقتیکه رسته باشد زن مذکوره از پنبه که مملوک شوهر باشد در وقت نذر ف یعنی در وقت حلف ص مسئله ٢- اگر شخصی حلف
نمود که لا یلبس حلیا یعنی نخواهد پوشید زیور را و او پوشید انگشتر نقره را پس او حانث نمیشود زیراچه انگشتر نقره زیور نیست نه در عرف و نه در
شرع حتی که مباح است استعمال آن مردان را و اگر پوشید انگشتر طلا را حانث میشود چه آن زیور است لهذا حلال نیست استعمال آن مردان را
و اگر پوشید آن شخص عقد لولوی غیر مرصع را ف یعنی گردن بند مروارید را که غیر مرصع باشد ص پس حانث نمیشود نزد ابوحنیفه رح و
گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود زیراچه گردن بند مروارید زیور است حقیقة حتی که در قرآن مجید آنرا زیور نام نهاده است
و دلیل ابوحنیفه رح انیست که از گردن بند مروارید تحلی نمیکنند مردمان در عرف مگر وقتیکه مرصع باشد و مدار یمین بر عرف است و بعضی گفته اند
که اختلاف مذکور بنابر اختلاف عصر و زمان است ف یعنی در زمان ابوحنیفه رح تحلی نمیکردند مردمان از گردن بند مروارید غیر مرصع
و در زمان صاحبین رح تحلی مینمودند ص و بدانکه فتوی بر قول صاحبین رح است زیراچه از عقد مروارید فقط تحلی نمایند
مردمان مسئله ٣- اگر شخصی حلف نماید که خواب نخواهد کرد برین فرش و بعد از ان او بخوابد بران فرش

دفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فيعد نائما عليه وان جعل فوقه فراش آخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشئ لا يكون تبعا له فينقطع النسبة عن الاول ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه تبع له فلا يعتبر حائلا وان حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير حنث لانه يعد جالسا عليه والجلوس على السرير في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريرا آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه

باب اليمين في القتل والضرب وغيره

ومن قال ان ضربتك فعبدي حر فهو على الحيوة لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يوضع فيه الحيوة في قول العامة وكذلك الكسوة لانه يراد به التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوى به الستر وقيل بالفارسية ينصرف الى اللبس

درحالیکه بالای آن فرش گسترده باشد قرام ف یعنی پردۀ رنگین منقش یا پردۀ تنگ یا پردۀ سرخ که آنرا در فارسی بسترپوش میگویند ص پس او حانث میشود زیراچه بسترپوش تابع آن فرش است پس خسپیدن بر بسترپوش گویا بران فرش خسپیدن است واگر بربستر مذکور فرش دیگر گسترده باشد وبران بخوابد پس او حانث نمیشود زیراچه مثل شئی تابع آن شئی نمیشود پس خسپیدن بران فرش گسترده بمنزله خسپیدن بر فرش مذکور نیست مسئله ۴ ۔ اگر شخصے حلف نماید که نخواهد نشست بر زمین واو نشیند بر بساط یا بوریا پس او حانث نمیشود زیراچه اورا جالس بر زمین نمیگویند بخلاف وقتیکه فقط لباس او حائل باشد میان زمین ومیان او زیراچه لباس او تابع ویست پس آن حائل شمرده نمیشود مسئله ۵ ۔ اگر حلف نماید که نخواهد نشست برین سریر ف یعنی کرسی ص وبعد ازان نشیند بران سریر درحالیکه گسترده است بران بساط یا حصیری پس او حانث میشود زیراچه شخصیکه بران بساط یا حصیر نشیند اورا جالس سریر میگویند درعرف وعادت بجهت آنکه طریق نشستن بر سریر همین است در عادت بخلاف وقتیکه بالای سریر مذکور سریری دیگر باشد وبران نشیند پس او حانث نمیشود زیراچه این سریر دوم مانند سریر اول است ومثل شئی تابع آن نمیشود پس نشستن بران سریر دیگر بمنزله سریر محلوف علیه نیست والله اعلم

باب یمین در قتل وضرب وجز آن مسئله ۱ ۔ اگر شخصے بگوید بکسی که اگر بزنم من ترا پس بندۀ من آزاد است وبزند آن شخص آنکس را بعد از مردن وی پس او حانث نمیشود زیراچه ضرب او مقید بحیات است چه آن اسم فعلیست که موجب الم باشد وقتیکه متصل شود به بدن والم متحقق نمیشود در میت ف سوال در میت نیز الم متحقق میشود وگرنه عذاب قبر نمیشد بر میت جواب ص عذاب قبر بر مرده باینطور است که مرده زنده نموده میشود در گور در قول عامۀ علما و همچنین اگر بگوید ان کسوتک فعبدی حر یعنی اگر کسوت دهم ترا پس بندۀ من آزاد است ف وبعد از مردن آنکس کسوت دهد آن شخص را پس حانث نمیشود ص زیراچه مراد از دادن کسوت تملیک است وقتیکه مطلق باشد وتملیک بمرده ممکن نیست مگر وقتیکه نیت کرده باشد از دادن کسوت ستر فقط ف یعنی لباس فقط ص پس درین هنگام حانث میشود ف زیراچه او نیت کرده است چیزی را که لفظ مذکور احتمال آن دارد ص وبعضی گفته اند که اگر در زبان فارسی حلف نماید وبگوید که اگر پارچه بپوشانم من ترا پس بندۀ من آزاد است وبعد از مردن آنکس پارچه بپوشاند پس حانث میشود زیراچه لباس مراد از آن لباس است

وكذا الكلام والدخول لان المقصود من الكلام الافهام والموت ينافيه والمراد من الدخول عليه
زيارته وبعد الموت يزار قبره لا هو ولو قال ان غسلتك فعبدي حر فغسله بعد ما مات
يحنث لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهير ويتحقق ذلك في الميت ومن حلف لا يضرب امرأته
فمد شعرها او خنقها او عضها حنث لانه اسم لفعل مؤلم وقد تحقق الايلام وقيل لا يحنث في حال
لانه يسمى ممازحة لا ضربا ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأته طالق وفلان ميت وهو عالم
به حنث لانه عقد يمينه على حيوة يحدثها الله تعالى فيه وهو متصور فينعقد ثم يحنث للعجز
العادي وان لم يعلم لا يحنث لانه عقد يمينه على حيوة كانت فيه ولا يتصور فيصير
قياس مسئلة الكوز على الاختلاف وليس في تلك المسئلة تفصيل العلم هو الصحيح

فقط وبدانكه همچنين اگر حلف نمايد باينطور كه بگويد اگر تكلم نمايم از تو پس بنده من آزاد ست يا بگويد كه اگر داخل شوم من بر تو پس بنده من آزاد ست
واو تكلم نمايد با آنكس يا داخل شود بروى بعد از مردنش پس او حانث نميشود زيرا چه مقصود از كلام فهمانيدن سخن ست و موت منافي آنست
ومراد از داخل شدن بروى زيارت نمودن وى ست و بعد از مردنش زيارت قبر او نموده ميشود نه زيارت وى مسئله ٢- اگر
شخصى بگويد باكسى كه اگر غسل دهم من ترا پس بنده من آزاد ست واو غسل دهد وى را بعد از مردنش پس او حانث ميشود زيرا چه
غسل عبارت ست از جارى كردن آب و مقصود از ان تطهير ست و آن يافته ميشود در ميت مسئله ٣- اگر شخصى حلف نمايد كه
لايضرب امرأته يعنى نخواهد زد زن خود را و بعد از ان بكشد موى آن زن يا خفه نمايد آنرا يا از دندان بگزد آنرا پس او حانث ميشود زيرا چه
ضرب اسم فعلى ست كه موجب الم باشد و الم متحقق ميشود در صورتهاى مذكوره و بعضى گفته اند كه حانث نميشود اگر كرده باشد آن عملها بطريق
ملاعبه زيرا چه آنرا مزاح ميگويند نه ضرب مسئله ٤- اگر شخصى بگويد كه اگر نكشم من فلان را پس بر زن من طلاق ست و فلان زنده
نيست و حالف مذكور ميداند كه آن مرده ست پس او حانث ميشود زيرا چه او عقد يمين فرموده است بنا بر حياتيكه از سر نو حادث
كند خداى تعالى در وى و اين ممكن ست پس يمين منعقد خواهد شد و بعد از ان حانث خواهد شد بسبب آنكه از قتل آن عاجز ست
از روى عادت و اگر حالف مذكور مطلع نباشد بر موت او پس او حانث نميشود زيرا چه او عقد يمين نموده است بنا بر حياتيكه موجود بود
در فلان و اعادهٔ آن متصور نيست پس درين مسئله خواهد بود اختلاف ميان ابى حنيفه و محمد رح و ميان ابى يوسف رح بنا بر قياس آن
بر كوزه ف يعنى اگر حلف نمايد كه اگر آب نخورم ازين كوزه پس بر زن وى طلاق ست و آب نباشد در ان كوزه پس نزد ابى حنيفه
و محمد رح حانث نميشود بسبب عدم انعقاد يمين بجهت آنكه بر ممكن نيست و نزد ابى يوسف رح حانث مى شود زيرا چه امكان بر شرط
نيست براى انعقاد يمين نزد او رح همچنين درينجا نيز ص وليكن در مسئلهٔ كوزه هيچ تفصيل علم نيست ف يعنى او حانث نميشود
در هر صورت نزد ابى حنيفه و محمد رح خواه دانسته حلف نموده باشد يا نادانسته ص و همين صحيح ست ف بخلاف مسئله كه
بحث در ان ست چه در ان تفصيل ست چنانچه گذشت ص والله اعلم

باب الیمین فی تقاضی الدراهم

قال ومن حلف لیقضین دینه الی قریب فهو مادون الشهر وان قال الی بعید فهو اکثر من الشهر لان مادونه یعد قریبا والشهر ومازاد علیه یعد بعیدا ولهذا یقال عند بعد العهد مالقیتک منذ شهر ومن حلف لیقضین فلانا دینه الیوم فقضاه ثم وجد فلان بعضها زیوفا او نبهرجة او مستحقة لم یحنث الحالف لان الزیافة عیب والعیب لایعدم الجنس ولهذا لو تجوز به صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقة صحیح ولا یرتفع برده البر المتحقق وان وجدها رصاصا او ستوقة حنث لانهما لیسا من جنس الدراهم حتی لایجوز التجوز بهما فی الصرف والسلم وان باعه بها عبدا وقبضه بر فی یمینه لان قضاء الدین طریقه المقاصة وقد تحققت بمجرد البیع

باب یمین در ادای دراهم **مسئلہ ۱**۔ اگر شخصے حلف نمود کہ ہر آئینہ ادا خواہد نمود دین فلان را عنقریب پس مراد ازان کمتر از یکماہ است واگر بگوید ادا خواہد نمود دین وی را در عرصۂ بعید پس مراد ازان زیادہ از یکماہ است زیرا چہ کمتر از یکماہ قریب شمردہ میشود و یکماہ و آنچہ زیادہ ازان ست بعید شمردہ میشود ولہذا وقتیکہ بگذرد عہد بعید گفتہ میشود کہ ملاقات نہ نمودہ ام با تو از مدت یکماہ **مسئلہ ۲**۔ اگر شخصے حلف نماید کہ ادا خواہم کرد دین فلان را امروز و ادا نماید دین وی را دران روز و بعد ازان بعضی از دراہم کہ دادہ است حالف در وجہ دین زیف برآید یا بنہرجہ یا حق دیگر برآید پس حانث نمیشود حالف مذکور زیرا چہ زیافت عیب ست و بسبب عیب فوت نمیشود جنس ولہذا اگر مساہلہ نمودہ قبض نماید زیف بمقابل جید یکی از دو عاقد در عقد صرف میشود مستوفی بدل صرف و ہمچنین مسلم الیہ میشود مستوفی راس مال در عقد سلم وقتیکہ قبض نماید زیف را بجای راس مال جید و ہرگاہ چنین شد پس شرط بر کہ ادای دین ست یافتہ شد لہذا حانث نخواہد شد و قبض نمودن دراہمیکہ حق دیگر برآمدہ است صحیح است و بسبب واپس دادن آن مستحق مرتفع نخواہد شد بر کہ متحقق شدہ است و اگر بعضے از دراہم مذکورہ رصاص برآید یا ستوقہ حانث میشود زیرا چہ رصاص و ستوقہ از جنس دراہم نیست لہذا جائز نیست کہ مساہلہ نمودہ قبض کردہ شود در عقد صرف و عقد سلم و اگر حالف مذکور بفروشد بندہ خود را بدست دائن مذکور دران روز بعوض دین وی و قبض کند آن مشتری آن بندہ را پس بر متحقق میشود زیرا چہ طریق ادای دین ست کہ مقاصہ شود ف یعنی دین ہر یک ساقط شود بمقابل دین دیگر پس آنچہ قبض میکند صاحب دین واجب میشود ضمان آن بروی زیرا چہ او قبض میکند آنرا برای خود باینطور کہ خود مالک آن شود و برای صاحب دین بر ذمہ مدیون مثل آن چیز ست کہ در ذمہ وی ست پس مقاصہ واقع میشود میان ہر دو دین و ساقط میشود دین ہر یک بمقابل دین دیگر و بدانکہ طریق ادای دین مقاصہ بجہت آنست کہ ادای دین حقیقۃً متصور نیست زیرا چہ مدیون ضمیدہد مگر عین مال و حق دائن در عین نیست بلکہ حق وی دین ست بر ذمہ مدیون لہذا گفتہ اند فقہا کہ دین ادا نمودہ میشود بامثال آن نہ بعین وہرگاہ ثابت شد کہ طریق ادای دین مقاصہ ست پس بر متحقق خواہد شد بجہت آنکہ بسبب مجرد بیع مقاصہ متحقق میشود ف **سوال** ہرگاہ مقاصہ متحقق میشود بسبب مجرد بیع پس برای چہ شرط نمودہ شدہ است کہ قبض کند مشتری بندہ مذکور را **جواب** ۴۸

فكانه شرط القبض ليتقرر به وان وهبها له يعنى الدين لم يحنث لعدم المقاصة لان القبض

فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين ومن حلف لا يقبض دينه درهما دون

درهم فقبض بعضه لم يحنث حتى يقبض جميعه متفرقا لان الشرط قبض الكل لكنه

بوصف التفرق الا يرى انه اضاف القبض الى دين معرف مضاف اليه فينصرف الى كله فلا يحنث الا به

فان قبض دينه فى وزنين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لم يحنث وليس ذلك بتفريق لانه قد يتعذر

قبض الكل دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه ومن قال ان كان لى الا مائة درهم

فامرأته طالق فلم يملك الا خمسين درهما لم يحنث لان المقصود منه عرفا نفى ما زاد على المائة

ص قبض شرط نموده شده است براى اينكه متقرر و ثابت شود دين بائع كه ثمن ست ف زيراچه ثمن اگرچه واجب ميشود بعقد بيع برذمه مشترى وليكن آن در معرض سقوط است بنا بر آنكه احتمال ست كه مبيع تلف شود پيش از قبض پس بسبب قبض آن متقرر و ثابت ميشود دين برذمه مشترى ص واگر صاحب دين هبه كند دين خود را بمديون مذكور دران روز پس بر متحقق نميشود بجهت آنكه مقاصه يافته نميشود بجهت آنكه ادا نمودن دين فعل مديون ست و هبه دين عبارت ست ازانكه ساقط كند صاحب دين دين خود را و آن فعل وى ست نه فعل مديون پس شرط بر كه فعل مديون ست يافته نشد ف و بعد ازان بدانكه درينصورت اگرچه بر متحقق نميشود اما حانث نيز نميشود بلكه باطل ميشود يمين زيراچه يمين مذكور موقت بود بامروز و هرگاه صاحب دين هبه نمود دين را پيش از گذشتن آن روز پس مديون مذكور كه حالف ست عاجز گشت از تحقق بر پيش از گذشتن وقت حنث كه آخر آن روز ست پس باطل خواهد شد يمين چنانچه در مسئله كوزه ص مسئله

اگر ف مديون بگويد بدائن كه من دين ترا ادا خواهم نمود باقساط ص و دائن بگويد كه من قبض نخواهم كرد دين خود را باينطور كه قبض نمايم بعض درهم را نه بعض ديگر را و بعد ازان قبض كرد بعض درهم را پس حانث نميشود حالف مذكور مادامي كه قبض نكند جميع دين را متفرق زيراچه شرط حنث قبض جميع دين ست وليكن بوصف تفرق چه دائن اضافت قبض بسوے دين معرف يعني دين خود كرده است پس محمول خواهد شد بر كل آن دين و آن يافته نشده ست هنوز و اگر دين حالف مذكور از قبيل وزني باشد و قبض كند دين خود را باينطور كه دو بار وزن نموده بگيرد وليكن ميان هر دو وزن مشغول بشغل ديگر سواے وزن نباشد پس او حانث نميشود و قبض نمودن دين مذكور بطور مذكور تفريق قبض نيست زيراچه گاهے قبض نمودن جمع بيكدفعه متعذر ميباشد از روے عادت پس اين قدر فصل مستثنى خواهد بود از حلف مذكور مسئله ۴- اگر ف صاحب دين تقاضاے دو صد درهم مثلا نمايد از مديون خود و او بگويد كه من مالك اين قدر درهم نيستم و صاحب دين تصديق او نكند پس ص مديون ف مذكور حلف نمايد ص و بگويد كه ان كان لى الا مائة درهم فامرأته طالق يعني اگر باشد مرا سواى صد درهم پس بزن من طلاق ست و حال آنكه حالف مذكور مالك پنجاه درهم ست فقط پس او حانث نميشود بجهت آنكه مقصود وى در عرف ازين كلام مذكور نفي زياده از صد درهم ست

ولان استثناء المائة استثناؤها بجميع اجزائها وكذلك لو قال غير مائة او سوى مائة لان كل ذلك اداة الاستثناء

مسائل متفرقة

واذا حلف لا يفعل كذا تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفى وان حلف ليفعلن كذا ففعله مرة واحدة بر فى يمينه لان الملتزم فعل واحد غير عين اذ المقام مقام الاثبات فيبر باى فعل فعله وانما يحنث لوقوع الياس عنه وذلك بموته او بفوت محل الفعل واذا استحلف الوالى رجلا ليعلمنه بكل داعر دخل البلد فهذا على حال ولايته خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غيره بزجره فلا يفيد فائدته بعد زوال سلطنته والزوال بالموت وكذا بالعزل فى ظاهر الرواية

ومن حلف ان يهب عبده لفلان فوهبه ولم يقبل فقد بر فى يمينه خلافا لزفر رح فانه يعتبره بالبيع لانه تمليك مثله ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل ولان

وبجهت آنکه استثنای صد درم کرده است آن استثنای جمیع اجزای صد درم ست ف و پنجاه درم از اجزای صد درم ست ص پس استثنای پنجاه درم نیز نموده است لهذا حانث نخواهد شد و همچنین ست حکم اگر بجای الا مائة لفظ غیر مائة بگوید یا سوا مائة زیرا چه این همه الفاظ استثنا ست والله اعلم

مسائل متفرقه مسئله ۱- اگر شخصی حلف نماید که چنین نخواهد کرد پس باید که او ترک نماید آن امر را همیشه زیرا چه او نفی فعل نموده است مطلقا پس امتناع وی عام خواهد بود بسبب عموم نفی مسئله ۲- اگر شخصی حلف نماید که چنین خواهد کرد و بعمل آورد آنرا یکبار پس بر متحقق میگردد زیرا چه او التزام نموده است مگر اینکه یکبار بعمل آرد فردی از افراد آن فعل را که غیر معین ست زیرا چه از کلام مذکور که مثبت همین فهمیده میشود پس بر متحقق خواهد شد وقتیکه بعمل آرد فردی از افراد آن فعل را هر فرد که باشد ف خواه باکراه بعمل آورده باشد آن فعل را یا بغیر اکراه ص و در صورت مذکوره حانث نمیشود حالف مذکور مگر وقتیکه مایوس گردد از آن فعل و یاس متحقق نمیگردد مگر بسبب مرگ حالف یا بسبب فوت شدن محل آن فعل مسئله ۳- اگر سلطان ملکی طلب حلف نمود از شخصی باینطور که او حلف نماید باینکه آگاه خواهد ساخت او را از مکان هر مفسد که داخل بلد ست و او حلف نمود پس حلف مذکور واقع میشود بر اینکه حالف مذکور مطلع خواهد کرد سلطان مذکور را بر آن در حالت ولایت او فقط زیرا چه مقصود سلطان مذکور از استحلاف این ست که دفع کند شر مفسد را یا دفع نماید شر غیر را بسبب زجر آن مفسد پس آگاه کردن آن شخص بعد از زوال سلطنت هیچ فائده ندارد و زوال سلطنت متحقق میشود بموت سلطان و همچنین متحقق میشود بسبب عزل و در ظاهر روایت مسئله ۴ اگر شخصی حلف نماید که هبه خواهد نمود بنده خود را بفلان و بعد از آن هبه کرد آنرا و فلان مذکور قبول نکند هبه مذکوره را پس بر متحقق میشود بخلاف امام زفر رح زیرا چه او قیاس میکند هبه را بر بیع زیرا چه هبه تملیک ست مانند بیع ف و در صورتیکه حلف نماید که بیع خواهد کرد بنده خود را بدست فلان و او بیع نمود و فلان قبول نکند بر متحقق نمیشود و همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما یکی این ست که هبه عقد تبرع ست پس آن تمام میشود از جانب تبرع کننده فقط و لهذا گفته میشود که فلان هبه کرد بفلان و او قبول نکرده و دوم اینست

المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به واما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين ومن حلف لا يشم ريحانا فشم وردا او ياسمينا لا يحنث لانه اسم لما لا ساق له ولهما ساق ولو حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بائعه بائع البنفسج والشراء يبتنى عليه وقيل في عرفنا يقع على الورق وان حلف على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاض عليه

كتاب الحدود

قال الحد لغة هو المنع ومنه الحداد للبواب وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير والمقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد والطهارة ليست اصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر قال الزنا يثبت بالبينة والاقرار والمراد ثبوته عند الامام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق فيه مرجح لا سيما فيما يتعلق بثبوته مضرة ومعرة والوصول الى العلم القطعي متعذر فيكتفى بالظاهر قال فالبينة

که مقصود حالف از حلف مذکور اظهار جوانمردی وسخاوت ست از روی عرف و آن تمام میشود بسبب هبه مذکوره اما عقد بیع پس آن عقد معاوضه است و آن تمام نمیشود مگر از جانبین **مسئله ۵**۔ اگر شخصی حلف نماید که بو نخواهد کرد ریحان را و بعد از ان شمید گل را یا یاسمین را پس او حانث نمیشود زیرا چه ریحان اسم چیزی ست که مر آنرا ساق نباشد **ف** اعنی تنه نباشد **ص** و گل و یاسمین ساق دارد **مسئله ۶**۔ اگر شخصی حلف نماید که خرید نخواهد کرد بنفشه را و هیچ نیت نکرد از ان پس مراد از ان خریدن روغن بنفشه است بنا بر عرف لهذا بائع روغن بنفشه را بائع بنفشه میگویند در عرف و بنای شرا بر بیع ست **ف** پس آن نیز محمول خواهد شد بر خریدن روغن بنفشه بنا بر عرف **ص** و بعضی گفته اند که در عرف ما مراد از ان ورق بنفشه است نه روغن بنفشه و اگر حلف نماید که خرید نخواهد کرد ورد را **ف** اعنی گل را **ص** پس مراد از ان ورق گل ست زیرا چه آن معنی حقیقی ست و عرف نیز موافق آن ست **ف** زیرا چه ورد در عرف مستعمل ست در معنی ورق گل **ص** و در صورت بنفشه عرف بخلاف آنست چه در عرف مستعمل ست در معنی روغن بنفشه والله اعلم

کتاب الحدود

باید دانست که حد در لغت بمعنی منع ست لهذا دربان را حداد میگویند **ف** چه او منع میکند مردمان را از درآمدن **ص** و در شرع عبارت ست از عقوبتی که مقدر و معین ست از روی شرع بجهت حق الله تعالی پس اطلاق حد بر قصاص صحیح نخواهد بود چه قصاص واجب ست بجهت حق عباد **ف** نه بجهت حق الله تعالی **ص** و همچنین اطلاق آن بر تعزیر صحیح نیست چه تعزیر عقوبت مقدره نیست از جانب شرع **ف** بلکه تعزیر مفوض ست بسوی قاضی **ص** و باید دانست که مقصود اصلی از مشروعیت حد انزجار ست **ف** اعنی سرزنش خلق ست تا باز مانند آنها **ص** از ارتکاب چیزیکه مضر ست بخلق و پاک شدن محدود از گناه مقصود اصلی نیست از ان بدلیل آنکه حد در حق کافر نیز مشروع ست **مسئله ۱**۔ باید دانست که زنا ثابت میشود نزد قاضی به بینه و هم با قرار زانی زیرا چه بینه دلیل ست بحسب ظاهر و همچنین اقرار چه احتمال صدق در ان راجح و غالب ست خصوصا در اقرار چیزیکه موجب مضرت و عیب ست در حق مقر و حصول علم یقینی متعذر ست پس ضرور ست که اکتفا نموده شود بدلیل ظاهر **ف** و گرنه سد باب حد لازم می آید **ص** **مسئله ۲**۔ باید دانست که طریق اقامت بینه

ان تشهد اربعة من الشهود على رجل وامرأة بالزنا لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال الله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء
وقال عليه السلام للذي قذف امرأته ائت باربعة يشهدون على صدق مقالتك ولان في اشتراط الاربعة يتحقق معنى الستر
وهو مندوب اليه والاشاعة ضده واذا شهدوا يسألهم الامام عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى ومتى زنى وبمن زنى لان النبي
عليه السلام استفسر ماعزا عن الكيفية وعن المزنية ولان الاحتياط في ذلك واجب لانه عساه غير الفعل في الفرج عناه او زنى
في دار الحرب او في المتقادم من الزمان او كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود كوطي جارية الابن فيستقصى في ذلك احتيالا للدرء فاذا بينوا ذلك
وقالوا رأيناه وطيها في فرجها كالميل في المكحلة وسأل القاضي عنهم فعدلوا في السر والعلانية حكم بشهادتهم ولم يكتف بظاهر العدالة
في الحدود احتيالا للدرء قال عليه السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابي حنيفة ره وتعديل السر
والعلانية نبينه في الشهادات ان شاء الله تعالى قال في الاصل يحبسه حتى يسأل عن الشهود للاتهام بالجناية وقد

برزنا این ست که چهار کس گواهی دهند بر مردی و زنی باینکه آن هر دو باهم زنا نموده اند بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که گواه
بگیرید بر آنها چهار کس را از میان خود ها و نیز فرموده است که کسانیکه نسبت بزنا نمایند محصنات را و بعد از ان نیارند چهار گواه را پس بزنید آنها را
هشتاد تازیانه و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است بشخصیکه نسبت زنا نموده بود بزن خود که چهار کس را بیار تا گواهی دهند بر صدق قول تو
وبجهت آنکه ستاری و عیب پوشی مستحب ست و ضد آن حرام ست وبسبب شرط نمودن چهار گواه در باب زنا عیب پوشی حاصل میشود و هم اجتناب
از ضد آن که حرام است پس بنا بر آن چهار گواه شرط نموده شد مسئله ۳- هرگاه گواهی دهند گواهان بر زنا باید قاضی را که تفتیش نماید از انها ماهیت
زنا را ف یعنی بپرسد که زنا چه چیز ست ص وهم تفتیش نماید از انها که زانی مذکور چگونه زنا کرده است و کجا زنا کرده است و کدام وقت
زنا کرده است و باکه زنا کرده است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام پرسیده بود از ماعز رض کیفیت زنا او هم تفتیش نموده بود از و که مزنیه کدام ست
وبجهت آنکه در تفتیش نمودن از امور مذکوره احتیاط ست زیرا چه احتمال ست که آنها از زنا فعل غیر جماع را اراده کرده باشند ف چه اطلاق
زنا بر غیر جماع نیز آمده است چون دیدن ومس کردن وغیر آن ص و نیز احتمال ست که مشهود علیه زنا کرده باشد در دار حرب یا در زمان
متقادم و نیز احتمال ست که باشد در جماع مذکور شبهه که موجب سقوط حد ست و مشهود علیه مطلع نباشد بر آن و نه گواهان او چنانچه در صورتیکه
جماع کرده باشد مشهود علیه کنیز پسر خود را پس باید که قاضی بمبالغه تفتیش نماید از امور مذکوره تا ظاهر شود امریکه بسبب آن ساقط میشود حد و هرگاه
بیان نمایند گواهان همه امور مذکوره را و بگویند که ما دیده ایم وطی آن را در فرج فلان زن مانند میل در سرمه دان و عدالت آنها نیز معلوم شود
قاضی را از روی تعدیل در سر و علانیه پس باید که قاضی حکم کند بحد زنا بنا بر گواهی آنها و اکتفا نکند درین باب بر ظاهر عدالت آنها بلکه ضرور ست
که تعدیل آنها نماید در سر و علانیه تا شاید که ظاهر شود امریکه بسبب آن ساقط میشود حد زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حیله جوئید
برای اسقاط حد بقدر طاقت بخلاف حقوق دیگر ف چه در ان اکتفا نموده میشود بر ظاهر عدالت گواهان ص نزد ابی حنیفه رح
و بیان کیفیت تعدیل سر و علانیه خواهد آمد در کتاب الشهادات انشاء الله تعالی مسئله ۴- محمد رح در مبسوط گفته است که قاضی را
میرسد که حبس کند مشهود علیه بزنا را تا آن زمان که تعدیل گواهان نماید بجهت آنکه مشهود علیه متهم گشته است بسبب گواهی گواهان وبجهت آنکه

حبس رسول الله علیه السلام رجلا بالتهمة بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیها قبل ظهور العدالة وسیاتیک الفرق
ان شاء الله تعالی **قال** والاقرار ان یقر البالغ العاقل علی نفسه بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما
یرده القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او هو غیر موجب للحد واشتراط الاربع
من هبنا وعند الشافعی رح یکتفی بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتکرار الاقرار لا یفید زیادة
الظهور بخلاف زیادة العدد فی الشهادة ولنا حدیث ماعز رض فانه علیه السلام اخر الاقامة الی ان تم الاقرار منه
اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظهر دونها لما اخرها لثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فیه بزیادة العدد فکذا
الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنی الستر ولا بد من اختلاف المجالس لما روینا ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات
فعنده یتحقق شبهة الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضی فالاختلاف
بان یرده القاضی کلما اقر فیذهب حیث لا یراه ثم یجیئ فیقر هو المروی عن ابی حنیفة رح لانه علیه السلام طرد ماعزا فی کل مرة
حتی تواری بحیطان المدینة **قال** فاذا تم اقراره اربع مرات ساله عن الزنا ما هو وکیف هو واین زنی وبمن زنی فاذا بین ذلک لزمه

پیغمبر علیه السلام حبس فرموده بود شخصی را بسبب تهمت زنا بخلاف دین چه حبس کرده نمیشود مدیون بسبب تهمت دین بنا بر گواهی گواهان
پیش از انکه ظاهر و ثابت شود عدالت آنها و وجه فرق میان آن هر دو خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۵** - اقرار که **ف** موجب ثبوت
زناست صورتش **ص** اینست که اقرار بزنا نماید عاقل و بالغ چهار بار در چهار مجلس از مجالس خود برین وجه که قاضی رد آن نماید یعنی اعراض
کند از آن در بار اول و دوم و سوم و بدانکه اشتراط بلوغ و عقل در آن بجهت آنست که اقرار صبی و دیوانه هیچ اعتبار ندارد یا بجهت آنست که اقرار آنها
موجب حد نیست و اشتراط اقرار چهار بار در چهار مجلس نزد علمای ما رحمهم الله است و نزد شافعی رح اقرار بزنا یکبار کفایت میکند چه او قیاس میکند آنرا
بر حقوق دیگر بجهت آنکه اقرار چیزی موجب ظهور مقر به است پس بسبب اقرار یکبار ظاهر میشود مقر به و تکرار اقرار هیچ فائده ندارد چه بسبب
تکرار آن ظهور مقر به زیاده نمیشود بخلاف زیادتی عدد گواهان زنا بر نصاب شهادت در باب نافع چه بسبب آن زیادتی تهمت کذب از گواهان
بعید تر میگردد و اطمینان قلب حاصل میشود و بسبب تکرار کلام پس اطمینان زیاده نمیشود **ص** و دلیل علمای ما رح یکی حدیث ماعز رض است چه پیغمبر علیه السلام
حد قائم نکرد بر ماعز رض تا آن زمان که او اقرار نمود چهار بار در چهار مجلس پس اگر بیک اقرار ظاهر میشد مقر به **ف** و حد آن بر او لازم میشد **ص** هر آئینه
پیغمبر علیه السلام تاخیر نمیکرد در اقامت حد واجب **ف** تا آن زمان که تمام شود چهار اقرار در چهار مجلس **ص** و دوم این است که در شهادت بر زنا
چهار گواه شرط است پس همچنین در اقرار آن نیز چهار بار اقرار شرط خواهد بود بجهت اظهار عظیم بودن امر زنا و عیب پوشی مستحب است و در شرط نمودن
چهار اقرار عیب پوشی متحقق و حاصل میشود و بدانکه وجه اشتراط چهار مجلس مقر برای چهار اقرار یکی حدیث ماعز رض است چنانچه مذکور شد و دوم این است
که تعدد اقرار شرط است و آن حاصل نمیشود بدون تعدد مجلس مقر چه اتحاد مجلس را اثر است در جمع نمودن متفرقات پس چهار اقرار در مجلس واحد
بمنزله یک اقرار است و چون اقرار صفت مقر است پس اتحاد مجلس او و اختلاف آن معتبر است نه مجلس قاضی و صورت اختلاف مجلس او اینست که در زمان
قاضی اقرار او را رد نماید بطور که بگوید باو که آیا تو دیوانه یا مانند آن **ص** و هر بار که رد نماید قاضی اقرار او را برود تا بمکانیکه غائب شود از چشم قاضی باز بیاید بعد از آن اقرار
نماید و این مرویست از ابی حنیفه رح زیرا که پیغمبر علیه السلام دور میکرد ماعز رض را در هر بار حتی که پنهان میشد بدیوارهای مدینه **مسئله ۶** - هرگاه
تمام شود اقرار چهار بار باید که بپرسد قاضی از مقر که زنا چه چیز است و چگونه زنا کرده و کجا زنا کرده و با که زنا کرده چون بیان نماید این امور را لازم میشود

الحد لتمام الحجة ومعنى السوال عن هذه الاشياء بيناه فى الشهادة ولم يذكر السوال فيه عن الزمان وذكره فى الشهادة لان تقادم العهد يمنع الشهادة دون الاقرار وقيل لو ساله جاز لجواز انه زنا فى صباه فان رجع المقر عن اقراره قبل اقامة الحد او فى وسطه قبل رجوعه وخلى سبيله وقال الشافعى رح وهو قول ابن ابى ليلى يقيم عليه الحد لانه وجب الحد باقراره فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيه فيتحقق الشبهة فى الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع ويستحب للامام ان يلقن المقر الرجوع فيقول له لعلك لمستها او قبلتها لقوله عليه السلام لماعز رض لعلك لمستها او قبلتها وقال فى الاصل وينبغى ان يقول له الامام لعلك تزوجتها او وطيتها بشبهة وهذا قريب من الاول فى المعنى

فصل فى كيفية الحد واقامته

واذا وجب الحد وكان الزانى محصنا رجمه بالحجارة حتى يموت لانه عليه السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فى الحديث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلى هذا اجماع الصحابة قال ويخرجه الى ارض فضاء ويبتدئ الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس

برا مد چه درین هنگام حجت تمام میشود و فائده پرسیدن امور مذکوره سابق بیان نموده شده است در صورت گواهی دادن گواهان بزنا و بلکه درانجا مذکور شده است که بپرسد قاضی از گواهان که در کدام وقت زنا کرده است در ینجا این نگفت که بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده است بجهت آنکه تقادم عهد مانع قبول شهادت ست نه مانع قبول اقرار و لیکن بعضی گفته اند که اگر بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده جائز ست زیراچه احتمال ست که مقر زنا کرده باشد در زمان صغر مسئله – اگر انکار نماید مقر و برگردد از اقرار خود پیش از اقامت حد یا در اثنای آن پس انکار او مقبول ست و گذاشته میشود تا برود و شافعی و ابن ابی لیلی رح گفته اند که ف انکار او بعد از اقرار مقبول نیست بلکه ص حد قائم کرده میشود براو چه حد واجب شده است بسبب اقرار او پس باطل نخواهد شد بسبب انکار او چنانچه در صورتیکه ثابت شود زنا بر کسی بگواهی گواهان و او انکار آن نماید و مانند قصاص و حد قذف ف یعنی قصاص یا حد قذف وقتیکه ثابت شود باقرار مقر ساقط نمیشود بسبب انکار آن بعد ازان ص و دلیل علمای ما رح این ست که انکار بعد از اقرار خبر ست که احتمال صدق و کذب هر دو دارد مانند اقرار و کسی مکذب او نیست در انکار پس ف بسبب تعارض میان اقرار و انکار ص شبهه متحقق خواهد شد در اقرار مذکور ف و بسبب شبهه حد ساقط میشود ص بخلاف چیزیکه دران حق العبد ست چون قصاص و حد قذف چه صاحب حق دران مکذب مقر ست در انکار او و چنین نیست انچه خالص حق شرع ست ف چون حد زنا ص مسئله – مستحب ست مر امام و قاضی را که تعلیم انکار نماید مقر بزنا را باینطور که بگوید او را که تو شاید مس نموده یا بوسه گرفته زیراچه پیغمبر علیه السلام بماعز رض چنین فرموده بود و بدانکه محمد رح در مبسوط گفته است که برای تعلیم انکار بگوید قاضی بمقر زنا که تو شاید نکاح کرده باشی آن زن را یا وطی کرده باشی تو آنرا بنابر شبهه و این قول از روی معنی قریب قول اول ست و الله اعلم بالصواب

فصل در بیان کیفیت حد و اقامت آن

مسئله ا – وقتیکه واجب شود حد بر زانی و او محصن باشد رجم کنند آنرا ف یعنی سنگسار نمایند آنرا ص حتی که بمیرد زیراچه پیغمبر علیه السلام سنگسار نموده است ماعز رض را و او محصن بود و نیز فرموده است که ریختن خون مسلمان حلال نیست مگر بسبب چیز یکی ازان ارتداد و دوم زنا بعد از احصان و سوم قتل بناحق و نیز برین اجماع صحابه رض ست و باید که برای سنگسار نمودن زانی را ببرند در زمینیکه خالی از عمارت و زراعت ست و شرط است که ابتدا نمایند بزدن بسنگ بران گواهان و بعد ازان سنگ زنند امام یا قاضی و بعد ازان مردمان دیگر

دیگر

كذا روى عن علي رضـ ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته احتيال للدرء وقال الشافعي رحـ لا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف **قال** فان امتنع الشهود من الابتداء سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط وان كان مقرا ابتدأ الامام ثم الناس كذا روى عن علي رضـ ورمى رسول عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله عليه السلام لماعز رضـ اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى النبي عليه السلام على الغامدية بعد ما رجمت وان لم يكن محصنا وكان حرا فحده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولا به يأمر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان عليا رضـ لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته والمتوسط بين المبرح وغير المولم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار

بجهت آنكه چنين مرويست از علي رضـ وبجهت آنكه در ابتدا نمودن گواهان احتياط ست زيرا چه شاهد گاهي دليري ميكند در اداي شهادت وبعد از ان هرگاه گفته ميشود باو كه سنگ بزن بر مشهود عليه پس اين را امر عظيم دانسته رجوع مينمايد پس در ابتدا نمودن شاهد حيله جستن ست براي سقوط حد وشافعي رحـ گفته است كه ابتدا نمودن گواهان برجم شرط نيست در صورت رجم چنانچه شرط نيست كه ابتدا بتازيانه نمايند گواهان در صورتيكه حد بتازيانه باشد وعلماي ما رحـ جواب ميدهند وميگويند كه ف قياس رجم بر تازيانه قياس مع الفارق ست زيرا چه ص هر كس خوب نميداند زدن تازيانه را پس اگر تازيانه زنند شاهد وحال آنكه او خوب نميداند آنرا شايد كه آن موجب هلاكت شود وبسبب آن بميرد مشهود عليه حال آنكه اهلاك آن واجب نيست بخلاف رجم چه آن اهلاك ست ف وهر كس ميداند آنرا ص پس اگر اباء نمايند گواهان از ابتدا نمودن رجم ساقط ميشود حد زيرا چه اباي آنها دلالت ميكند بر رجوع آنها وهمچنين حد ساقط ميشود وقتيكه بميرند گواهان يا غائب شوند چه درينصورت فوت ميشود شرط ف كه ابتدا نمودن آنهاست برجم ص واينكه مذكور شد وقتي ست كه زنا ثابت شده باشد بگواهي گواهان واما در صورتيكه ثابت شود زنا باقرار زاني پس درينصورت بايد كه ابتداي رجم نمايد امام يا قاضي وبعد از ان سنگ زنند آن را مردمان ديگر زيرا چه همچنين مرويست از علي رضـ ونيز پيغمبر عليه السلام زده است زن غامديه را بسنگ ريزه خرد مانند نخود وغامديه مذكوره اقرار نموده بود بزنا اينكه مذكور شد ظاهر روايت ست مسئله ۲ ـ مرجوم بسبب زنا غسل وكفن داده ميشود ونماز جنازه گذارده ميشود بر او بجهت قول پيغمبر عليه السلام در حق ماعز رضـ كه بكنيد با اين انچه مي كنيد با مرده هاي ديگر از مسلمانان وبجهت آنكه مرجوم مذكور بحق كشته شده است پس غسل او ساقط نخواهد شد مانند مقتول بسبب قصاص ص ونيز رسول خدا صلعم نماز جنازه گذارده است بر غامديه مذكوره بعد از رجم آن مسئله ۳ ـ اگر زاني حر باشد ومحصن نباشد پس حد در حق وي صد تازيانه است بنا بر آنكه در قرآن مجيد آمده است كه زانيه وزاني را صد تازيانه زنيد وليكن اين آيت منسوخ ست در حق محصن پس در حق غير محصن مطابق آن عمل نموده خواهد شد وبلا نكه صد تازيانه زده ميشود بامر قاضي بتازيانه كه ثمره نداشته باشد ف يعني گره دار نباشد ص وليكن بايد كه زده شود وضرب متوسط زيرا چه علي رضـ هرگاه اراده اقامت حد ميكرد ثمره تازيانه را مي شكست وضرب متوسط آنست كه ميان ضرب مولم بالم شديد وميان ضرب غير مولم باشد زيرا چه اول مفضي بهلاكت ست ودوم خالي ست از مقصود كه انزجار ست

وینزع عنه ثیابه معناه دون الازار لان علیا رض کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیه وهذا الحد مبناه علی الشدة فی الضرب وفی نزع الازار کشف العورة فلیتوقاه ویفرق الضرب علی اعضائه لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف قال الا راسه ووجهه وفرجه لقوله علیه السلام للذی امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجه وهو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شیء منها بالضرب وذلک اهلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف رح یضرب الراس ایضا رجع الیه وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر رض اضربوا الراس فان فیه شیطانا قلنا تاویله انه قال ذلک فیمن ابیح قتله ویقال انه ورد فی حربی کان من دعاة الکفرة والاهلاک فیه مستحق ویضرب فی الحدود کلها قائما غیر ممدود لقول علی رض یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامة الحد علی التشهیر والقیام ابلغ فیه ثم قوله غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعه الضارب فوق راسه وقیل ان یمده بعد الضرب وذلک کله لا یفعل لانه زیادة علی المستحق وان کان عبدا جلده خمسین جلدة لقوله تعالی فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق

وباید که هرگاه تازیانه زنند بکسی برهنه نمایند او را یعنی بارچه از بدن او کشند سوای ازار بجهت آنکه علی رض در وقت اقامت حدود باین امر میفرمود وبجهت آنکه در صورت برهنه نمودن بوجه احسن الم باو میرسد وبنای حد مذکور بر شدت ست پس برهنه نمودن ضرورست ولیکن کشیدن ازار از بدن موجب کشف عورت ست لهذا گذاشته خواهد شد مسئله ۴ - باید که متفرق زنند تازیانه ها بر اعضای محدود ونباید که صد تازیانه همه بر یک عضو زنند چه این گاهی موجب هلاکت می شود ف پس باید که تازیانه متفرق زده شود بر اعضای محدود ص مگر بر سر وروی وفرج او بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده بود بزننده حد پرهیز کنید در زدن تازیانه از روی واز ذکر وخصیه وبجهت آنکه فرج مقتل ست ف یعنی ضرب در فرج موجب هلاکت ست ص وسر مجمع حواس ست وهمچنین روی مجمع بعض حواس وهم مجمع محاسن ست پس در تازیانه زدن بر سر وروی خوف آنست که بعضی از حواس ضائع وفوت شود واتلاف بعض حواس شخص در معنی اهلاک آن شخص ست پس آن در باب حد مشروع نخواهد شد چه حد برای تادیب ست نه برای اهلاک وابو یوسف رح گفته است که یک دو تازیانه بر سر هم زده میشود زیرا چه ابوبکر صدیق رض میگفت بزننده حد که بزنید بر سر بدرستیکه در سر شیطانی ست وجواب آن این ست که صدیق رض آنرا در حق کسی فرموده است که قتل او مباح بود چه مرویست که فرموده بود آنرا در حق کافر حربی که دعوت میکرد مردمان را بسوی کفر وکشتن آن واجب ست مسئله ۵ - وقتیکه تازیانه زنند بر مرد بجهت حد باید که استاده نمایند او را بجهت آنکه علی رض فرموده است که حد زده میشود بر مردان در حالت قیام وحد زده میشود بر زنان در حالت قعود وبجهت آنکه بنای اقامت حد بر اعلان وتشهیر ست وقیام مناسب ترست بآن وزن عورت ست پس در حد زدن آن در حالت قیام خوف کشف عورت ست وباید دانست که حد نباید کرد ودر معنی مد اختلاف ست بعضی گفته اند که مد عبارت ست ازینکه بر روی انداخته شود شخص بر روی زمین ودراز کرده شود هر دو پای او چنانچه درین زمانه میکنند وبعضی گفته اند که عبارت ست ازینکه بلند کند زننده حد تازیانه را بالای سر خود وبعضی گفته اند که مد عبارت ست ازینکه زننده حد بکشد تازیانه را بعد از زدن آن بر عضو محدود وباید دانست که مد نباید کرد بهیچ یکی ازین معنیها چه آن زیاده است بر آنچه واجب ست مسئله ۶ - زانی اگر بنده یا کنیز باشد پس حد آن پنجاه تازیانه است بجهت آنکه خدا تعالی فرموده است در حق کنیزان که بر آنهاست نصف آنچه بر محصنات ست از عذاب وبنده در معنی کنیزست وبجهت آنکه رقیت

منقص للنعمة فيكون منقصا للعقوبة لان الجناية عند توافر النعم افحش فيكون ادعى الى التغليظ والرجل والمرأة فى ذلك سواء لان النصوص تشملهما غير ان المرأة لا ينزع من ثيابها الا الفرو والحشو لان فى تجريدها كشف العورة والفرو والحشو يمنعان وصول الالم الى المضروب والستر حاصل بدونهما فينزعان وتضرب جالسة لما روينا ولانه استر لها قال وان حفر لها فى الرجم جاز لانه عليه السلام حفر للغامدية الى ثندوتها وحفر على رض لشراحة الهمدانية وان ترك لا يضره لانه عليه السلام لم يأمر بذلك وهى مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر ويحفر الى الصدر لما روينا ولا يحفر للرجل لانه عليه السلام ما حفر لماعز رض ولان مبنى الاقامة على التشهير فى الرجال والربط والامساك غير مشروع ولا يقيم المولى الحد على عبده الا باذن الامام وقال الشافعى رح له ان يقيمه لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولى لانه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه الامام فصار كالتعزير ولنا قوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالى لان المقصد منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا يعزر الصبى وحق الشرع موضوع منه قال واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان

موجب تنقيص نعمت ست پس موجب تنقيص عقوبت خواهد بود زيرا چه جنايت با وجود كثرت نعمت جنايت عظيم ست پس اين جنايت عظيم موجب شدت عقوبت خواهد بود و بايد دانست كه حد زنا در حق مرد و زن هر دو برابر ست زيرا چه نصوصيكه درين باب آمده است هر دو را برابر شامل ست وليكن برهنه نموده نميشود زن و كشيده نميشود از بدن او پارچه مگر پوستين و جامه كه در ان حشو باشد زيرا چه در كشيدن جامه از بدن او كشف عورت ست و هر گاه بسبب پوستين و جامه مذكور متالم نميشود مضروب و ستر عورت بدون آن حاصل ست لهذا پوستين و جامه مذكور كشيده ميشود از بدن او و بايد دانست كه تازيانه زده ميشود بر زن در حاليكه نشسته باشد بنا بر قول على رض كه مذكور شد و بنا بر آنكه در ان ستر ست و ستر آن واجب است لهذا اگر در صورت سنگسار نمودن زن كنده شود گوى براى او تا بسينه او جائز ست چه پيغمبر صلعم گوى چنين كنده بود براى غامديه كه ذكر آن سابق شده است و نيز على رض گوى كنده بود براى شراحه همدانيه و اگر نكنند گو و ترك آن نمايند مضايقه نيست زيرا چه پيغمبر صلعم بآن امر نفرموده است و ستر عورت در حق زن حاصل ست بسبب جامهاى او و ليكن كندن گو براى او احسن ست چه در ان ستر بيشتر ست و براى مرد كندن گو دركار نيست چه پيغمبر صلعم گو نكنده بود براى ماعز رض و بايد دانست كه بستن و گرفتن مرد براى زدن حد مشروع نيست مگر وقتيكه اقامت حد بدون آن نتوانند مسئله نميرسد خواجه را كه اقامت حد نمايد بر بنده و كنيز خود مگر باذن قاضى و شافعى رح گفته است كه خواجه را ميرسد كه اقامت حد نمايد بر بنده و كنيز خود زيرا چه خواجه را ولايت مطلق ست در حق آنها مانند قاضى بلكه او اولى ست از قاضى زيرا چه خواجه مالك تصرفيست در مملوكه خود كه قاضى مالك آن نيست پس آن مانند تعزير ست ف يعنى خواجه را ميرسد كه اقامت حد نمايد بر مملوك خود مانند تعزير ص و دليل علماى ما رح كه اين ست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه چهار چيز مفوض ست بسوى والى يكى از انجمله حدود را بيان نموده است و دوم اينست كه حد حق الله تعالى ست چه مقصود از ان خالى كردن عالم ست از فساد و چون حد حق الله است لهذا ساقط نميشود حد بسبب ساقط كردن كسى پس خواهد گرفت حق مذكور را نائب شرع كه والى ست يا نائب والى كه قاضى ست بخلاف تعزير چه آن حق عباد ست لهذا تعزير نموده ميشود صبى در حاليكه صبى مرفوع القلم ست از حق الله مسئله احصان كه شرط رجم ست عبارتست از آنكه زانى عاقل و بالغ و مسلمان و حر باشد و نكاح صحيح زنى را وطى كرده باشد در حاليكه آن زن نيز عاقل و بالغ و مسلمان و حره باشد ف و اين نزد متقدمين ست اما نزد متاخرين پس احصان مذكور عبارتست از دو چيز يكى آنكه زانى مسلمان و حر باشد و دوم آنكه بنكاح صحيح وطى كرده باشد زنى را كه مثل آن باشد و اين شرط دوم مركب ست از سه چيز يكى نكاح صحيح دوم دخول سوم اسلام منكوحه

فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لاخطاب دونهما وما وراءهما يشترط لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران النعمة يتغلظ عند تكثرها وهذه الاشياء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرأي متعذر ولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من الوطی الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزنا والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی رح يخالفنا فی اشتراط الاسلام وكذا ابو يوسف رح فی رواية لهما ما روی ان النبی عم رجم يهوديين قد زنيا قلنا كان ذلك بحكم التورية ثم نسخ يؤيده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والمعتبر فی الدخول الايلاج فی القبل علی وجه يوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتی لو دخل بالمنكوحة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدی هذه الصفات وهی حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلك تتكامل اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب فی الصبية لقلة رغبتها وفی المنكوحة المملوكة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فی الدين وابو يوسف رح يخالفنا فی الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية

ص واما عقل و بلوغ پس آن شرط اهلیت عقوبت ست چه بدون عقل و بلوغ انسان قابل خطاب شرع نیست و شرط دیگر سوای عقل و بلوغ برای این ست که تا کامل شود جنایت زنا بواسطه کامل شدن نعمت چه کفران نعمت عظیم و شدید میشود وقتیکه نعمت وافر باشد و اشیای مذکوره ف یعنی اسلام و حریت و وطی زن بنکاح صحیح ص از نعمتهای عظیم ست و رجم بسبب زنا مشروع شده است در صورتیکه جمیع شروط مذکوره یافته شود در زانی پس رجم آن مشروط خواهد شد بشرط مذکور بخلاف شرافت نسب و حسب چون علم و ادب و جمال و مال چه آن شرط نیست بجهت آنکه شرع اعتبار آن نکرده است و بجهت آنکه شرائط مذکور کافی ست برای عظیم گشتن جنایت زنا حتی که مستحق رجم شود زانی زیراچه بسبب حریت انسان قادر میشود بر نکاح صحیح و بسبب نکاح صحیح قادر میشود بر وطی حلال و آسودگی حاصل میشود بحلال و بسبب اسلام قادر میشود بر نکاح مسلمه و هم بسبب آن موکد میشود اعتقاد حرمت زنا پس این چیزها زاجر و مانع ست مر انسان را از ارتکاب زنا و جنایت بعد از کثرت زواجر و موانع آن عظیم میگردد و مذهب شافعی رح مخالف مذهب علمای ما رح ست در اشتراط اسلام و یک روایت از ابی یوسف رح نیز موافق مذهب شافعی رح آمده است و دلیل ایشان این ست که در عهد پیغمبر علیه السلام یک مرد یهودی زنا کرده بود با زنی یهودیه و پیغمبر علیه السلام آن هر دو را رجم کرده بود و علمای ما رح جواب میدهند که آن بنا بر حکم توریت بود و بعد از ان منسوخ شده است و قول پیغمبر علیه السلام که هر که شرک نماید بخدا پس او محصن نیست موید آنست و بدانکه معتبر در وطی که شرط احصان ست همین قدر ست که داخل کند ذکر خود را در فرج زن بر وجهیکه موجب غسل باشد و هرگاه شرط نموده شد برای تحقق احصان که زن در وقت وطی مثل شوهر باشد در عقل و بلوغ و اسلام و حریت پس اگر وطی کند کسی منکوحه خود را که کافره است یا کنیز ست یا مجنون ست یا صبیه است پس آنکس محصن نمیگردد زیراچه بسبب این چیزها نعمت جماع ناقص میشود بجهت آنکه طبیعت انسان از صحبت مجنونه متنفر ست و رغبت جماع در صبیه کم ست انسان را بسبب آنکه صبیه راغب آن نیست و همچنین رغبت جماع کنیز منکوحه کم میباشد انسان را بسبب آنکه فرزند آن مملوک میشود و همچنین رغبت جماع زن کافره کم ست مر مسلمان را بسبب اختلاف دین پس در زنهای مذکوره نعمت جماع ناقص ست لهذا شوهر زنهای مذکوره بسبب وطی آنها محصن نمیگردد و همچنین ست حکم وقتیکه شوهر کافر یا مملوک یا مجنون یا صبی باشد و زنش مسلمه و بالغه و عاقله باشد و ابو یوسف رح گفته است که در صورتیکه زن کافره باشد و شوهر مسلمان بسبب وطی آن محصن میگردد و حجت بر ابی یوسف رح یکی آن دلیل ست که مذکور شد و دوم این ست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که محصن نمیگرداند مسلمان را زن یهودیه

ولا النصرانية ولا الحر الامة ولا الحرة العبد **قال** ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لانه عليه السلام لم يجمع ولان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لان زجر غيره يحصل بالرجم اذ هو في العقوبة اقصاها وزجره لا يحصل بعد هلاكه **قال** ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي يجمع بينهما حدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولان فيه حسم باب الزنا لقلة المعارف ولنا قوله تعالى فاجلدوا جعل الجلد كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه كل المذكور ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه الزنا وهذه الجهة مرجحة لقول علي رض كفى بالنفي فتنة والحديث منسوخ كشطره وهو قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه الا ان يرى الامام في ذلك مصلحة فيغربه على قدر ما يرى وذلك تعزير وسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة رض واذا زنى المريض وحده الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان حده الجلد لم يجلد حتى يبرأ كيلا يفضي الى الهلاك ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر والبرد واذا زنت الحامل لم تحد حتى تضع حملها كيلا يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس محترمة وان كان حدها الجلد لم تجلد حتى تتعالى من نفاسها اي ترتفع يريد به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابي حنيفة رح انه يؤخر الى ان يستغني ولدها عنها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته لان في التاخير صيانة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام قال للغامدية بعدما وضعت ارجعي حتى يستغني ولدك ثم الحبلى

و نصرانیه و محصن میگرداند حره را کنیز منکوحه نه محصن میگرداند زن حره را شوهر که بنده است **مسئله ۹** جائز نیست جمع نمودن میان تازیانه و رجم بر محصن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام جمع نکرده است آن هر دو را و بجهت آنکه اگر جمع نموده شود پس زدن تازیانه بیفائده است چه مقصود از حد زجر است و زجر در حق غیر محدود حاصل است بسبب رجم چه رجم عقوبت شدیدست نسبت تازیانه و زجر در حق محدود حاصل نمیشود بعد از هلاک و **مسئله ۱۰** اگر زانیه باکره باشد جمع کرده نمیشود در حق آن میان تازیانه و نفی ف یعنی شهر بدر کردن ص و نزد شافعی جمع کرده میشود در حق آن میان تازیانه و نفی بطریق حد ف یعنی نفی نیز داخل حد ست ص بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر مردیکه نکاح نکرده باشد زنی را زنا کند یا زن باکره پس حد آن صد تازیانه است و بیرون کردن از شهر تا مدت یکسال و بجهت آنکه در شهر بدر کردن سد باب زناست بسبب آنکه در مسافرت یار و آشنا کم بدست می آید تا زنا کند و دلیل علمای ما رح یکی این است که خدایتعالی فرموده است که زانی و زانیه را صد تازیانه زنید و ازین معلوم میشود که تمام حد آنها صد تازیانه است چه اگر چیزی زیاده میبود آنرا بیان مینمود و اکتفا بر صد تازیانه نمیکرد و دوم اینست که نفی فتح باب زناست زیرا چه در مسافرت انسان را حیا کم میشود بسبب بعد از خویش و اقربا چه انسان غالبا حیا از اقربا میکند و نیز در مسافرت و دیار غربت در حصول ما یحتاج الیه یعنی ماکول و ملبوس تنگدست میشود پس برای تحصیل ماکول و ملبوس کسب زنا اختیار خواهد کرد و این قبیح ترین وجوه زناست و باید دانست که قول علی رض که نفی فتنه است موید این وجه دوم است و حدیثیکه دلیل آورده است امام شافعی رح منسوخ ست چنانچه نصف دیگر آن حدیث منسوخ ست و آن نصف دیگر اینست که اگر ثیب یعنی مردیکه نکاح و وطی کرده نیز زنا کند با ثیبه پس حد آنها صد تازیانه و سنگسار نمودن است و طریق نسخ آن معلوم ست در موضع آن و حاصل کلام اینست که نفی در حق آنها بطریق حد جائز نیست و لیکن اگر امام و قاضی در نفی آنها مصلحت بیند نفی کند آنها را هر قدر که در مصلحت داند ف خواه یکسال یا کم از آن ص و لیکن این نفی بطریق تعزیر و سیاست است چه نفی گاهی مفید میشود در بعض احوال پس مفوض است بسوی امام و قاضی و آنچه مرویست از بعض صحابه رض که نفی نموده اند پس آن محمول بر تعزیر و سیاست است **مسئله ۱۱** اگر زنا کند مریضی که حد آن رجم ست رجم نموده میشود زیرا چه هلاک آن مستحق است پس موقوف نموده نخواهد شد بسبب مرض و اگر حد آن تازیانه باشد پس تازیانه زده نمیشود تا آن زمان که صحت یابد چه در آن خوف هلاکت ست لهذا دست دزد بریده نمیشود در شدت گرمی و سرد **مسئله ۱۲** اگر زنا کند زن حامله و حد آن رجم باشد رجم کرده نمیشود تا آن زمان که نزاید چه اگر در حالت حمل رجم نموده شود باعث هلاک میشود فرزندیکه در شکم اوست و حال آنکه خون آن فرزند مباح نیست و اگر حد آن تازیانه باشد تازیانه زده نمیشود براو تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه نفاس نوعی از مرض ست پس انتظار نموده خواهد شد تا آن زمان که صحت یابد بخلاف رجم که در آن درنگ نموده نمیشود تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه تاخیر آن نموده نمیشود مگر بسبب فرزندیکه در شکم ست و آن فرزند جدا شد از شکم و از امام ابوحنیفه رح مرویست که در رجم آن نیز تاخیر نموده میشود تا آن زمان که فرزند او مستغنی شود از و هرگاه نباشد کسیکه متکفل باشد تربیت آن فرزند را زیرا چه در تاخیر آن فرزند او از هلاک محفوظ میماند و هم منقول ست که چون غامدیه بعد از وضع حمل آمد نزد پیغمبر علیه السلام تا حد قائم کنند براو پیغمبر علیه السلام او را گفت که باز گرد و باش تا آن زمان که مستغنی شود از تو فرزند تو باید دانست که اگر به بینه ثابت شده باشد زنا بر زن حامله پس

تحبس الى ان تلد ان كان الحد ثابتا بالبينة كيلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس والله اعلم

باب الوطى الذى يوجب الحد والذى لا يوجبه

قال الوطى الموجب للحد هو الزنا وانه فى عرف الشرع واللسان وطى الرجل المرأة فى القبل فى غير الملك وشبهة الملك لانه فعل محظور والحرمة على الاطلاق عند التعرى عن الملك وشبهته يؤيد ذلك قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة فى الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة فى المحل وتسمى شبهة حكمية فالاولى تتحقق فى حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غير الدليل دليلا ولا بد من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية تتحقق بقيام الدليل النافى للحرمة فى ذاته ولا تتوقف على ظن الجانى واعتقاده والحد يسقط بالنوعين لاطلاق الحديث والنسب يثبت فى الثانية اذا ادعى الولد ولا يثبت فى الاولى وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا فى الاولى وانما يسقط الحد لامر راجع اليه وهو اشتباه الامر عليه ولم يتمحض فى الثانية فشبهة الفعل فى ثمانية مواضع جارية ابيه وامه وزوجته والمطلقة ثلثا وهى فى العدة وبائنا بالطلاق على مال وهى فى العدة وام ولد اعتقها مولاها وهى فى العدة وجارية المولى فى حق العبد والجارية المرهونة فى حق المرتهن فى رواية كتاب الحدود ففى هذه المواضع لا حد اذا قال ظننت انها تحل لى ولو قال علمت انها على حرام وجب الحد والشبهة فى المحل فى ستة مواضع جارية ابنه والمطلقة طلاقا بائنا بالكنايات والجارية المبيعة فى حق البائع قبل التسليم والممهورة فى حق الزوج قبل القبض والمشتركة بينه وبين غيره والمرهونة فى حق المرتهن فى رواية كتاب الرهن

در حبس داشته میشود تا آن زمان که بزاید تا نگریزد بخلاف آنکه اگر باقرار ثابت شود پس درین صورت بحبس داشته نمیشود زیرا که انکار او مقبول است بعد از اقرار لهذا احتمال دارد که بگریزد اگر انکار کند پس حبس بعض نفع نمیدهد والله اعلم

باب در بیان وطی که موجب حد است و وطی که موجب حد نیست مسئله ۱ - وطی که موجب حد است زنا است و آن در شرع و لغت عبارت است از وطی نمودن مرد در فرج زنیکه مملوک نباشد نه بملک نکاح و نه بملک یمین و نه شبهه ملک باشد در آن زیرا چه زنا نام وطی حرام است و حرمت علی الاطلاق در وطی وقتی ثابت میشود که خالی باشد آن وطی از ملک و از شبهه آن و قول پیغمبر علیه السلام دفع کنید حدود را بسبب شبهات موید آنست ف وانچه مذکور شد بیان زنای موجب حد است و اما زنای لغوی عبارت است از تمکین زن و مرد را بر چنین فعل ص و بعد از آن باید دانست که شبهه دو نوع است یکی شبهه در فعل که آنرا شبهه اشتباه مینامند و دوم شبهه در محل که آنرا شبهه حکمی ف و شبهه ملک ص نیز نامند پس نوع اول از شبهه متحقق و معتبر نمیشود مگر در حق کسیکه مشتبه شود بر او وطی حرام بوطی حلال زیرا چه اشتباه عبارت است از آنکه وطی کننده وطی حرام کند بگمان آنکه آن حلال است و بنا بر آنکه او غیر دلیل حلت را دلیل حلت گمان کرده است پس ضرور است که او غیر دلیل حلت را دلیل حلت گمان کند تا متحقق شود اشتباه لهذا شبهه مذکوره معتبر نیست مگر در حق کسیکه گمان آن نموده باشد نه در حق غیر او و نوع دوم از شبهه متحقق میشود بنا بر آنکه دلیل حلت وطی قائم است فی نفسه ف ولیکن آن دلیل عامل نموده نمیشود بسبب مانعی ص و این موقوف نیست بر ظن و اعتقاد وطی کننده حرام ف لهذا این شبهه معتبر است در حق جمیع کسان یعنی کسیکه ظن آن کند و کسیکه ظن آن نکند ص و باید دانست که حد ساقط میشود بسبب هر دو نوع شبهه بموجب اطلاق حدیث مذکور مسئله ۲ - و در صورتیکه شبهه دوم باشد نسب فرزند ثابت میشود از وطی کننده مذکور اگر او دعوت آن فرزند نماید و در صورتیکه شبهه اول باشد نسب فرزند ثابت نمیشود از وطی کننده مذکور اگرچه او دعوت آن فرزند نماید زیرا چه در صورتیکه شبهه اول باشد فعل وطی در آن صورت محض زنا است اگرچه حد ساقط است بسبب امریکه راجع است بسوی وطی کننده مذکور و آن این است که بر او مشتبه شده باشد امر وطی ف بنا بر ظن او ص و فعل وطی در صورت شبهه دوم زنای محض نیست و باید دانست که شبهه در فعل در هشت موضع است ف یکی ص کنیز پدر ف دوم ص کنیز مادر ف سوم ص کنیز زن خود ف چهارم ص مطلقه ثلثه که در عدت است ف پنجم ص مطلقه بائنه که بسبب طلاق بعوض مال بائنه شده است و در عدت نشسته است ف ششم ص ام ولد خود که در عدت نشسته است بسبب آزاد کردن خواجه او در حق آن غلام خود ف هفتم ص کنیز خواجه در حق بنده او ف هشتم ص کنیز مرهونه در حق مرتهن بنا بر روایت صحیح که روایت کتاب الحدود است و باید دانست که مستعیر للرهن ف یعنی کسیکه کنیز دیگری را برای رهن دادن مستعار گرفته باشد و با وی وطی کند ص در حکم بمنزله مرتهن است پس درین هشت موضع حد نیست بر وطی کننده اگر او گوید که من گمان نموده ام که آن زن بر من حلال است و اگر گوید که من میدانستم که آن زن بر من حرام است حد واجب میشود بر او و شبهه در محل در شش موضع است ف یکی ص کنیز پسر ف دوم ص مطلقه بطلاق بائن بالفاظ کنایت ف سوم ص کنیز مبیعه در حق بائع پیش از تسلیم آن بمشتری ف چهارم ص کنیز ممهوره ف یعنی کنیزیکه مهر زن گردانیده است ص در حق شوهر پیش از آنکه قبض کند آنرا زن مذکوره ف پنجم ص کنیز مشترکه در حق یکی از شرکا ف ششم ص کنیز مرهونه در حق مرتهن بنا بر روایت کتاب الرهن

ففي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام ثم الشبهة عند ابي حنيفة رح تثبت بالعقد وان كان متفقا على تحريمه وهو عالم به وعند الباقين
لا تثبت اذا علم بتحريمه ويظهر ذلك في نكاح المحارم على ما يأتيك ان شاء الله تعالى فاذا عرفنا هذا ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطيها في العدة وقال علمت
انها علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء الحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف
لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه
في اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة ولو قال لها
انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها
تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك ولا حد على من وطي جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها
علي حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد ويثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية
وقد ذكرناه واذا وطي جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لي فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها علي حرام حد وكذا العبد اذا وطي
جارية مولاه لان بين هؤلاء انبساطا في الانتفاع فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية ظننت

پس درین شش موضع حد واجب نیست بر وطی کننده اگرچه او بگوید که من میدانستم که آن زن برمن حرام است **مسئله ۳** باید دانست که نزد ابی حنیفه رح شبهه ثابت میشود بسبب عقد نکاح اگرچه حرمت آن نکاح متفق علیها باشد و نکاح کننده نیز میداند که آن حرام است و نزد باقی علما شبهه ثابت نمیشود بسبب عقد نکاح وقتیکه بداند نکاح کننده که آن حرام است و حکم این اختلاف ظاهر میشود در صورتیکه نکاح کند کسی محارم خود را و ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۴** اگر سه طلاق دهد شخصی زن خود را و بعد از ان وطی کند آنرا در اثنای عدت و بگوید که من میدانستم که آن حرام است برمن پس حد واجب است برا و زیراچه درین صورت ملک نکاح که موجب حلت وطی است بالکلیه زائل شده است پس هیچ شبهه درینجا نیست چه نص قرآن دلالت میکند براینکه حلت منتفی است در صورت مذکوره و هم اجماع منعقد است بران پس قول کسیکه مخالف آن باشد معتبر نخواهد بود زیراچه آن خلاف است ف یعنی قول بلا دلیل ص نه اختلاف است ف که پیدا شود از دلیل ص و اگر بگوید که من ظن نموده بودم که آن زن برمن حلال است پس حد واجب نمیشود زیراچه ظن او درینجا معتبر است بجهت آنکه اثر ملک نکاح هنوز باقی است در حق ثبوت نسب فرزند و حبس و نفقه ف چه اگر زن مذکوره فرزندی بزاید تا مدت دو سال از وقت طلاق نسب آن فرزند ثابت میشود و همچنین او محبوس است بجهت حق نکاح و نفقه او نیز واجب است بر شوهرش پس ظن مذکور درینجا معتبر است برای اسقاط حد بجهت شبهة اشتباه ص و باید دانست که ام ولدیکه در عدت نشسته است بسبب آزاد کردن خواجه اش و زنیکه خلع نماید و مطلقه بعوض مال که آنها در عدت نشسته اند بمنزله مطلقه ثلثه اند بجهت آنکه حرمت آنها مجمع علیها است و بعضی آثار نکاح باقیست در عدت ف چنانچه در مطلقه ثلثه ص **مسئله ۵** اگر گفت شخصی بزن خود که انت خلیة یا گفت که انت بریة یا گفت که امرک بیدک و اختیار کرد زن مذکوره ذات خود را و بعد از ان وطی کرد آنرا در اثنای عدت و گفت که من میدانستم که آن زن برمن حرام است حد واجب نمیشود زیراچه درین صورت اختلاف صحابه است چه مذهب عمر رض اینست که در صورت مذکوره یک طلاق رجعی واقع میشود و همین حکم است در جمیع الفاظ کنایت و همچنین است حکم اگر نیت سه طلاق نماید زیراچه عمر رض درین صورت نیز میگوید که یک طلاق رجعی واقع میشود و نیت سه طلاق معتبر نیست **مسئله ۶** حد واجب نیست بر کسیکه وطی کند کنیز پسر یا کنیز پسر پسر را اگرچه بگوید که من دانستم که آن کنیز برمن حرام است زیراچه درین صورت شبهه حکمیه است چه این شبهه درینجا ناشی است از دلیل که آن قول رسول صلعم است چه فرموده است بمخاطب که تو و مال تو از پدر است و باید دانست که جد در حکم پدر است چه او نیز پدر است و درین صورت فرزندیکه متولد شود نسب آن ثابت است از پدر مذکور و لازم می آید بر او قیمت کنیز مذکوره ف برای مالک کنیز که پسر وی است ص **مسئله ۷** اگر وطی کند کسی کنیز پدر یا کنیز مادر یا کنیز زوجه خود را و بگوید که من ظن نموده بودم که آن کنیز حلال است برمن پس حد واجب نمیشود برا و نه بر قاذف او و اگر گوید که من میدانستم که کنیز مذکوره برمن حرام است پس حد واجب میشود برا و همین حکم است در صورتیکه وطی کند بنده کنیز خواجه خود را زیراچه میان آنها با یکدیگر انبساط عادة و اختلاط حاصل است در گرفتن نفع پس ظن کرد وطی کننده در صورتهای مذکوره در استمتاع که این نوع انتفاع نیز جائز است پس لاحق شد درینجا شبهه اشتباه ولیکن آن وطی در حقیقت زنا است لهذا بر قاذف آن حد واجب نیست و همچنین حکم است بحسب ظاهر روایت اگر درین صورت تنها کنیز مذکوره بگوید که من ظن کرده بودم

انه یحل لی والفعل لم یدرء فی الظاهر لان الفعل الحد وان وطی جاریة اخیه او عمه وقال ظننت انها تحل لی حد لانه لا انبساط فی المال فیما بینهما وکذا سائر المحارم
سوی الولاد لما بینا ومن زفت الیه غیر امرأته وقالت النساء انها زوجتک فوطیها لا حد علیه وعلیه المهر قضی بذلک علی رض وبالعدة ولانه اعتمد دلیلا
وهو الاخبار فی موضع الاشتباه اذ الانسان لا یمیز بین امرأته وبین غیرها فی اول الوهلة فصار کالمغرور ولا یحد قاذفه الا فی روایة عن ابی یوسف رح
لان الملک منعدم حقیقة ومن وجد امرأة علی فراشه فوطیها فعلیه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وهذا
لانه قد ینام علی فراشها غیرها من المحارم التی فی بیتها وکذا اذا کان اعمی لانه یمکنه التمییز بالسوال وغیره الا اذا کان دعاها فاجابته
اجنبیة وقالت انا زوجتک فواقعها لان الاخبار دلیل ومن تزوج امرأة لا یحل له نکاحها فوطیها لا یجب علیه الحد عند ابی حنیفة رح لکنه
یوجع عقوبة اذا کان علم بذلک وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رح علیه الحد اذا کان عالما بذلک لانه عقد لم یصادف محله فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور
وهذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمه وحکمه الحل وهی من المحرمات ولابی حنیفة رح ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما یقبل مقصوده والانثی من بنات بنی آدم
قابلة للتوالد وهو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انه تقاعد عن افادة حقیقة الحل فیورث الشبهة لان الشبهة ما یشبه الثابت لا نفس
الثابت الا انه ارتکب جریمة ولیس فیها حد مقدر فیعزر ومن وطی اجنبیة فیما دون الفرج یعزر لانه منکر لیس فیه شیء مقدر ومن اتی امرأة فی الموضع المکروه او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیه عند ابی حنیفة رح ویعزر

که وطی این حلال ست در حق من وطی کننده دعوی آن کند زیرا چه مجامعت میان این هر دو یک فعل ست **ف** پس بسبب دعوی حلت وطی از یک جانب شبهه در حق هر دو متحقق میشود لهذا حد از هر دو ساقط میشود **ص مسئله ۸** اگر وطی کند کسی کنیز برادر یا کنیز عم خود را حد لازم می آید بر او اگرچه بگوید که من ظن کرده بودم که آن حلال ست برای من زیرا چه انبساط **ف** واختلاط **ص** در مال نیست میان آنها همین حکم ست در کنیز جمیع محارم سوای کسانیکه میان آنها میان ولادت و قرابت ولادت ست **ف** چون پدر و فرزند **ص** بنا بر آنکه انبساط **ف** واختلاط **ص** در مال نیست میان دو میان محارم مذکور **مسئله ۹** اگر عقد نکاح کند مردی زنی را و فرستاده شود غیر آن زن و آمرد و بگویند زنان که این زن منکوحه تست واو وطی کند آن زن را پس او حد نمیشود بر او مهر واجب میشود بر او و همان که حکم کرده است علی رض و نیز حکم کرده است علی رض بانکه بر زن مذکوره عدت ست و بجهت آنکه آمرد اعتماد نموده است بر دلیل که عبارت ست از اخبار زنان در موضع اشتباه چه انسان در اول وهله نمیشناسد درمیان زن خود و غیر آن پس آمرد در حقیقت مانند مغرور ست و بر قاذف آن حد نیست مگر در یک روایت از ابی یوسف رح زیرا چه ملک نکاح که موجب حلت وطی ست درین صورت متحقق نیست **ف** و وجه روایت ابی یوسف رح آنست که وطی او که حلال ست در حق آن مرد بحسب ظاهر بنا بر اخبار زنان پس قاذف آن حد واجب نخواهد شد چه بنا حکم بر ظاهر ست **ص مسئله ۱۰** اگر شخصی وطی کرد زنی را که یافت آنرا بر فراش خود پس حد واجب ست بر او زیرا چه اشتباه نیست بعد از آنکه صحبت دراز شود میان دو میان زن و شوهر و چه ظن وی گمان بر زن خود بنا بر آنکه او یافته است زن مذکوره را بر فراش خود معتبر و مستند بسوی دلیل نیست تا حد ساقط شود و سر آن نیست که گاهی می خوابد بر فراش زن او محرم آن زن که در خانه او سکونت دارد و همین حکم ست در صورتیکه آمرد نابینا باشد زیرا چه ممکن ست وی را که بپرسد و معلوم نماید که این زن کیست و هم میتواند که معلوم نماید آنرا از آواز او و لیکن اگر بخواند آن زن را برای جماع و زن مذکوره قبول کند آنرا و بگوید که من زوجه توام و او جماع کند آنرا پس درین صورت حد لازم نمی آید بر وی چه اخبار دلیل ست **مسئله ۱۱** اگر شخصی نکاح کند زنی را که حلال نیست وی را نکاح آن و بعد از ان وطی کند آنرا واجب نشود بر وی حد نزد ابی حنیفه رح و لیکن عقوبت نموده میشود بر او بطریق تعزیر در صورتیکه حرمت آنرا دانسته نکاح کرده باشد و صاحبین و شافعی رح گفته اند که بر وی حد واجب ست در صورتیکه حرام دانسته آنرا نکاح کرده باشد زیرا چه عقد مذکور بر محل واقع نشده است پس لغو خواهد شد **ف** چه زن مذکوره محل نکاح نیست **ص** زیرا چه محل نکاح محل تصرف ست و محل تصرف آنچیز ست که محل حکم آن تصرف تواند شد و حکم نکاح حلت وطی ست و زن مذکوره از محرمات ست **ف** پس عقد نکاح با آن زن لغو ست **ص** چنانچه لغو ست عقد نکاح در باب مردان و دلیل ابی حنیفه رح این ست که عقد مذکور بر محل واقع شده است چه زن مذکوره محل نکاح است زیرا چه محل هر تصرف آنچیز ست که قابل آن شود که مقصود آن تصرف از ان حاصل شود و مقصود از عقد نکاح ... آنست قابل آنست پس لازم ست که عقد مذکور منعقد شود در حق جمیع احکام آن الا آنکه سبب نقص مفید نشد حلت وطی را هرگاه چنین شد پس موجب شبهه خواهد شد زیرا چه شبهه چیزیست که مشابه ثابت باشد نه عین ثابت و لیکن در صورت مذکوره وطی کننده مذکور ارتکاب جرمی نموده است که در وی حد مقرر نیست پس تعزیر نموده خواهد شد **مسئله ۱۲** اگر شخصی وطی کند زن اجنبیه را در غیر فرج و در او چنانچه تفخیذ نماید مثلا پس درین صورت بر شخص مذکور تعزیر ست چه فعل مذکور منکر ست **ف** یعنی حرام و ممنوع ست شرعا **ص** و در وی حد مقرر نیست پس تعزیر نموده خواهد شد شخص مذکور **مسئله ۱۳** اگر شخصی وطی کند زن اجنبیه را در دبر او یا عمل نماید عمل قوم لوط **ف** یعنی لواطت کند با مرد **ص** پس حد نیست بر شخص مذکور نزد ابی حنیفه رح و لیکن تعزیر ست

وقال في الجامع الصغير ويودع في السجن وقالا هو كالزنا فيحد وهو احد قولي الشافعي رح وقال في قول يقتلان بكل حال لقوله
عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ويروى فارجموا الاعلى والاسفل ولهما انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى
على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وله انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة في موجبه من الاحراق
بالنار وهدم الجدار والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وغير ذلك ولا هو في معنى الزنا لانه ليس فيه اضاعة
الولد واشتباه الانساب وكذا هو اندر وقوعا لانعدام الداعي في احد الجانبين والداعي الى الزنا من الجانبين وما رواه
محمول على السياسة او على المستحل الا انه يعزر عنده لما بيناه ومن وطئ بهيمة فلا حد عليه لانه ليس في معنى الزنا في كونه
جناية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب
ستره الا انه يعزر لما بيناه والذي يروى انه تذبح البهيمة وتحرق فذلك لقطع التحدث به

و در جامع صغير مبالغه نموده است در تعزير آن وگفته است كه آن شخص داشته ميشود در بندخانه ف تا آن زمان كه توبه كند ص وصاحبين رح
گفته اند كه فعل مذكور مانند زناست پس بر فاعل آن حد واجب ست واين يک قول شافعی رح ست وقول ديگر اين ست كه فاعل ومفعول
هر دو قتل كرده ميشوند در هر حال ف يعنی آنها محصن باشند يا غير محصن ص زيرا كه پيغمبر صلعم فرموده است كه بكشيد فاعل ومفعول را ودر يک
روايت آمده است كه سنگسار نمائيد اعلی واسفل را ودليل صاحبين رح اين ست كه وطی مذكور در معنے زناست چه آن قضای شهوت ست
در محل مشتهی بر سبيل كمال بر وجهيكه آن وطی حرام محض ست ومقصود از آن انزال منی ست ودليل ابی حنيفه رح اين ست كه جماع مذكور زنا نيست زيرا كه صحابه رض
اختلاف نموده اند در حكم آن چه بعضی از انها گفته اند كه حكم آن اين ست كه مرتكب جماع مذكور را بايد سوخت وبعضی گفته اند كه بروی ديوار بايد انداخت
وبعضی گفته اند كه وی را از مكان بلند ف چون سر بام ص سرنگون بايد انداخت معهذا بر وی سنگها بايد ريخت وسوای اين چيزها گفته اند ونيز
جماع مذكور در معنی زنا هم نيست چه آن سبب ولد نيست تا آن جماع موجب ضاعت ولد واشتباه نسب شود ف مانند زنا ص ونيز جماع
مذكور نادر الوقوع ست به نسبت زنا بسبب آنكه رغبت آن از جانب فاعل ست نه از جانب مفعول ودر زنا رغبت از هر دو جانب ست وحديثيكه
آورده اند آنرا شافعی رح محمول بر سياست ست يا محمول ست بر صورتيكه مرتكب آن مستحل آن باشد يعنی آنرا حلال داند ف ودر روضه امام
زندوستی مذكور ست كه اختلاف امام وصاحبين در جماع مرد با مرد ست ودر جماع مرد با زن در دبر حد واجب ست بلا خلاف ليكن اصح آنست
كه در هر دو صورت اختلاف ست كذا فی فتح القدير ص مسئله ۱۴ - اگر شخصے وطی كرد بهائم را ف چون گوسفند مثلا ص پس بر وی حد نيست چه
آن در معنی زنا نيست چه زنا جنايت عظيم ست بجهت آنكه قضاء شهوت ست بر سبيل كمال وطبع انسان خواهشمند آنست واين معنی يافته نميشود
در جماع بهائم چه طبع سليم متنفر است [illegible] فرج بهائم وباعث جماع بهائم نيست مر انسان را مگر نهايت سفاهت او
يا كمال جوش شهوت حيوانی پس حد نيست بر شخص مذكور وليكن تعزير ست بر وی بنا بر وجهيكه بارها مذكور شد ف كه او مرتكب جريمه است ص
وبايد دانست كه مرويست كه آن بهائم را ذبح كرده بايد سوخت ف وبايد دانست كه اين وقتيست كه آن بهائم غير ماكول اللحم باشد واگر ماكول اللحم باشد خورده
ميشود نزد ابی حنيفه رح وسوخته نميشود ونزد ابی يوسف رح سوخته ميشود وضمان آن واجب ميشود بر فاعل آن فعل اگر آن بهائم ملک غير وی باشد

ولیس بواجب ومن زنی فی دار الحرب او فی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیه الحد وعند الشافعی رح یحد لانه التزم باسلامه احکامه اینما کان مقامه ولنا قوله علیه السلام لایقام الحدود فی دار الحرب ولان المقصود هو الانزجار وولایة الامام منقطعة فیهما فیعری الوجوب عن الفائدة ولایقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزی من له ولایة الاقامة بنفسه کالخلیفة وامیر المصر یقیم الحد علی من زنی فی معسکره لانه تحت یده بخلاف امیر العسکر والسریة لانه لم یفوض الیهما الاقامة واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیة او زنی ذمی بحربیة یحد الذمی والذمیة عند ابی حنیفة رح ولایحد الحربی والحربیة وهو قول محمد رح فی ذمی یعنی اذا زنی بحربیة فاما اذا زنی الحربی بذمیة لایحدان عند محمد رح وهو قول ابی یوسف رح اولا وقال ابو یوسف رح یحدون کلهم وهو قوله الاخر لابی یوسف رح ان المستامن التزم احکامنا مدة مقامه فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمها مدة عمره ولهذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه یعتقد اباحته ولهما انه ما دخل للقرار بل لحاجة کالتجارة ونحوها فلم یصر من اهل دارنا ولهذا تمکن من الرجوع الی دار الحرب ولایقتل المسلم ولا الذمی به فانما التزم من الحکم

ص ولیکن سوختن آن واجب نیست وجز این نیست که سوخته میشود تا گفتگوی آن فعل مکروه منقطع گردد وعار لاحق نشود بفاعل مذکور بسبب باقیماندن بهایم مذکور مسئله ۵ اگر مسلمانی زنا کند در دار حرب یا در دار البغی وبعد از ان آنشخص در دار اسلام آید پس حد جاری کرده نمیشود براو ونزد شافعی حد جاری کرده میشود براو زیرا چه او بسبب اسلام خود التزام نموده است احکام شرع را هر جا که باشد ودلیل علمای ما یکی این ست که رسول صلعم فرموده است که اقامت حد کرده نمیشود در دار حرب ودوم این ست که مقصود وجوب از حد انزجار ست وولایت حاکم اهل اسلام نیست در دار حرب ودر دار البغی پس اگر حد واجب شود بر مرتکب زنا در دار حرب ودار البغی در وجوب آن هیچ فائده نیست ف چه فائده آن این ست که اقامت حد نموده شود وچون ولایت حاکم نیست در دار حرب ودار البغی پس اقامت آن درینجا متصور نیست پس ثابت شد که ارتکاب زنا در دار حرب ودار البغی موجب حد نیست ص وبعد از ان اگر شخص مذکور از دار حرب بدار اسلام درآید حد براو جاری کرده نخواهد شد زیرا چه زنای او در وقتیکه مرتکب آن شده بود موجب حد نبود پس بعد از ان موجب آن نخواهد گشت مسئله ۶ اشخصی که او را ولایت اقامت حد ست بنفسه چون خلیفه وقت وامیر مصر هرگاه برای غزا مع لشکر بیرون رود پس او را میرسد که اقامت حد نماید بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه او چه آن مرتکب زنا زیر ولایت امیر مذکور ست بخلاف امیر لشکر یا امیر سریه ف یعنی امیر پاره از لشکر ص چه آنها را نمیرسد که اقامت حد نمایند بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه آنها زیرا چه اقامت حد بسوی آنها مفوض نیست مسئله ۷ اگر حربی در دار اسلام درآید بامان وزنا کند با ذمیه یا ذمی زنا کند با حربیه پس نزد ابو حنیفه رح اقامت حد نموده میشود بر ذمی وذمیه نه بر حربی وحربیه وهمین قول محمد رح ست در حق ذمی وقتیکه زنا کند با حربیه ودیگر زنا کند حربی با ذمیه پس درینصورت نزد محمد رح حد نیست بر هیچ یکی از آنها وهمین قول اول ابی یوسف رح ست وبعد از ان ابو یوسف رح قائل شده است باینکه اقامت حد واجب ست بر جمیع آنها ف یعنی حربی وحربیه وذمی وذمیه ص ودلیل ابی یوسف رح این ست که مستامن در مدتیکه اقامت مینماید در دار اسلام التزام احکام شرع می نماید در معاملات چنانچه ذمی التزام آن نموده است تا مدت عمر خود لهذا حد قذف جاری نموده میشود بر حربی مستامن وکشته میشود بقصاص بخلاف حد شراب چه در اعتقاد او شراب مباح ست ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح این ست که حربی مستامن در دار اسلام برای سکونت نیامده است بلکه برای حاجت چون تجارت ومانند آن پس او از اهل دار اسلام نیست لهذا او متمکن ست از بازگشتن بدار حرب ولهذا اگر قتل کند مستامن مسلمانی یا ذمی قصاص گرفته نمیشود از آنها ومستامن از احکام شرع التزام آن حکم می نماید

ما یرجع الی تحصیل مقصودہ وهو حقوق العباد لانه لما طمع فی الانصاف یلتزم الانصاف والقصاص وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمد رح وهو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة له علی ما نذکرہ ان شاء الله تعالی فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعه فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذا زنی البالغ بصبیة او مجنونة وتمکین البالغة من الصبی والمجنون ولابی حنیفة رح فیه ان فعل الحربی المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات علی ما هو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرائع علی اصلنا والتمکین من فعل هو زنا موجب للحد علیها بخلاف الصبی والمجنون لانهما لا یخاطبان ونظیر هذا الاختلاف اذا زنی المکرہ بالمطاوعة تحد المطاوعة عندہ وعند محمد رح لا تحد **قال** واذا زنی الصبی والمجنون بامرأة طاوعته فلا حد علیه ولا علیها وقال زفر والشافعی یجب الحد علیها وهو روایة عن ابی یوسف رح وان زنی صحیح بمجنونة او صغیرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع لهما ان العذر من جانبها لا یوجب سقوط الحد من جانبه فکذا العذر من جانبه وهذا لان کلا منهما مواخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا یتحقق منه وانما هی محل الفعل ولهذا یسمی هو واطئا وزانیا والمرأة موطوءة ومزنیا بها الا انها سمیت زانیة مجازا تسمیة للمفعول باسم الفاعل کالراضیة فی معنی المرضیة او لکونها مسببة بالتمکین فیتعلق الحد فی حقها بالتمکین من قبیح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالکف عنه ومؤثم علی مباشرته وفعل الصبی لیس بهذہ الصفة

که مفید ست در مقصود او وآن حقوق عباد ست چه او هرگاه طمع می نماید که انصاف آورده شود بر غیر او پس التزام انصاف خواهد کرد که انصاف برای غیر نیز نموده شود بر او و قصاص و حد قذف از جمله حقوق عباد ست واما حد زنا پس آن حق شرع ست و دلیل محمد رح این ست که اصل در باب زنا فعل مرد ست و زن تابع ست بنا بر آنچه مذکور خواهد شد پس امتناع حد در حق اصل موجب امتناع آنست در حق تابع واما امتناع حد در حق تابع موجب امتناع آن نیست در حق اصل **ف** پس در صورتیکه زنا کند حربی مستامن با ذمیه حد نیست بر حربی مذکور پس حد نخواهد شد بر ذمیه مذکوره نیز و در صورتیکه ذمی زنا کند با حربیه مستامنه حد واجب ست بر ذمی مذکور نه بر حربیه مذکوره و سقوط حد در حق حربیه مذکوره موجب این نیست که ساقط شود در حق ذمی مذکور چه زن تابع ست **ص** و نظیر آن این ست که اگر زنا کند بالغی با صبیه یا مجنونه حد جاری کرده میشود بر بالغ مذکور نه بر صبیه و مجنونه و اگر تمکین زنا کند بالغه صبی یا مجنون را حد واجب نمیشود بر آنها نه بر بالغه مذکوره و دلیل ابی حنیفه رح این ست که فعل مستامن زناست زیرا چه او مخاطبست بنواهی **ف** بجهت عقوبت و عذاب آخرت **ص** بنا بر مذهب صحیح اگرچه مخاطب نیست بعبادات مشروع در حق احکام دنیا و تمکین زنا موجب حد ست بر زنیکه تمکین آن نماید بخلاف صبی و مجنون چه ایشان مخاطب و مکلف نیستند و نظیر این اختلاف آن ست که اگر زنا کند مکره با زنیکه او مکرهه نیست پس حد جاری کرده میشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح و جاری کرده نمیشود نزد محمد رح **مسئله** ۸ اگر زنا کند صبی یا مجنون با زن عاقله و بالغه و زن مذکوره راضی باشد بآن در ینصورت حد نیست نه بر صبی و نه بر مجنون و نه بر زن مذکوره زیرا چه زنا مذکور واحد ست و زفر و شافعی رح گفته اند که حد واجب ست بر زن مذکوره و این یک روایت ست از ابی یوسف رح و اگر عاقل و بالغ زنا کند با زن مجنونه یا صغیره که قابل جماع ست پس درینصورت حد واجب ست بر زانی مذکور فقط باجماع و دلیل زفر و شافعی رح این ست که عذر از جانب زن موجب سقوط حد نیست در حق مرد و همچنین عذر از جانب مرد موجب سقوط حد نیست در حق زن زیرا چه هر واحد ماخوذ ست بفعل خود و دلیل علمای ما رح این ست که فعل زنا صادر میشود از جانب مرد و زن نیست مگر محل آن فعل لهذا مرد را واطی کننده وزانی میگویند و زن را موطوءه و مزنیه **ف** سوال زن را نیز زانیه میگویند چنانچه در قرآن آمده ست **جواب** **ص** زن را زانیه مجازا میگویند بطریق تسمیه مفعول باسم فاعل چنانچه راضیه بمعنی مرضیه آمده ست مجازا یا بسبب آنکه زن مسبب فعل زناست بسبب تمکین آن بر فعل زنا پس حد در حق زن متعلق ست بتمکین آن بر زنا و فعل صبی زنا نیست چه زنا فعلی ست که صادر شود از کسیکه مخاطب ست بانکه او باز ماند از ان و فاعل آن گنهگار شود بسبب ارتکاب آن و فعل صبی چنین نیست

فلا يناط به الحد قال ومن اكرهه السلطان حتى زنا فلا حد عليه وكان ابو حنيفة ره يقول اولا يحد وهو قول زفر ره
لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الآلة وذلك دليل الطواعية ثم رجع عنه فقال لا حد عليه لان سببه الملجي قائم ظاهرا
والانتشار دليل متردد لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا كما في النائم فاورث شبهة وان اكرهه
غير السلطان حد عند ابي حنيفة ره وقالا لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر خوف الهلاك
وانه يتحقق من غيره وله انه الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمين وتمكنه
دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج
بالسلاح عليه فافترقا ومن اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني او اقرت بالزنا وقال الرجل
تزوجتها فلا حد عليه وعليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة واذا سقط
الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع ومن زنى بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى
جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمه وعن ابي يوسف ره انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة

پس بفعل او حد متعلق نخواهد شد مسئله ۱۹ اگر اکراه کند سلطان شخصی را بر فعل زنا حتی که او زنا کند پس بر آن شخص حد نیست و ابو حنیفه رح اول قائل بود بانیکه
بر او حد ست و باین قائل ست زفر رح زیرا چه زنا از مرد صادر نمیشود مگر بعد از انتشار آلت و این علامت طوع و رغبت ست ف پس اکراه متحقق نیست در حق او
ص رد و حد وایت آخر این ست ف که در صورت مذکوره ص سبب ملجی که موجب اکراه ست موجود ست حقیقةً و ظاهراً و انتشار آلت دلالت نمیکند بر طوع و رغبت در
ص چه انتشار گاهی بغیر قصد هم میشود چنانچه در حالت نوم پس دلالت انتشار اعتبار ندارد بمقابل امر متیقن که دلیل اکراه ست و اگر اکراه نماید غیر سلطان شخصی را
بر فعل زنا پس آن شخص حد واجبست نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بر شخص مذکور حد نیست زیرا چه ف مانع وجوب حد که ص اکراه ف ست ص متحقق میشود از
غیر سلطان نیز زیرا چه اثر اکراه که خوف هلاک ست از غیر سلطان هم متحقق میشود و ابو حنیفه رح میگوید که اکراه از غیر سلطان متحقق نمیشود بجهت آنکه غیر سلطان قادر
نیست بر اینکه قائم و دائم باشد بر سبب اکراه چه رافع آن موجود ست در حق غیر سلطان زیرا چه سلطان در شرع برای دفع ظلم مقرر ست بجهت آنکه غیر سلطان از سلطان
میترسد و نیز ممکن ست استغاثه بجماعه مسلمانان و هم دفع سبب اکراه بسلاح میتواند شد پس اکراه از وی متحقق نخواهد شد و استغاثه اکراه سلطان نزد دیگری نمیتواند شد
و همچنین بر آوردن سیف هم بر سلطان امکان ندارد ف و باید دانست که فقها گفته اند که این اختلاف میان ابو حنیفه رح و صاحبین رح بنا بر اختلاف عصر و زمان ست چه در زمان
ابو حنیفه رح غیر سلطان را آن قدرت نبود که سلطان دفع آن نتواند کرد و در زمان صاحبین رح قوت هر متغلب ظاهر شد پس اکراه غیر سلطان نیز درین زمانه مورث شبهه ست
که بسبب آن حد ساقط میشود ص مسئله ۲۰ اگر چهار بار اقرار کند مردی در چهار مجلس مختلف بانیکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره بگوید که او نکاح کرده ست
مرا یا اقرار کند زن بانیکه با او زنا کرده است فلان شخص و شخص مذکور بگوید که من نکاح کرده ام آنرا پس درین صورت حد نیست بر هیچکس و بر شخص مذکور مهر واجب
میشود زیرا چه دعوی نکاح احتمال صدق دارد و نکاح قائم میشود بطرفین یعنی زن و مرد پس این مورث شبهه خواهد شد و هرگاه ساقط شد حد بسبب شبهه
واجب خواهد شد مهر چه تصرف در بضع رائگان نمیشود زیرا چه بضع امر شریف و محترم ست مسئله ۲۱ اگر شخصی زنا کرد با کنیز کسی حتی که کنیز مذکوره مرد بسبب
زنای او پس واجب میشود بر شخص مذکور دو چیز یکی حد زنا و دوم قیمت آن کنیز زیرا چه او دو جنایت کرده است ف یکی زنا دوم قتل ص پس حکم
هر یک جاری نموده خواهد شد و از ابی یوسف رح مرویست که بر شخص مذکور حد واجب نیست زیرا چه وجوب ضمان برا و سبب ملکیت کنیز مذکور ست
و حدوث سبب ملک پیشتر از اقامت حد موجب سقوط حد ست چنانچه در صورتیکه خرید کند دزد مال دزدی را از مالکش پیش از بریدن دست او

فصار كما اذا اشتراها بعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجبه فانما يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها حيث يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورثت شبهة **قال** وكل شيء صنعه الامام الذي ليس فوقه امام فلا حد عليه الا القصاص فانه يؤخذ به وبالاموال لان الحدود حق الله تعالى واقامتها اليه لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لانه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها واما حد القذف قالوا المغلب فيه حق الشرع فحكمه كحكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

قال واذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة وفي الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعي رحمه الله هو يعتبرها

وچنان شد که زنا کند کسے با کنیزی و بعد از ان خرید کند آنرا از مالکش در ینصورت حد واجب نیست و امام ابو حنیفه و محمد رح میگویند که ضمان در صورت مذکوره ضمان قتل ست و موجب ملک نیست چه اگر موجب ملک میبود پس واجب میشد ملک در عین کنیز مانند هبه مسروق نه در منافع بضع چه استیفای آن منافع کرده شده است و ملکیکه ثابت میشود بسبب ادای ضمان آن ملک مستند ست پس معتبر نخواهد بود آن ملک در چیزیکه استیفای آن کرده شده است چه آن کنیز معدوم ست بخلاف مسئله که بعد ازین مذکور ست **مسئله ۲۲**۔ اگر زنا کرد شخصے با کنیز کسے حتی که رفت چشم او بسبب زنای او پس درینصورت واجب میشود بر شخص مذکور قیمت آن کنیز و حد ساقط میشود زیرا چه شخص مذکور بسبب ضمان مالک آن کنیز نابینا مے شود و کنیز مذکوره عین ست پس این ملک مورث شبهه میشود لهذا حد ساقط میشود **مسئله ۲۳**۔ حاکمی که بالاے او حاکمی نیست چون خلیفه وقت هرگاه مرتکب شود بعملی که در ان عقوبت واجب ست چون زنا و دزدی و شرب خمر پس واجب نمیشود بر او حد آن ولیکن اگر قتل کند انسانی را قصاص گرفته میشود از او و همچنین مواخذه نموده می شود از و باموال مردمان زیرا چه حد حق الله تعالی ست و اقامت آن بسوے خلیفه مفوض ست نه بسوی غیر آن و ممکن نیست او را که خود اقامت حد نماید بر خود چه درین فائده نیست ف بجهت آنکه فائده آن انزجار خلق ست و آن حاصل نمی شود از جاری نمودن حد بر خود بدست خود ص و بخلاف حقوق عباد ف چون قصاص و اموال چه بآن مواخذه نموده میشود خلیفه ص زیرا چه استیفای آن می نماید ولی حق باینطور که خلیفه قادر میگرداند ولی حق را بر خود برای گرفتن حق یا باینطور که ولی حق استعانت مینماید از جماعه مسلمانان و اما حد قذف پس حکم آن مانند حکم حدود دیگر ست که حق الله است چه گفته اند که در حد قذف حق الله غالب ست والله اعلم

باب در بیان شهادت بر زنا و رجوع آن **مسئله ۱**۔ اگر گواهی دهند گواهان بحد متقادم با وجودیکه چیزے مانع آن نبود چون بعد مسافت میان آنها و میان خلیفه یا قاضی پس درینصورت مقبول نیست گواهی آنها مگر در حد قذف فقط و در جامع صغیر مذکور ست که اگر گواهے دهند گواهان بر کسی بدزدی یا بشرب خمر یا بزنا بعد از مدتے معتبر نیست این گواهی ولیکن آن کس ضامن مال دزدی میشود و اصل این مسئله این ست که گواهی در حدودیکه خالص حق الله تعالی است باطل میشود بسبب تقادم و نزد شافعی رح باطل نمیشود و او قیاس میکند آنرا

بحقوق العباد وبالاقرار الذي هو احدى الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين الحسبتين من اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته ولعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادي نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا وحد القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم بخلاف حد السرقة لان الدعوى ليست بشرط للحد لانه خالص حق الله تعالى على ما مر وانما شرطت للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة في كل فرد ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة من المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا آثما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الاقامة

برحقوق عباد وبراقرار بحد ف چه تقادم مانع صحت اقرار نیست بحد متقادم وهمچنین تقادم مانع قبول گواهی نیست درحقوق عباد بعلت آنکه ظاهر این ست که گواهان صادق اند واین علت یافته میشود در حدود یکه خالص حق الله تعالی ست ص ودلیل علمای ما این ست که گواه درصورت حد مخیر ست میان دو اجر مطلوب ف یکی ص ادای شهادت ف دوم ص ستر وعیب پوشی مسلم پس درصورت مذکوره اگر تاخیر در ادای شهادت بجهت آن ست که گواهان مذکوران اختیار نموده اند ستر وعیب پوشی را پس اقدام برادای شهادت بعد ازان بسبب کینه وعداوت ست که درحرکت وجوش آورده است آنها را پس آنها درین هنگام متهم اند درادای شهادت واگر تاخیر آنها درادای شهادت بجهت ستر وعیب پوشی نیست پس آنها فاسق خواهند شد بسبب آنکه آنها بغیر عذر ترک نموده اند امر واجب را که ادای شهادت ست پس حاصل این ست که بعد از گذشتن مدت تقادم متهم می شوند یقینا یا بکذب یا به فسق واین تهمت مانع قبول شهادت ست بخلاف اقرار چه انسان عداوت نمیکند بر ذات خود وحد زنا وحد شرب خمر وحد دزدی خالص حق الله ست لهذا صحیح ست رجوع مقر از اقرار بحدود مذکوره پس تقادم دران مانع قبول شهادت خواهد شد وحد قذف از حقوق عباد ست چه بسبب آن دفع میشود عار از کسیکه قذف نموده بود قاذف در حق او ولهذا صحیح نیست رجوع مقر از اقرار آن وتقادم در حقوق عباد مانع قبول شهادت نیست زیرا چه گواهان بسبب تاخیر شهادت در حقوق متهم بفسق نمیشوند چه دعوی شرط قبول شهادت ست در حقوق عباد پس تاخیر آنها درادای شهادت محمول خواهد شد برانکه مدعی دعوی آن ننموده بود بخلاف حد سرقه ف چه گواهی گواهان بران بسبب تقادم مقبول نمیشود بجهت آنکه گواهان آن بسبب تاخیر نمودن آنها درادای شهادت متهم بفسق میشوند ص زیرا چه دعوی برای حد مذکور شرط نیست چه این حد خالص حق الله تعالی ست وجز این نیست که دعوی شرط ست برای مال وبجهت آنکه مدار عدم قبول شهادت درصورت تقادم برین ست که حد خالص حق الله ست نه آن سبب اتهام گواهان ست بفسق تحقق تهمت در هر فرد آن معتبر نیست وبجهت آنکه دزدی واقع میشود غالبا در شب تاریک درحالیکه مالک مال درخواب وغفلت می ماند پس واجب ست برگواهان که مطلع گردانند مالک را بران ف وگواهی دهند بران ص وچون درصورت تقادم آنها فی الحال گواهی ندادند پس بسبب ترک آن فاسق وگنهگار میگردند وبعد ازان باید دانست که تقادم چنانچه مانع قبول شهادت ست در ابتدا همچنین مانع اقامت حد است

بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رحمه الله حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحدود ثم اختلفوا في حد التقادم واشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوي رحمه الله وابو حنيفة رحمه الله لم يقدر في ذلك وفوضه الى راي القاضي في كل عصر وعن محمد رحمه الله انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كذلك عند محمد رحمه الله وعندهما يقدر بزوال الرائحة على ما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى واذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا

بعد از قضای قاضی نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح پس اگر بگریزد مشهود علیه بعد از زدن بعض حد بعد از ان گرفته آورده شود بعد از تقادم زمان پس استیفای باقی حد نموده نمیشود درین هنگام زیراچه در باب حدود جاری نمودن تمام حد داخل ست در قضای قاضی ف یعنی از تتمه آن ست چه مقصود از قضا در حقوق عباد یا اعلام شخص مقضی له ست یا قادر گردانیدن شخص مقضی له ست برای استیفاے حق او واین هر دو معنی بمجرد قضا حاصل میشود و تمام شدن آن بر استیفای موقوف نمی ماند واما او تعالی در حقوق خود مستغنی و بی نیاز ست ازین دو معنی چه او خود عالم و قادر ست و مقصود از قضا در حقوق الله نیابت قاضی ست از خدای تعالی در استیفای آن بنابران استیفا از تتمه قضاست در حقوق الله تعالی ص پس بسبب تقادم چنانچه حکم نمیکند قاضی بحد همچنین اتمام و امضای آن نیز نخواهد شد و باید دانست که فقها اختلاف نموده اند در حد تقادم و در جامع صغیر اشاره کرده ست باینکه حد آن شش ماه هست زیراچه بلفظ حین که در باب تقادم مذکور ست مقدر بهمین شش ماه است و همچنین اشاره نموده است بآن طحاوی رح وابو حنیفه رح حد آن مقرر نکرده است بلکه مفوض نموده است آن را بسوی قاضی هر عصر و زمان واز محمد رح مرویست که او حد آن بیکماه مقرر نموده است چه کمتر از ان عاجل ست واین یک روایت است از ابوحنیفه وابی یوسف رح و همین اصح ست واین وقتی ست که نباشد میان گواهان و میان قاضی مسافت یکماه واما وقتیکه باشد میان آنها و میان قاضی مسافت یکماه پس درینصورت گواهی آنها مقبول ست زیراچه درینصورت مانع ادای شهادت در حق آنها متحقق است و آن بعد مسافت ست از مکان قاضی پس آنها درینصورت متهم نیستند و حد تقادم در حد شرب نیز همچنین ست نزد محمد رح و نزد شیخین رح اندازه آن بزوال رایحه خمر ست و همین صحیح ست بنابر آنچه ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲- اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی باینکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره غائب ست پس حد جاری نموده میشود بر شخص مذکور واگر گواهی دهند گواهان بر شخصے باینکه او دزدی نموده است مال فلان کس را و حال آنکه آنکس غائب ست پس دست آن شخص بریده نمیشود و فرق میان این هر دو مسئله این ست که تقدم دعوی شرط قبول شهادت ست در صورت دزدی نه در صورت زنا و بسبب غائب بودن صاحب مال دعوی متحقق نمیشود ف سوال باید که در صورت زنا نیز حد قائم کرده نشود بر شخص مذکور زیراچه احتمال ست که زن مذکوره اگر حاضر شود دعوی نماید که صورت شبهه باشد جواب

درء بالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم وان شهدوا انه زنى بامرأة لا يعرفونها لم يحد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر وان اقر بذلك حد لانه لا يخفى عليه امته او امرأته وان شهد اثنان انه زنى بفلانة فاستكرهها وآخران انها طاوعته درئ الحد عنهما جميعا عند ابي حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على الموجب وتفرد احدهما بزيادة جناية وهو الاكراه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهما وله انه اختلف المشهود عليه لان الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لهما وانما يسقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط احصانها فصارا خصمين في ذلك

وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة وآخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود

ص احتمال مذکور موہوم ست واعتبار ندارد **مسئلہ ۳**- اگر گواہی دہند گواہان بر شخصی بانیکہ او زنا کردہ ست زنی را کہ آنہا نمی شناسند آنرا پس حد واجب نمیشود بر شخص مذکور زیرا چہ احتمال ست کہ آن زن منکوحہ او باشد یا کنیز او بلکہ ہمین احتمال ظاہر ست **ف** از حال مسلمان **ص** واگر کسے اقرار کند بانیکہ زنا کردہ ست زنی را کہ او نمی شناسد آنرا حد جاری کردہ میشود بران کس چہ اگر زن مذکورہ منکوحہ یا کنیز او می بود او میشناخت **مسئلہ ۴**- اگر گواہی دہند دو گواہ بر شخصے بانیکہ او زنا کردہ ست فلان زن را و اکراہ نمودہ ست آنرا در فعل زنا و دو گواہ دیگر گواہی دہند بانیکہ زن مذکورہ بآن راضی بود پس درینصورت حد از ہر دو ساقط میشود نزد ابوحنیفہ رح و ہمین قول زفر رح ست و صاحبین رح گفتہ اند کہ جاری نمودہ میشود حد بر شخص مذکور فقط زیرا چہ ہر دو فریق گواہان متفق اند برانیکہ شخص مذکور زنا کردہ ست و آن موجب حد ست بر شخص مذکور و جز این نیست کہ یک فریق فقط گواہی داد بگناہ زائد یعنے بانیکہ اکراہ نیز نمودہ ست زن مذکورہ را بر فعل زنا **ف** و این موجب سقوط حد نیست از شخص مذکور **ص** بخلاف جانب زن مذکورہ چہ حد در حق او ساقط ست زیرا چہ اگر رضامندی او شرط وجوب حد ست در حق او پس رضامندی او ثابت نشد بسبب اختلاف گواہان و دلیل ابوحنیفہ رح یکی این ست کہ مشہود بہ در صورت مذکورہ مختلف شد در حق شخص مذکور زیرا چہ زنا فعل واحد ست کہ قایم میشود بزن و مرد **ف** و مشہود بہ در جانب زن مذکورہ مختلف ست پس ہمچنین مختلف خواہد شد در جانب شخص مذکور **ص** دوم این ست کہ دو گواہ کہ گواہی دادند بر رضامندی زن مذکورہ قاذف در حق آن زن اند **ف** پس آنہا مدعی و خصم گشتہ اند لہذا گواہی آنہا مقبول نخواہد شد **سوال** پس باید کہ حد قذف بر آنہا واجب شود و حال آنکہ چنین نیست **جواب ص** حد قذف ساقط میشود از آنہا بسبب گواہی دو گواہ دیگر کہ گواہی دادند بر اکراہ زیرا چہ زن مذکورہ محصنہ نیست چہ صفت احصان از زن منتفی میشود وقتیکہ باکراہ زنا کند آنرا کسی پس دو گواہ رضامندی زن مذکورہ مدعی و خصم زن مذکورہ شدہ اند در قذف آنہا بزن مذکورہ و شہادت خصم مقبول نیست پس نصاب شہادت زنا یافتہ نشد **مسئلہ ۵**- اگر گواہی دہند دو گواہ بر شخصی بانیکہ او زنا کردہ ست زنی را در کوفہ و دو گواہ دیگر گواہی دہند بانیکہ او زنا کردہ ست زن مذکورہ را در بصرہ پس درینصورت حد از زن و مرد ہر دو ساقط میشود زیرا چہ مشہود بہ فعل زنا ست و آن مختلف شد بسبب اختلاف مکان و پر ہیچ یکی از آن در فعل زنا نصاب شہادت تمام یافتہ نشد ولیکن حد قذف ساقط میشود از گواہان مذکوران

خلافاً لزفر لشبهة الاتحاد نظراً الى اتحاد الصورة والمرأة فان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان یشهد کل اثنین علی الزنا فی زاویة وهذا استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المکان حقیقة وجه الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویة والانتهاء فی زاویة اخری بالاضطراب اولان الواقع فی وسط البیت فیحسبه من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فی المؤخر فیشهد بحسب ما عنده وان شهد اربعة انه زنی

بامرأة بالنخیلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنی بها عند طلوع الشمس بدیر هند درئ الحد عنهم جمیعاً اما عنهما فلانا تیقنا بکذب احد الفریقین من غیر عین واما عن الشهود فلاحتمال صدق کل فریق

وان شهد اربعة علی امرأة بالزنا وهی بکر درئ الحد عنهما وعنهم لان الزنا لا یتحقق مع بقاء البکارة ومعنی المسئلة ان النساء نظرن الیها فقلن انها بکر وشهادتهن حجة فی اسقاط الحد ولیس بحجة

بخلاف زفر رح بسبب شبهه اینکه فعل زنا در نیجا واحد ست بنظر اتحاد زن وصورت نسبت زنا بزعم شهود چه زنا کننده یک کس ست و مزنیه نیز یک کس ست در گواهی هر دو فریق گواهان واگر اختلاف نمایند برین وجه که گواهی دهند دو کس بر شخصی باینکه او زنا کرده ست آن زن را در فلان زاویه خانه و دو کس دیگر گواهی دهند که او زنا کرده است باآن زن در زاویه دیگر از خانه مذکور پس درینصورت حد واجب میشود بر شخص مذکور و بر زن مذکوره نیز واین بنابر استحسان ست ومقتضای قیاس این ست که حد واجب نشود چه مکان زنا درینصورت نیز مختلف ست حقیقةً ووجه استحسان این ست که توفیق میان هر دو گواهی درینجا ممکن ست باینطور که جائز ست که ابتدای فعل زنا شده باشد در یک زاویه از ان خانه وبعد ازان انتهای آن در زاویه دیگر شده باشد بسبب اضطراب ف حرکات فاعل ومفعول ص ونیز احتمال ست که فعل زنا واقع شده باشد در وسط آن خانه ولیکن کسیکه در مقدم آن خانه است گمان میبرد که آن فعل متحقق شده است در جانب مقدم آن خانه وکسیکه در موخر آن خانه باشد گمان میبرد که فعل مذکور واقع شده در جانب موخر آن خانه پس هر فریق گواهی میدهد موافق زعم خود مسئله ۶- اگر چهار گواه گواهی دهند بر شخصی باینکه او زنا کرده است فلان زن را در وقت طلوع آفتاب در دیر هند ف وآن موضعی ست قریب از کوفه که آنرا دیر عبد الرحمن میگویند ص وچهار کس دیگر گواهی دهند باینکه زنا کرده است زن مذکوره را در وقت طلوع آفتاب در نخیله ف وآن نیز موضعی ست قریب کوفه ص پس درینصورت حد زنا ساقط ست از زن ومرد هر دو ونیز حد قذف ساقط ست از گواهان مذکوران اما سقوط حد زنا از زن ومرد مذکوران پس بجهت آنست که بیقین معلوم ست که یکی از دو فریق گواهان کاذب ست لیکن آن فریق معین نیست ف بلکه شبهه کذب دائر ست میان هر دو فریق ص واما سقوط حد قذف از گواهان مذکوران پس بجهت آن ست که صدق یکی از دو فریق گواهان محتمل ست واین احتمال در هر فرقه جاری ست ف پس بر هیچ یکی از ان دو فرقه حد قذف جاری کرده نخواهد شد ص مسئله ۷- اگر چهار گواه گواهی دادند بر زنی باینکه او زنا کرده با فلان کس وحال آنکه زن مذکوره باکره ست یعنی نظر کردند زنان بسوی آن وگفتند که او باکره است پس درینصورت حد زنا ساقط میشود از زن ومرد مذکوران وحد قذف نیز ساقط میشود از گواهان مذکوران زیراچه گواهی زنان حجت ست برای اسقاط حد زنا از زن ومرد مذکوران وحجت نیست

فی ایجابه فلهذا سقط الحد عنهما ولا یجب علیهم وان شهد اربعة علی رجل بالزنا وهم عمیان او محدودون فی قذف او احدهم عبد او محدود فی قذف فانهم یحدون ولا یحد المشهود علیه لانه لا یثبت بشهادتهم المال فکیف یثبت الحد وهم لیسوا من اهل اداء الشهادة والعبد لیس باهل للتحمل والاداء فلم یثبت شبهة الزنا لان الزنا یثبت بالاداء وان شهد وا بذلک وهم فساق او ظهر انهم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان کان فی ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضی القاضی بشهادة فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشهادتهم شبهة الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتهمة الفسق یثبت شبهة عدم الزنا فلهذا امتنع الحدان وسیاتی فیه خلاف الشافعی رح بناء علی اصله ان الفاسق لیس من اهل الشهادة فهو کالعبد عنده وان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا لانهم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان العدد وخروج الشهادة عن القذف باعتبارها وان شهد اربعة علی رجل بالزنا فضرب بشهادتهم ثم وجد احدهم عبدا او محدودا فی قذف فانهم یحدون لانهم قذفة اذ الشهود ثلثة ولیس علیهم ولا علی بیت المال ارش الضرب

برای ثبوت حد قذف در حق گواهان مذکوران لهذا ساقط میشود حد زنا از زن و مرد مذکوران و حد قذف واجب نمیشود بر گواهان مسئله ۸- اگر چهار گواه گواهی دهند بر شخصی باینکه او زنا کرده است فلان زن را و حال آنکه آن گواهان نابینا اند یا محدود و اند بحد قذف یا یکی از انها بنده است یا محدود وست بحد قذف پس درینصورت حد قذف واجب میشود بر گواهان مذکوران و بر شخص مذکور حد زنا واجب نمیشود زیراچه بگواهی گواهان مذکوران مال ثابت نمیشود پس چگونه بگواهی آنها ثابت خواهد شد حد و گواهان مذکوران ف درصورتیکه همه نابینا اند یا محدود و اند بحد قذف ص پس آنها اهلیت ادای شهادت ندارند و درصورتیکه یکی از انها بنده باشد پس او اهلیت تحمل و ادای گواهی اصلا ندارد و همچنین اگر یکی از انها محدود باشد بحد قذف اهلیت ادای شهادت ندارد پس بسبب گواهی آنها شبهه زنا ثابت نمیشود زیراچه زنا ثابت میشود نزد امام بادای گواهی از گواهان ف لهذا گواهی آنها منقلب بقذف گشته و آنها قاذف شدند پس حد قذف بر آنها لازم آید ص مسئله ۹- اگر چهار گواه گواهی دهند بزنا در حالیکه آنها فاسق اند یا فسق آنها بعد از ادای شهادت ظاهر شود پس درینصورت حد قذف بر آنها لازم نمی آید زیراچه در ادای شهادت فاسق اگرچه نوعی از قصور است بسبب متهم بودن او بکذب بنابر فسق ولیکن او از اهل ادای شهادت و تحمل آن است لهذا اگر حکم کند قاضی بنابر گواهی فاسق نافذ میشود حکم او نزد علمای ما رح پس درصورت مذکوره بسبب گواهی آنها شبهه زنا ثابت خواهد شد ف پس حد قذف از انها ساقط خواهد شد ص و باعتبار قصور در ادای شهادت آنها بنابر فسق آنها ثابت میشود شبهه عدم زنا لهذا ساقط میشود حد زنا از مشهود علیه و باید دانست که درین مسئله اختلاف شافعی رح متصور است بنابر آنکه نزد او رح فاسق از اهل شهادت نیست پس آن مانند بنده است نزد او رح مسئله ۱۰- اگر گواهی دهند بزنا کمتر از چهار کس بر آنها حد قذف لازم می آید زیراچه آنها قاذف اند بجهت آنکه ادای شهادت اگرچه طلب اجر مطلوب است لیکن ادای شهادت بزنا وقتی شمرده میشود که آن شهادت شهادت باشد و گواهی کمتر از چهار کس در باب شهادت نیست تا اجر مطلوب شمرده شود پس گواهی کمتر از چهار کس درین باب قذف است مسئله ۱۱- اگر چهار کس گواهی دادند بر شخصی بزنا و حد زنا زده شد بر او قاضی بنابر گواهی آنها بعد از ان معلوم شد که یکی از انها بنده یا محدود است بحد قذف پس درینصورت بر گواهان مذکوران حد قذف لازم می آید چه گواهان درینصورت سه کس اند و باید دانست که لازم نیست درینصورت بر گواهان مذکوران و نه بر بیت المال ارش ضرب تازیانه

وان رجم فدیته علی بیت المال وهذا عند ابی حنیفة رہ وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمه الله معناه اذا کان جرحه وعلی هذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلی هذا اذا رجع الشهود لایضمنون عنده وعندهما یضمنون لهما ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیره فیضاف الی شهادتهم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانه ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وهو عامل للمسلمین فتجب الغرامة فی مالهم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفة رہ ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مؤلم غیر جارح ولا مهلک فلا یقع جارحا ظاهرا الا لمعنی فی الضارب وهو قلة هدایته فاقتصر علیه الا انه لایجب علیه الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة

وان شهد اربعة علی شهادة اربعة علی رجل بالزنا لم یحد لما فیها من زیادة الشبهة ولا ضرورة الی تحملها فان جاء الاولون فشهدوا علی المعاینة فی ذلک المکان لم یحد ایضا معناه شهدوا علی ذلک الزنا بعینه لان شهادتهم قد ردت من وجه برد

واگر درصورت مذکوره رجم کرده باشد قاضی شخص مذکور را ف بنابر گواهی گواهان مذکوران ص پس دیت آن واجب میشود بر بیت المال و اینکه مذکور شد نزد ابحنیفه رہ ست و صاحبین رہ گفته اند که ارش زدن تازیانه نیز واجب ست بر بیت المال قال رہ این اختلاف ست در صورتیکه بسبب زدن تازیانه مجروح شده باشد مشهود علیه و همچنین اختلاف ست اگر بمیرد مشهود علیه بسبب زدن تازیانه ف پس دیت آن واجب بر بیت المال نزد صاحبین رہ بر خلاف قول ابحنیفه رہ ص و همچنین اگر رجوع نمایند گواهان ف بعد از آنکه مجروح شود مشهود علیه بسبب زدن تازیانه یا بمیرد ص پس آنها ضامن ارش جراحت میشوند در صورت اول و ضامن دیت آن میشوند در صورت دوم نزد صاحبین رہ بخلاف قول ابحنیفه رہ و دلیل صاحبین رہ این ست که بسبب گواهی آنها واجب شده است مطلق ضرب ف خواه جارح باشد یا غیر جارح ص چه احتراز از جرح خارج ست از طاقت و وسعت زننده پس ضربیکه واجب شده است بسبب گواهی گواهان شامل هست جارح و غیر جارح هر دو را پس ف جراحت منسوب خواهد شد بسوی گواهی گواهان لهذا ص ضامن آن خواهند شد ف و وقتیکه رجوع نمایند از گواهی ص و در صورتیکه آنها رجوع ننمایند واجب خواهد شد دیت آن بر بیت المال زیرا چه فعل جلاد منسوب ست بسوی قاضی و قاضی عمل میکند برای مسلمانان پس واجب خواهد شد تاوان فعل مذکور در مال مسلمانان ف که مال بیت المال ست ص چنانچه در صورت رجم و قصاص و دلیل ابحنیفه رہ این ست که واجب نیست ف بسبب گواهی گواهان ص مگر حد که عبارت ست از ضرب مولم که جارح و مهلک نباشد و جارح نمیشود ظاهر مگر بسبب قصور زننده و آن این ست که زننده طریق زدن تازیانه را خوب نمیداند یا ترک احتیاط نموده است پس جرح بسوی او منسوب خواهد شد فقط ف نه بسوی گواهی گواهان ص ولیکن بنا بر روایت صحیح ضمان آن بر زننده واجب نمیشود تا مردمان از اقامت حد باز نمانند بجهت خوف ضمان مسئله ۱۲۔ اگر گواهی دهند چهار کس بر گواهی چهار کس بر زنا بر شخصی پس حد زنا زده نمیشود بر شخص مذکور بجهت آنکه در گواهی بر گواهی زیاده شبهه هست ف چه هر گاه در نقل کلام واسطه کثیر باشد پس دران شبهه زیاده واقع میشود ص و درینجا هیچ ضرورت نیست در آنکه تحمل نمایند گواهان فرع شهادت اصل را پس اگر بعد ازان بیایند گواهان اول و گواهی دهند بر زنای مذکور بعینه در مکانیکه گواهان فرع گواهی داده بودند پس درین هنگام نیز حد زنا جاری کرده نمیشود بر مشهود علیه مذکور زیرا چه گواهی گواهان اول رد شده است من وجه بسبب رد شدن

شهادة الفروع فی عین هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم فی الاصر والتکمیل ولا یحد الشهود لان عددهم متکامل وامتناع
الحد عن المشهود علیه لنوع شبهة وهی کافیة لدرء الحد لا لایجابه واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فرجم فکلما رجع واحد حد
الراجع وحده وغرم ربع الدیة اما الغرامة فلانه بقی من یبقی بشهادته ثلثة ارباع الحق فیکون التالف بشهادة الراجع ربع
الحق وقال الشافعی یجب القتل دون المال بناء علی اصله فی شهود القصاص وسنبینه فی الدیات ان شاء الله تعالی واما الحد
فمذهب علمائنا الثلثة وقال زفر لا یحد لانه ان کان الراجع قاذف حی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فهو مرجوم
بحکم القاضی فیورث ذلک شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته فجعل للحال قذفا للمیت
وقد انفسخت الحجة فینفسخ ما یبتنی علیه وهو القضاء فی حقه فلا یورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه غیره لانه غیر محصن فی حق
غیره لقیام القضاء فی حقه فان لم یحد المشهود علیه حتی رجع واحد منهم حدوا جمیعا وسقط

گواهی گواهان فرع در عین حادثه مذکوره چه گواهان فرع قائم مقام گواهان اصل اند بسبب اصر و تکمیل آنها مر گواهان فرع را ولیکن حد قذف زده
نمیشود بر گواهان ف نه بر گواهان اصل نه بر گواهان فرع ص زیرا چه عدد آنها تمام و کامل ست و معهذا حد زنا جاری کرده نشد بر مشهود
علیه بنا بر نوعی از شبهه و شبهه مذکوره کافی ست برای دفع حد زنا نه برای وجوب حد قذف ف بر گواهان مذکوران ص مسئله ۳۱۔ اگر
گواهی دادند چهار کس بر شخصی بزنا و رجم نموده شد آن شخص بعد از آن اگر رجوع نماید از گواهی مذکور یکی از گواهان حد قذف واجب میشود
بر او فقط و هم ضمان ربع دیت اما وجوب ضمان ربع دیت پس جهت آن ست که سه ربع حق باقی ماند بسبب باقیماندن گواهی سه کس پس
بسبب گواهی کسیکه رجوع کرد از گواهی خود تلف نشد مگر ربع حق و شافعی رح گفته است که واجب میشود قتل آن کس که رجوع کرد نه مال بنا بر
قاعده شافعی رح در گواهان قصاص که بیان آن خواهد آمد در باب دیت انشاء الله تعالی واما وجوب حد قذف پس آن مذهب سه علمای ما
ست و زفر رح میگوید که حد قذف واجب نمیشود زیرا چه قاذف مذکور اگر قاذف زنده است پس آن باطل شد بسبب موت آن زنده
ف چه آن مرد ص اگر قاذف مذکور قاذف مرده است پس آن مرده مرجوم ست بحکم قاضی و آن مورث شبهه ست ف در وجوب
حد قذف و دلیل علمای ما این ست که گواهی بزنا قذف نمیگردد بسبب رجوع مگر بجهت آنکه بسبب آن شهادت فسخ میشود پس آن گواهی در وقت
رجوع قذف گردانیده می شود در حق میت ف و کسیکه قذف کند میت محصن را حد قذف زده میشود ص و آنچه زفر رح گفته است که میت
مذکور مرجوم ست بحکم قاضی و آن مورث شبهه ست پس جواب آن این ست که گواهی مذکور که حجت ست هرگاه فسخ شد بسبب رجوع پس حکم
قاضی که بنا بر آن بود نیز فسخ خواهد شد در حق رجوع کننده پس حکم قاضی برجم مذکور مورث شبهه نخواهد شد ف برای سقوط حد قذف پس
حد قذف جاری کرده خواهد شد بر رجوع کننده از گواهی خود ص بخلاف آنکه اگر قذف کند آن مرجوم را غیر رجوع کننده مذکور ف چه بران
حد قذف قائم کرده نمیشود ص زیرا چه آن مرجوم محصن نیست در حق آن غیر بسبب آنکه حکم قاضی برجم آن مرجوم در حق غیر مذکور ثابت و
معتبر ست ف و اینکه مذکور شد وقتی ست که رجوع کند یکی از گواهان بعد از رجم ص واما اگر رجوع نماید یکے از گواهان پیش از اقامت
رجم ف و بعد از حکم قاضی بآن ص پس درینصورت حد قذف جاری نموده میشود بر جمیع آن گواهان و ساقط ے میشود

الحد عن المشهود علیہ وقال محمد رہ حد الراجع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع کما اذا رجع بعد الامضاء ولہما ان الامضاء من القضاء فصار کما اذا رجع واحد منہم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ ولو رجع واحد منہم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفر رہ یحد الراجع خاصۃ لانہ لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلامہم قذف فی الاصل وانما یصیر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون فان کانوا خمسۃ فرجع احدہم فلا شیء علیہم لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق وہو شہادۃ الاربع فان رجع اخر حدا وغرما ربع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رہ معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف ومحمد رہ ہو علی بیت المال وقیل ہذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم

حد از مشہود علیہ و این نزد شیخین رہ ست و محمد رہ گفتہ است کہ درینصورت نیز حد قذف جاری نمودہ مے شود بر رجوع کنندہ فقط زیراچہ گواہی گواہان موکد شدہ است بسبب حکم قاضی پس آن گواہی فسخ نخواہد شد مگر در حق رجوع کنندہ فقط چنانچہ در صورتیکہ رجوع کند یکے از گواہان بعد از اجرای رجم و دلیل شیخین رہ این ست کہ اجرای حد از تتمہ حکم قاضی ست پس رجوع در صورت مذکورہ چنان شد کہ رجوع نماید یکی از گواہان پیش از حکم قاضی برجم لہذا در صورت مذکورہ ساقط میشود حد از مشہود علیہ و اگر رجوع نماید یکے از گواہان پیش از حکم قاضی برجم حد قذف جاری نمودہ میشود بر جمیع گواہان و زفر رہ میگوید کہ درینصورت نیز حد قذف جاری نمودہ میشود بر رجوع کنندہ فقط زیراچہ رجوع او معتبر نیست در حق غیر او و دلیل علمای ما رہ این ست کہ کلام گواہان در اصل قذف ست و کلام آنہا گواہی نمیگردد مگر بسبب حکم قاضی مطابق آن و ہرگاہ حکم قاضی یافتہ نشد پس آن کلام قذف باقی خواہد ماند ف چنانچہ در اصل قذف بود ص پس حد قذف جاری نمودہ خواہد شد بر جمیع آنہا و اگر پنج کس گواہی دادہ باشند ف و بعد از رجم رجوع کند یکے از پنج کس ص پس بر رجوع کنندہ مذکور ہیچ لازم نمی آید زیراچہ بسبب باقیماندن چہار گواہ کل حق باقی ست و بعد از ان اگر رجوع نماید یکے از چہار گواہ باقی پس درین ہنگام حد قذف واجب میشود بر ان ہر دو رجوع کنندہ و واجب میشود بر ان ہر دو ربع دیت اما وجوب حد قذف پس بجہت آنست کہ مذکور شد ف کہ شہادت بزنا قذف میگردد بسبب رجوع ص و اما وجوب ربع دیت پس بجہت آنست کہ بسبب باقیماندن سہ گواہ باقیماند سہ ربع حق چہ معتبر بقای باقیان ست نہ رجوع رجوع کنندگان بنا بر انچہ مقرر ست و معلوم ف در موضع آن پس در صورت مذکورہ تلف نشدہ است بسبب رجوع دو رجوع کنندہ مگر ربع حق پس آن ہر دو رجوع کنندہ ضامن ربع دیت خواہند شد ص مسئلہ ہم۔ اگر چہار کس گواہی بزنا دادند بر شخصے و تزکیہ نمودہ شدند و بعد از ان رجم نمودہ شد شخص مذکور و بعد از ان معلوم شد کہ آن گواہان مجوسی اند یا بندہ بایں طور کہ رجوع نمودند تزکیہ کنندگان از تزکیہ آنہا و گفتہ اند آنہا مجوسی اند یا بندہ پس درینصورت دیت آن واجب میشود بر تزکیہ کنندگان نزد ابی حنیفہ رہ و صاحبین رہ گفتہ اند کہ در صورت مذکورہ دیت آن بر بیت المال ست و بعضی گفتہ اند کہ این اختلاف وقتی ست کہ بگویند کہ ما یان با وجود اطلاع بر حال آن گواہان تزکیہ نمودہ بودیم

لهما انهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا على احصانه وله ان الشهادة انما تصير حجة عاملة بالتزكية فكانت التزكية فى معنى علة العلة فيضاف الحكم اليها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بينهما اذا شهدوا بلفظة الشهادة او اخبروا وهذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبيدا لا يضمنون لان العبد قد يكون عدلا ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات فلا يورث عنه واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضى برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية وفى القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء ولان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح

ودلیل صاحبین رح این ست که جز این نیست که آن تزکیه کنندگان ثنا گفته اند در حق آن گواهان مانند ثنائیکه بگویند در حق مشهود علیه باینطور که گواهی دهند آنها باحصان مشهود علیه ف و درینصورت برانها هیچ لازم نمی آید پس همچنین درینجا نیز ص ودلیل ابی حنیفه رح این ست که گواهی گواهان حجت و معتبر نمیشود مگر بسبب تزکیه ف تزکیه کنندگان ص پس تزکیه آنها در معنی علت علت ف حکم ص است پس حکم مضاف ومنسوب خواهد شد بسوی علت علت ف که تزکیه است ص بخلاف آنکه گواهی دهند آنها باحصان مشهود علیه چه احصان شرط محض ست وباید دانست که اگر تزکیه کنندگان تزکیه نمایند بلفظ شهادت ف باینطور که بگویند که گواهی میدهیم باینکه آن گواهان حر و مسلمان اند ص یا ف بلفظ شهادت نگویند بلکه ص بگویند که آنها حر و مسلمان اند پس حکم درین هر دو صورت برابر ست ومیان این هر دو صورت هیچ فرق نیست واینکه مذکور شد وقتی ست که آنها گفته باشند در تزکیه گواهان که آن گواهان حر و مسلمان اند واما وقتیکه بگویند که آنها عادل اند وبعد از ان ظاهر شود که آنها بنده اند پس درینصورت تزکیه کنندگان ضامن دیت نمیشوند زیرا چه بنده نیز گاهی عادل میباشد و درینصورت بر گواهان نیز دیت واجب نیست چه کلام آنها گواهی نیست وحد قذف نیز بر آنها واجب نیست زیرا چه آنها قذف نموده اند زنده را وبعد از ان زنده مرد پس وارث او را نمیرسد که حد قذف جاری کند بر قاذف آن ف چه حد قذف میراث نمیشود واگر تزکیه کنندگان قائم وثابت باشند بر تزکیه خود یا ندانسته تزکیه نموده باشند وبعد از ان ظاهر شود که گواهان مجوسی اند یا بنده پس بر تزکیه کنندگان هیچ چیز لازم نمی آید بلکه درینصورت دیت آن بر بیت المال ست ص **مسئله ۱۵**- اگر چهار کس گواهی دادند بر شخصی وحکم کرد قاضی برجم او پس کشت آن شخص را کسی وبعد از ان معلوم شد که این گواهان بنده اند پس درینصورت بر قاتل دیت لازم می آید ف بنابر استحسان ص ومقتضای قیاس این ست که قصاص واجب شود زیرا چه قاتل مذکور کشته است انسان معصوم را بغیر حق ووجه استحسان یکی این ست که حکم قاضی برجم آن در وقت قتل صحیح بود بحسب ظاهر پس بنابر آن شبهه ف اباحت قتل ص متحقق شد بخلاف آنکه اگر قتل کند آنرا پیش از حکم قاضی ف برجم آن ص زیرا چه گواهی گواهان هنوز حجت نشده است ووجه دوم این ست که قاتل مذکور ظن کرده است که قتل شخص مذکور مباح ست بنابر آنکه اعتماد نموده است بر دلیل اباحت آن که حکم قاضی ست برجم آن

فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه علامتهم وتجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد وتجب ذلك في ثلث سنين لانها تجب بنفس القتل فان رجم ثم وجدوا عبيدا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشره بنفسه يجب الدية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم يأتمر امره واذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبات النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله فان لم تكن ولدت منه وشهد عليه بالاحصان رجل وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعي رح فالشافعي مر على اصله ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وزفر رح يقول انه شرط في معنى العلة لان الجناية يتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه

پس چنان شد که قتل کند کسی شخصی را بگمان آنکه او حربی ست بنابر آنکه بران شخص علامت حربیانست و درینصورت دیت لازم می آید بر آنکس پس همچنین درینجا نیز و باید دانست که درصورت مذکوره دیت لازم می آید در مال قاتل مذکور نه بر عاقلهٔ آن زیراچه قتل مذکور قتل عمد ست و دیت قتل عمد بر عاقله واجب نمیشود و واجب میشود ادای آن دیت در سه سال زیراچه آن دیت واجب شده است بسبب نفس قتل و اگر درصورت مذکوره ف قتل نکرد کسے آن شخص را بلکه ص رجم کرد آنرا بحکم قاضی و بعد ازان معلوم شد که گواهان مذکوران بنده اند پس درینصورت دیت آن بر بیت المال ست چه رجم کننده امتثال امر قاضی نموده است پس فعل او که قتل ست برجم منسوب ست بسوی قاضی و اگر قاضی خود بدست خود رجم میکرد واجب میشد دیت آن بر بیت المال پس همچنین واجب خواهد شد دیت آن بر بیت المال در صورتیکه رجم کرد آن را کسی بامر قاضی بخلاف آنکه حکم کند قاضی برجم آن شخص و گردن آن زند کسی چه درینصورت امتثال امر قاضی نکرده است آن کس مسئله ۱۶- اگر گواهی بزنا دهند گواهان بر شخصے و بگویند آنها که ما یان قصد نظر کرده ایم ف بسوی موضع مخصوص در حالت زنا ص پس گواهی آنها مقبول ست ف و بسبب نظر کردن مذکور گواهی آنها مردود نمیشود ص زیراچه آنها را مباح ست آن نظر تا آنها تحمل شهادت نمایند پس آنها مانند طبیب و قابله اند مسئله ۱۷- اگر چهار کس گواهی بزنا دادند بر شخصے و او گفت که محصن نیستم در حال آنکه مر آن شخص را زنی ست که فرزند زائیده است آن زن از شخص مذکور یعنی آن شخص انکار وطی میکند بعد تحقق جمیع شرائط پس رجم نموده میشود شخص مذکور زیراچه حکم بثبوت نسب فرزند مذکور حکم ست باینکه شخص مذکور وطی نموده است زن خود را لهذا اگر طلاق دهد آنرا طلاق رجعی واقع مے شود و احصان ثابت می شود بسبب حکم مذکور و اگر زن آن شخص فرزند نزائیده است ولیکن گواهی دهند باحصان شخص مذکور یکمرد و دو زن پس درینصورت نیز رجم نموده میشود شخص مذکور و زفر رح و شافعی رح میگویند که درینصورت رجم نموده نمیشود آن شخص پس این قول شافعی رح بنابر آنست که قاعده نزد او این ست که گواهی زنان مقبول نیست در غیر دعوی مال و زفر رح میگوید که احصان اگرچه شرط حکم ست ولیکن در معنی علت آن ست چه بسبب آن جنایت شدید میشود پس حکم مضاف و منسوب میشود بسوے آن و هرگاه شرط مذکور در معنی علت و مشابه آن شد پس مقبول نخواهد شد دران گواهی زنان ف چنانچه مقبول نیست گواهی آنها باصل جنایت که زناست

نصارى كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا فلا تقبل لما ذكرنا ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم او يتضرر به المسلم فان رجع شهود الاحصان لا يضمنون عندنا خلافا لزفر رح وهو فرع ما تقدم

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاخذ وريحها موجودة او جاؤا به سكران فشهد الشهود عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقر وريحها موجودة لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقادم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غيره

ص و چنان شد که اگر گواهی دهند دو ذمی بر ذمی در صورتیکه زنا کرده است بندهٔ او که مسلمان ست باینکه ذمی مذکور آزاد کرده است بندهٔ مذکور را پیش از ارتکاب زنا پس این گواهی آنها مقبول نیست بنابر انچه مذکور شد که احصان چنان شرط است که در معنی علت ست و دلیل علمای ما این ست که احصان از خصائل حمیده است و آن مانع ست از ارتکاب زنا بنابر انچه سابق مذکور شده است پس احصان در معنی علت آن نخواهد بود پس گواهی گواهان مذکوران باحصان شخص مذکور مانند گواهی آنهاست باحصان او در غیر حالت زنا ف و گواهی آنها باحصان او در حالت مذکوره مقبول ست پس همچنین مقبول خواهد شد در حالت زنا نیز ص بخلاف مسئله گواهی دو ذمی بر ذمی که نظیر آورده است آنرا زفر رح زیرا چه عتق بندهٔ مذکور دران مسئله ثابت ست بگواهی دو گواه مذکور و لیکن سبقت تاریخ عتق آن از وقت زنا ثابت نیست زیرا چه انکار آن تاریخ می کند مسلمان یا بسبب آن ضرر میرسد بمسلمان پس اگر رجوع نمایند گواهان احصان پس آنها ضامن دیت نمی شوند برخلاف قول زفر رح بنابر انچه مذکور شد والله اعلم

باب دربیان حد شرب **مسئله ۱**- اگر شراب خورد مسلمانی و بگیرند آنرا در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او یا بیارند آن را نزد قاضی در حالیکه او مست ست و گواهی دهند گواهان باینکه او شراب خورده است و بوی شراب از دهن او یافته شده است پس واجب میشود بران حد شرب و همچنین واجب میشود بران حد در صورتیکه او اقرار نماید بشرب خمر در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او زیرا چه جنایت شرب خمر ثابت شد براو و تقادم زمان نیست ف بسبب آنکه ص بوی آن موجود ست و ص اصل دلیل براین مسئله حدیث پیغمبر صلعم ست که هر که شراب خورد پس تازیانه زنید او را و اگر بار دیگر شراب خورد بار دیگر تازیانه زنید **مسئله ۲**- اگر اقرار کند کسے بخوردن شراب بعد رفتن بوی آن پس درینصورت حد زده نمیشود نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که زده میشود و همچنین اختلاف ست در صورتیکه گواهی دهند گواهان بر شخصے باینکه شراب خورده است بعد از زوال بوی آن و وجه آن این ست که تقادم مانع قبول شهادت ست در حد شرب باتفاق جمیع علمای ما رح لیکن محمد رح تقدیر و اندازه تقادم آن بزمان کرده است یعنی بیکماه بنابر روایت اصح بحسب قیاس آن بر حد زنا زیرا چه تاخیر متحقق می شود بسبب گذشتن زمان نه بسبب زوال بوی و وجود بوی و عدم آن اعتبار ندارد چه بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب مے شود

کما قیل شعر یقولون لی انکه شربت مدامة ✽ فقلت لهم لا بل اکلت السفرجلا ✽ وعندهما یقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رض فیه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قیام الاثر من اقوی دلالة علی الشرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتباره والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل وانما یشتبه علی الجهال واما الاقرار فالتقادم لا یبطله عند محمد رح کما فی حد الزنا علی ما مر تقریره وعندهما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رض ولا اجماع الا برای ابن مسعود رض وقد شرط قیام الرائحة علی ما روینا فان اخذه الشهود وریحها یوجد منه او هو سکران فذهبوا به من مصر الی مصر فیه الامام فانقطع ذلک قبل ان ینتهوا به حد فی قولهم جمیعا لان هذا عذر کبعد المسافة فی حد الزنا والشاهد لا یتهم به فی مثله ومن سکر من النبیذ حد لما روی ان عمر رض اقام الحد علی اعرابی سکر من النبیذ وتبین الکلام فی حد السکر ومقدار حده المستحق علیه ان شاء الله تعالی ولا حد علی من وجد منه رائحة الخمر او تقیاها لان الرائحة محتملة وکذا الشرب قد یقع عن اکراه واضطرار فلا یحد السکران

چنانچه شاعری گفته ؎ مرا گفت هر کس که خوردی شراب ✽ بگفتم که نه بل بهی خورده ام ✽ ونزد شیخین رح تقدیر و اندازه تقادم آن بزوال بوی ست بنا بر دو وجه یکی قول عبد الله بن مسعود رض ست در وقتیکه شخصے را آورده بودند بحضور او بتهمت خمر خوردن که طلب تنفس نمائید از وی پس اگر دریابید از وی بوی شراب را پس تازیانه زنید او را دوم اینکه قیام اثر ـ که عبارت از بوی آن ست ص دلیل قوی ست بر قرب عهد شرب خمر وتقدیر بزمان نموده نمیشود مگر وقتیکه اعتبار اثر متعذر باشد ف چنانچه در باب زنا چه نیست در باب زنا اثری که آنرا دلیل گردانیده شود بر قرب عهد آن ص وانچه گفته است آنرا محمد رح که بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب میشود پس جواب آن این ست که تمییز میان بوی شراب ومیان بوی غیر آن ممکن ست مر صاحب تمییز وهوش را و اشتباه آن نیست مگر بر جاهل بے تمییز واما اقرار بشرب خمر پس آن باطل نمیشود بسبب تقادم نزد محمد رح چنانچه اقرار بزنا باطل نمیشود بسبب تقادم نزد او بنا بر آنچه تقریر آن گذشت ونزد شیخین رح حد شرب قائم کرده نمیشود مگر بشرطیکه بوی آن موجود باشد بجهت آنکه ابن مسعود رض شرط کرده است آنرا چنانچه مذکور شد وحد شرب باجماع صحابه رض ثابت ست واجماع صحابه بدون رای ابن مسعود رض منعقد نمیشود مسئله ۳ - اگر گرفتند گواهان شارب خمر را در حالی که بوی آن می آید از دهن او ویا او مست ست وبردند آن را بشهریکه در ان قاضی ست ودرین اثنا بوی آن یا مستی او زائل شد پیش از آنکه برسند نزد قاضی پس درینصورت حد شرب بران جاری کرده میشود نزد جمیع علمای ما رح زیرا چه این عذرست مانند بعد مسافت در حد زنا وگواهان متهم نمیشوند در صورتیکه چنین عذر یافته شود مسئله ۴ - اگر شخصے مست شود بسبب خوردن نبیذ پس حد لازم می آید بر او بجهت آنکه مرویست از عمر رض که او حد شرب قائم کرده است بر اعرابیکه مست شده بود بسبب خوردن نبیذ وباید دانست که کلام در بیان حد سکر وبیان مقدار تازیانه حد شرب خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۵ - اگر بوی شراب آید از شخصے یا قی کند او شراب را پس بر و حد شرب واجب نمیشود زیرا چه بوی شراب که می آید از و محتمل ست ف یعنی احتمال ست که آن بوے از و بسبب خوردن شراب ست یا بسبب آنکه او میان شراب خوران نشسته بود چه بوی شراب می آید از کسیکه می نشیند میان آنها ص وهمچنین خوردن شراب گاهی باکراه واضطرار اتفاق میشود ودرینصورت حد لازم نمی آید مسئله ۶ - حد شراب واجب نمیشود بر مست

حتی یعلم انه سکر من النبیذ وشربه طوعا لان السکر من المباح لا یوجب الحد کالبنج ولبن الرماک وکذا شرب المکره لا یوجب الحد ولا یحد حتی یزول عنه السکر تحصیلا لمقصود الانزجار وحد الخمر والسکر فی الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رض یفرق علی بدنه کما فی حد الزنا علی ما مر ثم یجرد فی المشهور من الروایة وعن محمد رح انه لا یجرد اظهارا للتخفیف لانه لم یرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفیف مرة فلا یعتبر ثانیا وان کان عبدا فحده اربعون لان الرق منصف علی ما عرف ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانه خالص حق الله تعالی ویثبت الشرب بشهادة شاهدین ویثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف رح انه یشترط الاقرار مرتین وهو نظیر الاختلاف فی السرقة وسنبینها هناک ان شاء الله ولا یقبل فیه شهادة النساء مع الرجال لان فیها شبهة البدلیة وتهمة الضلال والنسیان والسکران الذی یحد هو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعیف هذا عند ابی حنیفة رح وقالا هو الذی یهذی ویختلط کلامه لانه هو السکران فی العرف والیه مال اکثر المشائخ رح

مگر وقتیکه معلوم شود که او مست شده است بسبب خوردن نبیذ و خورده است آنرا بطوع و رغبت زیرا چه آدمی گاهی مست میشود بسبب خوردن چیزیکه مباح ست چون بنج و شیر اسپ ماده و نیز انسان گاهی شراب میخورد بسبب اکراه و آن موجب حد نیست مسئله ۷- حد قائم کرده نمیشود بر شارب خمر در حالت مستی بلکه قائم کرده میشود بعد از انکه مستی شراب از وزائل گردد تا حاصل شود آنچه مقصود ست از مشروعیت حد یعنی انزجار مسئله ۸- حد شرب خمر و همچنین حد مسکر یکه غیر خمر باشد در حق حر هشتاد تازیانه است چه اجماع صحابه رض بر این ست و باید دانست که هشتاد تازیانه متفرق زده میشود بر بدن آن چنانچه در حد زنا بنا بر انچه در انجا مذکور شده است و بعد ازان باید دانست که بنا بر روایت مشهوره برهنه نموده میشود شارب خمر در وقت زدن تازیانه و از محمد رح مرویست که برهنه کرده نمیشود زیرا چه در باب حد شرب نص قاطع وارد نشده است پس ضرور ست که برای اظهار تخفیف در حد مذکور ترک نموده شود برهنه کردن او و وجه روایت مشهور این ست که اظهار تخفیف آن یکبار نموده است ف بایطور که عدد تازیانه دران کم مقرر نموده شده است یعنی هشتاد تازیانه بخلاف حد زنا چه دران صد تازیانه است ص پس حاجت نیست که بار دیگر تخفیف آن نموده شود و باید دانست که اگر شارب خمر بنده یا کنیز باشد پس حد شرب در حق او چهل تازیانه است زیرا چه رقیت موجب تنصیف عقوبت ست بنا بر انچه بارها ذکر آن شده است مسئله ۹- اگر اقرار کند شخصی بشرب خمر یا شرب مسکر دیگر ف چون نبیذ تمر مثلا ص و بعد ازان رجوع نماید از اقرار مذکور پس حد شرب بر او جاری کرده نمیشود چه حد شرب خالص حق الله تعالی است مسئله ۱۰- ثابت میشود شرب خمر بگواهی دو گواه و نیز ثابت میشود باقرار یکبار و از ابی یوسف رح مرویست که او شرط میکند اقرار دو بار و این اختلاف مانند اختلاف ست در سرقه که بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و باید دانست که گواهی زنان با مردان در حد شرب مقبول نیست زیرا چه در گواهی زن شبهه بدلیت ست و نیز تهمت نسیان و فراموشی ست مسئله ۱۱- باید دانست که حد سکر که موجب حد ست این ست که سکر باین درجه باشد که صاحب سکر دریافت نکند کلام را اصلا نه قلیل را نه کثیر را و فرق نکند میان زن و مرد ف یعنی نشناسد که این زن ست یا مرد ص قال رض این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که حد سکر مذکور این ست که صاحب سکر هذیان گوید و کلام مختلط گوید چه این را سکران و مست میگویند در عرف و باید دانست که اکثر مشائخ رح مائل اند بسوی قول صاحبین رح

ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصٰیہا درء للحد ونہایۃ السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شیء وشیء ومادون ذلک لایعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ماقالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی رہ یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وھذا مما یتفاوت فلامعنی لاعتبارہ ولایحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالی بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولوارتد السکران لاتبین منہ امرأتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلایتحقق مع السکر وھذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رہ وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ

باب حد القذف

واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالی والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوھم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وھو اشتراط اربعۃ من الشہداء اذ ھو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ

ودلیل ابی حنیفہ رح این ست کہ شرب خمر از اسباب وجوب حد ست پس نہایت مرتبہ آن اعتبار نمودہ خواہد شد چہ در اسباب حد نہایت مرتبہ سکر این ست کہ غالب شود سرور بر عقل باین درجہ کہ باقی نماند اورا تمییز میان این وآن وانچہ کمتر ازین مرتبہ ہست پس آن خالی نیست از شبہہ ہشیاری وباید دانست کہ معتبر در حرمت مقدار مسکر غیر خمر ہمان حد سکر ست کہ صاحبین رہ آنرا ذکر نمودہ اند چہ در باب حرمت ہمین احتیاط ست وشافعی رہ در حد سکر مذکور را اعتبار نمودہ است ظہور اثر آن را در رفتار صاحب سکر ودر حرکات ودر اطراف او ف بایطور کہ جنبش کند پای او ومائل شود سر او در وقت رفتار ص وعلمای مارہ میگویند کہ این اثر مختلف ومتفاوت میشود ف یعنی گاہی اثر مذکور در مست پیدا نمیشود وگاہی در غیر مست ظاہر میشود بسبب ضعف مثلا ص پس اثر مذکور قابل اعتبار نیست مسئلہ ۱۲- اگر اقرار کند مست در حالت مستی بچیزیکہ موجب حد ست چون زنا وغیرہ پس برو حد جاری کردہ نمیشود چہ در اقرار مذکور احتمال کذب ست پس این احتمال اعتبار نمودہ خواہد شد برای دفع حد چہ حد خالص حق اللہ ست بخلاف حد قذف چہ اگر اقرار کند کسے بقذف در حالت مستی پس حد قذف جاری کردہ می شود برو زیراچہ حد قذف خالص حق اللہ نیست بلکہ در ان حق عباد نیز ہست پس مست در ان مانند ہشیار ست بجہت عقوبت چنانچہ در جمیع تصرفات او ف چون طلاق وعتاق وغیرہ ص مسئلہ ۱۳- اگر مرتد شود مست در حالت مستی پس زن او بائن نمیگردد زیراچہ کفر از باب اعتقاد ست وآن متحقق نمیشود در حالت مستی واللہ اعلم

باب در بیان حد قذف ف بدانکہ معنی قذف در شرع این ست کہ نسبت زنا نماید کسی بسوی مرد محصن یا بسوی زن محصنہ وآنکس را قاذف میگویند وآن زن ومرد را مقذوف ص مسئلہ ۱- اگر شخصے قذف بزنای صریح نماید مرد محصن یا زن محصنہ را پس درین صورت اگر مقذوف درخواست نماید از قاضی کہ حد قذف جاری کند بر شخص مذکور پس لازم ست قاضی را کہ حد قذف بران جاری نماید وحد قذف ہشتاد تازیانہ است اگر قاذف حر باشد زیراچہ حق تعالی در قرآن مجید فرمودہ است کہ کسانیکہ رمی کنند محصنات را وچہار گواہ نیارند بران پس بزنید آنہارا ہشتاد تازیانہ ومراد از رمی دشنام بزنا ست باجماع ودر نص ہم اشارہ است بآن چہ اشتراط چہار گواہ مخصوص ہست بزنا وباید دانست کہ شرط اقامت حد قذف بر قاذف یکی این ست کہ مقذوف طلب آن نماید بسبب آنکہ در ان

حقه من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا قال ویفرق علی اعضائه لما مر فی حد الزنا ولا یجرد من ثیابه لان سببه غیر مقطوع به فلا یقام علی الشدة بخلاف حد الزنا غیر انه ینزع عنه الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم به وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنا اما الحریة فلانه یطلق علیه اسم الاحصان قال الله تعالی فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منهما والاسلام لقوله علیه السلام من اشرک بالله فلیس بمحصن والعفة لان غیر العفیف لا یلحقه العار وکذا القاذف صادق فیه ومن نفی نسب غیره وقال لست لابیک فانه یحد وهذا اذا کانت امه حرة مسلمة لانه فی الحقیقة قذف لامه لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیره ومن قال لغیره فی غضب لست بابن فلان لابیه الذی یدعی له یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد به حقیقة سبا له وفی غیره یراد به المعاتبة بنفی مشابهته اباه فی اسباب المروة ولو قال لست بابن فلان یعنی جده لم یحد لانه صادق فی کلامه ولو نسبه الی جده

حق او ست باین جهت که دفع عار میشود ازو و دوم این ست که مقذوف محصن باشد بسبب آنکه این شرط در قرآن مذکور ست مسئله ۲۔ باید که هشتاد تازیانه متفرق زده شود بر اعضای قاذف بنا بر دلیلی که مذکور شده است در حد زنا و باید دانست که قاذف عریان کرده نمیشود در وقت زدن تازیانه زیرا چه سبب آن یقینی نیست ف۔ چه احتمال ست که قاذف صادق باشد ص پس در اجرای آن شدت نموده نخواهد شد بخلاف حد زنا ولیکن پوستین و پارچه که در ان حشو باشد از بدن او کشیده میشود زیرا چه بسبب این نوع لباس الم باو نمیرسد مسئله ۳۔ اگر قاذف بنده باشد پس حد قذف در حق او چهل تازیانه است چه رقیت موجب تنصیف عقوبت ست ف۔ بنا بر انچه بارها مذکور شده است ص و باید دانست که احصان عبارت ست ازینکه مقذوف حر و عاقل بالغ و مسلمان باشد و نیز عفیف باشد از فعل زنا ف۔ یعنی از تهمت زنا پاک باشد پس این پنج شرط احصان ست ص اما حریت مقذوف پس بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که بر آنها یعنی بر کنیزان نصف آن عقوبت ست که بر محصنات ست یعنی بر حرایر پس ازین معلوم شد که اطلاق محصن بر حر هست و اما عقل و بلوغ پس بجهت آنست که عار لاحق نمیشود مر صبی و مجنون را بسبب عدم تحقق فعل زنا ازانها و اما اسلام پس بجهت آن شرط احصان ست که پیغمبر صلعم فرموده است که مشرک محصن نیست و اما عفت از فعل زنا پس بجهت آن شرط ست که عار لاحق نمیشود غیر عفیف را و نیز قاذف صادق ست در حق او مسئله ۴۔ اگر نفی کند شخصی نسب کسی را باینطور که بگوید باو که تو فرزند پدر خود نیستی پس حد قذف لازم می آید بر شخص مذکور و این وقتی ست که مادر آن کس محصنه باشد زیرا چه نفی مذکور در حقیقت قذف ست در حق مادر آن کس چه نسب منتفی نمیشود مگر از زانی نه از غیر زانی مسئله ۵۔ اگر شخصی در حالت غضب بگوید بکسی که تو نیستی پسر فلان و حال آنکه فلان پدر وی ست که نسب وی ازو ثابت ست پس درینصورت بر شخص مذکور حد قذف لازم می آید و اگر بگوید این چنین در غیر حالت غضب پس درینصورت بر او حد قذف لازم نمی آید زیرا چه در حالت غضب مراد ازان سب و دشنام ست و در غیر حالت غضب مراد ازان عتاب ست باینطور که مقصود از نفی مذکور نفی مشابهت آنکس ست با پدر او در خصائل نیک چون مروت وغیره مسئله ۶۔ اگر بگوید شخصی بکسی که تو پسر فلان نیستی و حال آنکه فلان جد وی ست پس درینصورت بر شخص مذکور حد قذف لازم نمی آید چه او صادق ست در نفی مذکور و همچنین اگر نسبت کند کسی را بسوی جد او ف۔ باینطور که گوید باو که تو پسر فلان هستی و فلان جد او ست

لا يحد ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا ولو قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محصنة فطالب الابن بحده حد القاذف لانه قذف محصنة بعد موتها ولا يطالب بحد القذف للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد لان العار يلتحق به لمكان الجزئية فيكون القذف متناولا له معنى وعند الشافعي رح يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده على ما نبين وعندنا ولاية المطالبة ليس بطريق الارث بل لما ذكرناه ولهذا يثبت عندنا للمحروم عن الميراث بالقتل ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح ويثبت لولد الولد حال قيام الولد خلافا لزفر رح واذا كان المقذوف محصنا جاز للابن الكافر والعبد ان يطالب بالحد خلافا لزفر رح هو يقول القذف يتناوله معنى لرجوع العار اليه وليس طريقه الارث عندنا فصار كما اذا كان متناولا له صورة ومعنى ولنا انه عيره بقذف محصن فياخذه بالحد وهذا لان الاحصان في الذي ينسب الى الزنا شرط ليقع تعييرا على الكمال ثم يرجع هذا التعيير الكامل الى ولده والكفر لا ينافي اهلية الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم يوجد التعيير على الكمال لفقد الاحصان في المنسوب الى الزنا وليس للعبد ان يطالب مولاه بقذف امه الحرة ولا للابن ان يطالب اباه بقذف امه الحرة المسلمة لان المولى لا يعاقب بسبب عبده وكذا الاب بسبب ابنه

ص پس حد قذف بر او لازم نمی آید زیرا چه فرزند فرزند نسبت نموده میشود بسوی جد مجازا ش ۔ وگفته میشود که فرزند اوست ص مسئله ۔ اگر بگوید شخصی بکسی یا پسر زانیه و حال آنکه مادر آنکس مرده است و محصنه بود پس اگر آنکس مطالبه حد قذف نماید از شخص مذکور حد قذف بر او جاری نموده خواهد شد زیرا چه او قذف کرده است محصنه را بعد از موت آن و بدانکه مطالبه بحد قذف نمیرسد برای میت مگر کسی را که بسبب قذف جرح و قدح واقع میشود در نسب وی و آن والد و ولد است زیرا چه عار لاحق میشود بولد مقذوف و بوالد او بسبب جزئیت پس قذف شامل میشود او را از روی معنی و نزد شافعی رح هر وارث را میرسد که مطالبه بحد قذف نماید برای میت زیرا چه حد قذف میراث میشود نزد او و بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و نزد علمای ما رح ولایت مطالبه حد قذف برای میت بطریق میراث نیست بلکه بسبب وجهیکه مذکور شد که عار آن لاحق میشود بوی و لهذا مطالبه حد قذف برای میت میرسد کسی را که محروم است از میراث بسبب قتل مورث و نیز میرسد فرزند دختر را چنانچه میرسد فرزند پسر را برخلاف قول محمد رح و همچنین میرسد فرزند فرزند را در حالت حیات فرزند برخلاف قول زفر رح و همچنین اگر مقذوف میت محصن باشد جائز است مر پسر وی را که مطالبه نماید بحد قذف برای او اگرچه پسر مذکور کافر یا بنده باشد برخلاف قول زفر رح و او میگوید که اگر برسد حق مطالبه حد قذف مر پسر کافر را برای مقذوف میت پس آن خالی نیست از اینکه حق مطالبه حد مذکور مر پسر مذکور را بطریق میراث است یا برای ذات اوست باین سبب که قذف مذکور شامل است مر او را از روی معنی چه عار آن لاحق میشود باو و این هر دو شق باطل است و اما بطلان شق اول پس بجهت آنست که حد قذف میراث نمیشود و اما بطلان شق دوم پس بجهت آنست که هرگاه قذف صریح در حق پسر مذکور موجب حد آن نیست بجهت آنکه وی محصن نیست پس در صورتیکه قذف متحقق شود در حق او از روی معنی بطریق اولی موجب حد نخواهد شد و علمای ما رح میگویند که در صورت مذکوره قاذف مذکور بسبب قذف محصن عیب لاحق کرده است مر پسر مذکور را پس پسر مذکور مواخذه خواهد کرد آنرا بحد قذف و سر آن این است که احصان مقذوف شرط است تا نسبت نمودن زنا بوی نسبت عیب بسوی وی بر وجه کمال متحقق شود و بعد از ان همان نسبت عیب راجع میشود بسوی پسر مقذوف در صورت مذکوره چنین است و پسر مذکور اگرچه کافر است ولیکن کفر منافی اهلیت استحقاق نیست بخلاف وقتیکه قذف صریح متحقق شود در حق پسر مذکور چه در نصورت حد قذف لازم نمی آید زیرا چه درین صورت نسبت عیب بر وجه کمال یافته نمیشود بسبب نیافتن احصان در ذات مقذوف مسئله ۔ بنده را نمیرسد که مطالبه بحد قذف نماید خواجه خود را در صورتیکه خواجه مذکور قذف کند مادر وی را که محصنه است و همچنین نمیرسد پسر را که مطالبه بحد قذف نماید پدر خود را در صورتیکه قذف نماید مادر وی را که محصنه است زیرا چه خواجه عقوبت کرده نمیشود بسبب بنده خود و نه پدر عقوبت کرده میشود بسبب پسر خود

ولهذا لا یقاد الوالد بولده ولا السید بعبده ولو کان لها ابن من غیره له ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع ومن قذف غیره فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی رح لا یبطل ولو مات بعد ما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا له بناء علی انه یورث عنده وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذی ینتفع به علی الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمی حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا ایة حق الشرع وبکل ذلک تشهد الاحکام واذا تعارضت الجهتان فالشافعی رح مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیا به ولا کذلک عکسه لانه لا ولایة للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابة وهذا هو الاصل المشهور الذی یتخرج علیه الفروع المختلف فیها منها الارث اذ الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عنده ومنها انه لا یجوز الاعتیاض عنه ویجری فیه التداخل وعنده لا یجری وعن ابی یوسف رح فی العفو مثل قول الشافعی رح ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظهر ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعه لان للمقذوف فیه حقا فیکذبه فی الرجوع

ولهذا قصاص کرده نمیشود پدر برای پسر خود ونه خواجه قصاص کرده میشود برای بندهٔ خود واگر مادر پسر مذکور را پسر دیگر باشد از جانب غیر پدر او پس آن پسر دیگر را میرسد که مطالبه نماید بحد قذف مادر خود واز پدر مذکور زیرا چه سبب آن که قذف ست متحقق ست درصورت مذکوره ومانع از مطالبهٔ آن متحقق نیست در حق مطالب **مسئله ۹** اگر شخصے قذف کرد کسی را وبعد ازان مرد آنکس پس حد قذف ساقط میشود وشافعی رح گفته است که ساقط نمیشود وهمچنین اگر بمیرد مقذوف بعد از جاری نمودن بعض حد بر قاذف پس باقی حد ساقط میشود نزد علمای ما رح ونزد شافعی رح ساقط نمیشود واین اختلاف بنا بر آن ست که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح ومیراث نمیشود نزد علمای ما رح وباید دانست که اختلاف نیست درانکه در حد قذف حق الله ست وهم حق عباد زیرا چه حد قذف مشروع شده است برای دفع عار از مقذوف واین نفع مخصوص ست بمقذوف فقط پس باین جهت حد قذف از حق عباد ست وهم مشروع ست برای انزجار لهذا حد قذف را حد میگویند ومقصود از مشروعیت حد این ست که عالم از فساد خالی شود واین علامت ست برانکه حد قذف حق الله ست وهمچنین بعضی از احکام آن دلالت میکند برانکه حد قذف حق عباد ست ف و آن این ست که حد قذف ثابت نمیشود مگر وقتیکه دعوی آن نماید کسی واین از لوازم حق عباد ست ص و بعضی احکام آن دلالت میکند برانکه حد قذف حق الله تعالی ست ف و آن این ست که استیفاء حد قذف مفوض ست بسوی قاضی نه بسوی مقذوف ص وحاصل آنکه در حد قذف هر دو جهت متعارض ست وهرگاه دو جهت متعارض شد پس شافعی رح ترجیح داد جهت اول را که حق عباد ست وآنرا غالب داشت بر حق الله بجهت آنکه حق العبد مقدم ست زیرا چه او محتاج ست والله تعالی غنی وبی نیاز ست وعلمای ما رح ترجیح میدهند حق الله را وآنرا غالب میدارند زیرا چه انچه در آنست از حق عباد پس متکفل ومتعهد آن مولای او ست پس رعایت حق العبد نیز در ضمن آن حاصل میشود وعکس آن چنین نیست زیرا چه عبد را ولایت استیفاء حق الله نیست مگر بطریق نیابت واین قاعده جانبین مشهور ست وبران متفرع میشود مسائل مختلف فیها بعضی از ان مسائل این ست که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح ونزد علمای ما رح میراث نمیشود چه ارث جاری میشود در حق عباد وجاری نمیشود در حق الله وبعضے از ان مسائل این ست که عفو آن صحیح نیست نزد علمای ما رح وصحیح ست نزد شافعی رح وبعضی از ان این ست که جائز نیست عوض گرفتن از ان وتداخل دران جاری ست نزد علمای ما رح ونزد شافعی رح تداخل دران جاری نیست ومرویست که قول ابی یوسف رح در عفو مثل قول شافعی رح است وبعض علمای ما گفته اند که در حد قذف حق العبد غالب است وتخریج احکام آن نموده اند لیکن اول اظهر ست **مسئله ۱۰** اگر شخصی اقرار کند بقذف وبعد ازان رجوع نماید ازان پس رجوع او مقبول نیست زیرا چه دران حق مقذوف ست پس او تکذیب آن خواهد کرد

بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مكذب له فيه ومن قال للعربي يا نبطي لم يحد لانه يراد به التشبيه في الاخلاق او عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربي لما قلنا ومن قال لرجل يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه يراد به التشبيه في الجود والسماحة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه وسخائه وان نسبه الى عمه او خاله او الى زوج امه فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا اما الاول فلقوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق واسماعيل كان عماله والثاني لقوله عليه السلام الخال اب والثالث للتربية ومن قال لغيره زنأت في الجبل وقال عنيت صعود الجبل حد وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب ع وارق الى الخيرات زناء في الجبل ٭ وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا ايضا لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زاني او قال زنأت وذكر الجبل انما يعين الصعود مرادا اذا كان مقرونا بكلمة على اذ هو المستعمل فيه ولو قال زنأت على الجبل قيل لا يحد لما قلنا وقيل يحد للمعنى الذي ذكرناه ومن قال لآخر يا زاني فقال لا بل انت فانهما يحدان لان معناه لا بل انت زان اذ هي كلمة عطف

بخلاف حدیکه خالص حق الله است ف چه رجوع از ان مقبول ست ص زیراچه دران کسی مکذب و نیست مسئله ۱۱- اگر شخصی بگوید بعربی یا نبطی پس حد قذف بر وا لازم نمی آید زیراچه مراد از کلام مذکور تشبیه آن عربی ست با نبطی در اخلاق بد یا در عدم فصاحت و همچنین اگر بگوید بعربی که تو عربی نیستی حد قذف لازم نمی آید بنابر وجهیکه مذکور شد ف باید دانست که نبطی واحد نبط ست وآن قومی ست در سواد عراق و خارج کوفه که معروف بخساست و دنارت اند ص مسئله ۱۲- اگر بگوید شخصی بکسی که یا پسر آب آسمان پس او قاذف نمیشود زیراچه مراد از کلام مذکور تشبیه است در سخاوت و جوانمردی و صفا چه آب آسمان موصوف و ملقب ست بصفا و سخاوت مسئله ۱۳- اگر شخصی نسبت کند کسی را بسوی عم و خال و یا بسوی شوهر مادر او ف باینطور که بگوید که تو پسر فلان هستی و حال آنکه فلان عم او ست یا خال او ست یا شوهر مادر او ست ص پس آن شخص قاذف نمیشود زیراچه هر واحد از انها را پدر گفته میشود اما اول پس بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که گفتند پسران یعقوب علیه السلام خطاب به پدر خود که خواهیم پرستید ما خدای ترا و خدای آبای تو ابراهیم و اسمٰعیل و اسحاق را و حال آنکه اسمٰعیل علیه السلام عم یعقوب علیه السلام بود و اما دوم پس بجهت قول علیه السلام که خال پدر ست و اما سوم پس بجهت آنکه شوهر مادر تربیت میکند ربیب را مسئله ۱۴- اگر شخصی بگوید بکسی زنأت فی الجبل ف بهمزه ص و بگوید که مراد من ازین انیست که صعود نمودی تو بر کوه پس او حد قذف زده میشود نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که حد قذف زده نمیشود زیراچه زنأت بهمزه بمعنی صعود ست حقیقةً و ذکر جبل دلالت میکند برینکه معنی صعود مراد ست و دلیل شیخین رح این ست که زنأت بهمزه مستعمل ست در معنی زنا نیز زیراچه بعض عرب لفظ معتل را مهموز و مهموز را معتل میخوانند و حالت غضب و دشنام دلالت میکند براینکه معنی زنا مراد ست پس حد زده خواهد شد چنانچه در صورتیکه بگوید زنارت بهمزه بدون ذکر جبل و بگوید که مراد من صعود است و ذکر جبل دلالت نمیکند بر معنی صعود مگر وقتیکه مقرون باشد بکلمهٔ علی زیراچه زنارت بمعنی صعود بلفظ علی مستعمل میشود مسئله ۱۵- اگر بگوید زنارت علی الجبل پس نزد بعضی حد قذف واجب نمیشود زیراچه لفظ زنارت مقرون ست بعلی پس معنی صعود مراد ست و نزد بعضی حد قذف واجب میشود زیراچه حالت غضب و دشنام دلالت میکند بر اینکه معنی زنا مراد ست مسئله ۱۶- اگر شخصی گفت بکسی یا زانی و آنکس گفت بشخص مذکور که نه بلکه تو پس درینصورت حد قذف بر هر دو لازم می آید زیراچه معنی قول که نه بلکه تو این ست که نه بلکه تو زانی هستی پس هر دو قاذف شدند بسبب نسبت نمودن هر یک فعل زنا را بسوی دیگر و سر آن این ست که کلمهٔ بل از حروف عطف است

يستدرك بها الغلط فيصير الخبر المذكور في الاول مذكورا في الثاني ومن قال لامرأته يا زانية فقالت لا بل انت حدت المرأة ولا لعان لانهما قاذفان وقذفه يوجب اللعان وقذفها الحد وفي البداية بالحد ابطال اللعان لان المحدود في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا فيحتال للدرء اذ اللعان في معنى الحد ولو قالت زنيت بك فلا حد ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لها يا زانية لوقوع الشك في كل واحد منهما لانه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب الحد دون اللعان لتصديقها اياه وانعدامه منه ويحتمل انها ارادت زناي ما كان معك بعد النكاح لاني ما مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان دون الحد على المرأة لوجود القذف منه وعدمه منها فجاء ما قدمناه ومن اقر بولد ثم نفاه فانه يلاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن وان نفاه ثم اقر به حد لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب والاصل فيه حد القذف فاذا بطل التكاذب يصار الى الاصل والولد ولده في الوجهين لاقراره به سابقا ولاحقا

وبسبب آن کلمه مستدرک میشود غلط مسئله ۱۷۔ اگر شخصی گفت بزن خود یا زانیه وآن زن گفت باو که نه بلکه تو پس درینصورت حد قذف لازم می آید بر زن مذکوره ولعان نیست درینصورت زیرا چه آن زن وشوی هر دو قاذف اند ولیکن قذف شوهر در حق زن موجب لعان ست و قذف زن در حق شوهر موجب حد قذف ست پس ابتدا نموده خواهد شد درینصورت باجرای حد قذف بر زن مذکوره تا باطل شود لعان زیرا چه محدود بحد قذف اهلیت لعان ندارد واگر عمل برعکس نموده شود ف یعنی ابتدا نموده شود بلعان ص پس هیچیکی از حد ولعان باطل نمیشود پس ابتدا نموده خواهد شد بحد قذف تا ساقط شود لعان وحیله جستن برای اسقاط لعان مستحب ست چه لعان در معنی حد ست واگر بگوید زن مذکوره در جواب شوهر مذکور که زنا کرده ام با تو پس درینصورت نه حد قذف ست ونه لعان چه درینصورت در حد ولعان هر دو شک ست زیرا چه احتمال ست که مراد آن زن زنا قبل نکاح باشد پس واجب خواهد شد حد زنا بر زن مذکوره نه لعان چه او تصدیق نموده شوهر مذکور را در نسبت نمودن فعل زنا بسوی او وبر شوهر هیچ لازم نمی آید چه او تصدیق نه کرده ست زن مذکوره را ونیز احتمال ست که مراد از فعل زنا وطی بعد از نکاح باشد یعنی بگوید که زنای من همین ست که وطی کرده تو مرا بعد از نکاح زیرا چه من تمکین وطی نکردم هیچکس را سوای تو وظاهرا همین مراد وی ست درینچنین حالت ودرینصورت واجب میشود لعان نه حد چه قذف درینصورت از جانب شوهر ست نه از جانب زن پس بسبب دو احتمال مذکور شک واقع شد در حد ولعان هر دو پس هر دو ساقط خواهد شد مسئله ۱۸۔ اگر شخصی اقرار کرد به نسب فرزند زوجه خود وبعد ازان نفی کرد آنرا از خود پس درینصورت لعان لازم ست زیرا چه نسب فرزند مذکور لازم شده است مر او را بسبب اقرار او پس بسبب نفی کردن آن از خود لازم می آید قذف در حق زن مذکوره که مادر فرزند مذکور ست پس لعان خواهد کرد واگر اولا نفی کند فرزند مذکور را وبعد ازان اقرار کند به نسب آن پس درینصورت حد قذف لازم می آید براو زیرا چه او هرگاه تکذیب خود نمود پس باطل شد لعان زیرا چه لعان حد ضروریست که جاری کرده میشود بسبب ضرورت تکاذب واصل دران حد قذف ست پس درصورتیکه تکاذب مرتفع گشت جاری نموده خواهد شد آنچه اصل ست ونسب فرزند مذکور ثابت ست از ان شخص در هر دو صورت چه او اقرار کرده است بآن خواه اقرار او پیش از انکار ست چنانچه در صورت اول یا بعد از انکار ست چنانچه در صورت دوم ف سوال درصورت اول هرگاه واجب ست لعان پس باید که نسب فرزند مذکور ثابت نشود جواب ص قطع نسب از لوازم لعان نیست

واللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد وان قال ليس بابني ولا بابنك

فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا ومن قذف امرأة ومعها اولاد لا

يعرف لهم اب اوقذف الملاعنة بولد والولد حي او قذفها بعد موت الولد فلا حد عليه

لقيام امارة الزنا منها وهي ولادة ولد لا اب له ففاتت العفة نظرا اليها وهي شرط الاحصان

ولو قذف امرأة لاعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام امارة الزنا قال ومن وطئ وطيا حراما

في غير ملكه لم يحد قاذفه لفوات العفة وهي شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل

فيه ان من وطئ وطيا حراما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطي المحرم لعينه وان كان

چہ لعان صحیح مے شود بدون قطع نسب فرزند چنانچہ در صورتیکہ نفی ولد کند کسے بعد از گذشتن مدت دراز از وقت ولادت ف پس درین صورت لعان لازم مے آید و نسب ولد مذکور منقطع نمے شود بلکہ نسب او ثابت مے ماند و ہمچنین نسب فرزند منقطع میگردد بے آنکہ لعان واجب شود چنانچہ در صورتیکہ نفی کند شوہر نسب فرزند زن خود را کہ کنیز ست پس درین صورت نسب فرزند مذکور نفی میشود و لعان واجب نمی شود ص + مسئلہ ۱۹- اگر بگوید کسے بزن خود کہ این فرزند کہ تو داری نہ فرزند من ست و نہ فرزند تو پس درینصورت نہ حد قذف ست و نہ لعان چہ شوہر مذکور درین صورت انکار ولادت می نماید و شوہر بسبب انکار ولادت قاذف نمی شود و اگر شخصے قذف کند زنے را کہ با آن زن اولاد آن زن ست و لیکن پدر آنہا معلوم نیست یا قذف کند زنے را کہ لعان نمودہ است بسبب نفی ولد خواہ آن ولد زندہ باشد ہنوز یا زندہ نباشد پس درینصورتہا حد قذف لازم نمی آید بجہت آنکہ علامت زنا یافتہ مے شود در زن مذکورہ و آن فرزند وے ست کہ آنرا پدر نیست پس عفت آن زن فوت شد بنظر علامت مذکورہ و حال آنکہ عفت مقذوف شرط وجوب حد قذف ست بر قاذف و اگر قذف کند زنے را کہ لعان نمودہ است بسبب نسبت نمودن فعل زنا بوے نہ بسبب نفی ولد پس درین صورت حد قذف لازم می آید بر قاذف مذکور چہ علامت زنا یافتہ نمی شود در زن مذکورہ +

مسئلہ ۲۰- اگر شخصے وطی حرام کند یا زنے کہ او مالک وطی آن نیست پس بر قاذف او حد قذف لازم نمی آید بجہت آنکہ عفت یافتہ نمی شود در مقذوف مذکور و آن شرط احصان وی ست و بجہت آنکہ قاذف مذکور صادق ست و باید دانست کہ قاعدہ این ست کہ ہر کہ مرتکب شود بوطیی کہ حرام لعینہ ست پس بسبب قذف حد قذف لازم نمی آید زیرا چہ زنا عبارت ست از وطیی کہ حرام لعینہ باشد و اگر مرتکب شدہ باشد

محرما لغیره یحد لانه لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجه او من وجه حرام لعینه وکذا الوطی فی الملک والحرمة مؤبدة فان کانت الحرمة موقتة فالحرمة لغیره وابو حنیفة رحمه یشترط ان یکون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع او بالحدیث المشهور لتکون ثابتة من غیر تردد بیانه ان من قذف رجلا وطئ جاریة مشترکة بینه وبین آخر فلا حد علیه لانعدام الملک من وجه وکذا اذا قذف امرأة زنت فی نصرانیتها لتحقق الزنا منها شرعا لانعدام الملک ولهذا وجب علیها الحد ولو قذف رجلا اتی امته وهی مجوسیة او امرأته وهی حائض او مکاتبة له فعلیه الحد لان الحرمة مع قیام الملک وهی موقتة فکانت الحرمة لغیره فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رحمه ان وطی المکاتبة یسقط الاحصان وهو قول زفر رحمه لان الملک زائل فی حق الوطی ولهذا یلزمه العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق

بوطیی که حرام لغیره است پس بسبب قذف او حد قذف لازم می آید چه وطیئی که حرام لغیره است زنا نیست و باید دانست که وطی انسان بازنیکه مملوک وی نیست بهیچ وجه ف چون زن اجنبیه ص یا مملوک او نیست من وجه چون کنیز مشترکه حرام لعینه است وهمچنین وطی او با زنیکه مملوک اوست ولیکن وطے آن حرام ست ویرا بحرمت موبده ف چون کنیز وے که خواهر رضاعی وی ست ص واما وطے با مملوکه که حرام ست وطی آن بحرمت غیر موبده ف چون کنیزیکه خواهر آن موطوءه اوست بملک نکاح ص یا ملک یمین پس آن حرام لغیره است و باید دانست که ابو حنیفه رح در صورت وطی حرام بحرمت موبده شرط نموده است که حرمت موبده ثابت باشد باجماع یا بحدیث مشهور تا آن حرمت ثابت شود بغیر شک و تردد و بیان آن این ست که اگر قذف کند کسے شخصے را که وطی کرده است کنیز مشترکه را درین صورت حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور بسبب آنکه شخص مذکور وطی کرده است کنیزی را که ف من وجه مملوک وی است ص و من وجه مملوک وی نیست وهمچنین حد قذف لازم نمی آید بر قاذف در صورتیکه قذف کند زن مسلمه را که زنا کرده بود در حالیکه زن مذکوره نصرانیه بود مثلا زیرا چه از زن مذکوره زنا صادر شده است در غیر ملک من جمیع وجه لهذا حد زنا واجب میشود بر زن مذکوره و اگر قذف کند کسے شخصے را که وطی کرده است کنیز خود را که مجوسیه است یا وطی کرده است زن خود را در حالت حیض یا وطی کرده است مکاتبهٔ خود را پس بر قاذف مذکور حد قذف لازم می آید زیرا چه حرمت وطی در صورتهای باوجود ثبوت ملک حرمت موقت ست ف تا آنزمان که زائل گردد عوارض مذکوره یعنی کفر و حیض و عقد کتابت ص پس این حرمت حرمت لغیره است لهذا آن زنا نخواهد بود و از ابی یوسف رح مرویست که وطی مکاتبه موجب سقوط احصان ست و همین قول زفر رح ست زیرا چه مکاتبه مملوک خواجه نیست در حق وطی لهذا اگر وطی کند خواجه مکاتبهٔ خود را لازم می آید برا و عقر آن و علمای مارح میگویند که ذات مکاتبه مملوک خواجه است

والحرمة لغيره اذ هي موقتة ولو قذف رجلا وطئ امته وهي اخته من الرضاعة لا يحد لان الحرمة مؤبدة وهذا هو الصحيح ولو قذف مكاتبا ومات وترك وفاء لا حد عليه لتمكن الشبهة في الحرية لمكان اختلاف الصحابة رض ولو قذف مجوسيا تزوج بامه ثم اسلم يحد عند ابي حنيفة رح وقالا لا حد عليه وهذا بناء على ان تزوج المجوسي بالمحارم له حكم الصحة فيما بينهم عنده خلافا لهما وقد مر في النكاح واذا دخل الحربي دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فيه حق العبد وقد التزم ايفاء حقوق العباد ولانه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملتزما ان لا يؤذي وموجب اذاه واذا حد المسلم في قذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعي رح تقبل اذا تاب وهي تعرف في الشهادات واذا حد الكافر في قذف لم يجز شهادته على اهل الذمة لان له الشهادة على جنسه فترد تتمة لحده فان اسلم قبلت شهادته عليهم وعلى المسلمين لان هذه شهادة استفادها بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد

ووطی آن در حق خواجه حرام لغیره است چه آن حرمت موقت ست ف تا آن زمان که عاجز شود مکاتبه از ادائے بدل کتابت یا عقد کتابت فسخ نموده شود ص و اگر قذف کند کسے شخصے را که وطی کرده است کنیز خود را که خواهر رضاعی وی ست پس حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور زیرا چه وطی کنیز مذکور حرام ست در حق خواجه مذکور حرمت موبده و همین صحیح ست **مسئله ۲۱**۔ اگر قذف کند کسے مکاتبی را که مرده است و گذاشته است مال را بقدر بدل کتابت پس بر قاذف مذکور حد لازم نمی آید زیرا چه در آزادی مکاتب مذکور شبهه ست بنا بر آنکه در آزادے آن اختلاف صحابه رض ست **مسئله ۲۲**۔ اگر قذف کند کسے مسلمانی را که در حالت کفر خود نکاح کرده بود مادر خود را پس بر قاذف مذکور حد آن لازم می آید نزد ابحنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که حد قذف بر و لازم نیست و این اختلاف بنا بر آن ست که نکاح مجوسی با محارم خود صحیح ست میان مجوسیان نزد ابحنیفه رح و نزد صاحبین رح صحیح نیست و بیان آن گذشته است در کتاب النکاح **مسئله ۲۳**۔ اگر کافر مستامن در دار اسلام قذف کند مسلمانی را حد قذف بر او لازم می آید زیرا چه در حد قذف حق عباد ست و مستامن مذکور ایفائے حقوق عباد را التزام نموده است چه او طمع این دارد که ایذا داده نشود پس التزام نموده است که او هم ایذا ندهد کسے را و هم التزام نموده است موجب آنرا اگر ایذا دهد کسے را **مسئله ۲۴**۔ اگر حد قذف زده شود بر مسلمانے پس گواهی او مقبول نیست اگر چه او توبه نموده باشد و شافعی رح گفته است که گواهی او مقبول ست وقتیکه توبه نموده باشد و بیان آن خواهد آمد در باب شهادت + **مسئله ۲۵**۔ اگر حد قذف زده شود بر کافرے پس گواهی او مقبول نمی شود در حق ذمیان زیرا چه وی را اهلیت شهادت ست بر جنس او که ذمیان اند پس این شهادت رد نموده خواهد شد چه رد شهادت از تتمه حد قذف است و بعد از ان او اگر مسلمان شود پس گواهی او درین هنگام مقبول خواهد شد بر هر دو فریق یعنی ذمی و مسلمان زیرا چه او را بعد از اسلام اهلیت شهادت نو حادث شده است که پیشتر از ان نبود پس رد این شهادت از تتمه حد قذف نیست

بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حيث لا تقبل شهادته لانه لا شهادة له اصلا في حال الرق فكان رد شهادته بعد العتق من تمام حده فلو ضرب سوطا في قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقي جازت شهادته لان رد الشهادة متمم للحد فيكون صفة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا يكون رد الشهادة صفة له وعن ابي يوسف رح انه ترد شهادته اذ الاقل تابع للاكثر والاول اصح

قال ومن قذف او زنى او شرب غير مرة فحد فهو لذلك كله اما الآخران فلان المقصد من اقامة الحد حقا لله تعالى الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فيتمكن شبهة فوات المقصود في الثاني وهذا بخلاف ما اذا زنى وقذف وسرق وشرب لان المقصود من كل جنس غير المقصود من الآخر فلا يتداخل واما القذف فالمغلب فيه عندنا حق الله فيكون ملحقا

بخلاف آنکہ اگر بندہ حد قذف زدہ شود و بعد از ان آزاد شود چہ گواہی او درین ہنگام مقبول نیست زیرا چہ او را اہلیت شہادت نبود در حالت رقیت ناروا آن از تتمۂ حد قذف مے شد پس رد گواہی او کہ بعد آزادے وے ست از تتمۂ حد قذف خواہد بود در حق وے **مسئلہ ۲۶** - اگر یک تازیانہ زدہ شود بر کافرے بسبب قذف و بعد از ان مسلمان شود آن کافر و بعد از اسلام باقی تازیانہ زدہ شود بر او پس درین صورت گواہی او مقبول است زیرا چہ رد شہادت موجب اتمام و اکمال حد ست پس آن صفت ست وآن قدر حد کہ قائم کردہ شدہ است بعد از اسلام بعض حد ست نہ حد پس رد شہادت صفت آن نخواہد شد واز ابی یوسف رح مروی ست کہ رد نمودہ شود شہادت او چہ آن قدر حد کہ قائم کردہ شدہ است بعد از اسلام اکثر ست واقل تابع اکثر مے شود وانچہ اول مذکور شد اصح ست **مسئلہ ۲۷** - اگر زنا کرد شخصے چند بار یا شراب خورد چند بار و بعد از ان حد آن جارے کردہ شد بر او پس آن حد بمقابل جمیع آن زنا ہاے سابق واقع مے شود در صورت اول و مقابل جمیع آن خوردن شراب واقع مے شود در صورت دوم وہمچنین اگر قذف کند چند بار و بعد از ان حد آن زدہ شود و دلیل صورت زنا و صورت شرب خمر این ست کہ حد درین دو صورت محض خالص حق اللہ ست و مقصود از اقامت آن انزجار خلق ست از ارتکاب چنین کار واحتمال حصول این مقصود بسبب اقامت حد یکبار قائم ست پس در حصول آن بسبب اقامت حد بار دیگر شک واقع شد **ف** پس حد بار دیگر قائم نمودہ نخواہد شد بسبب شک مذکور **ص** بخلاف آنکہ اگر زنا کند کسے و ہم قذف نماید و سرقہ کند و شراب خورد چہ درینصورت برای ہر یک ازین امور حد علیحدہ قائم نمودہ مے شود زیرا چہ این چیز ہا ہر یک جنس علیحدہ است و مقصود از ہر جنس علیحدہ است پس میان حد این امور تداخل نخواہد شد بحد زنا و حد شرب خمر و دلیل صورت قذف آنست کہ نزد علمای ما در حد قذف حق اللہ غالب ست بنابران ملحق خواہد شد

بهما وقال الشافعی رح ان اختلف المقذوف او المقذوف به وهو الزنا لایتداخل لان المغلب فیه حق العبد عنده

فصل فی التعزیر

حد قذف بحد زنا و حد شرب و شافعی رح گفته است که اگر در صورت تکرار قذف مقذوف مختلف باشد باینطور که مقذوف اول زید باشد مثلاً و مقذوف دوم عمرو یا مختلف باشد مقذوف به که فعل زناست باینطور که قاذف مذکور قذف نموده باشد اول زید را باینکه او زنا کرده است بفلان زن و بعد از ان باز قذف نماید او را باینکه او زنا نموده است با زن دیگر غیر اول پس درین صورت تداخل نیست بلکه بر هر قذف حد علیحده جاری نموده خواهد شد چه نزد شافعی رح در حد قذف حق عباد غالب است والله اعلم

فصل در بیان تعزیر و آن در لغت بمعنی منع و تادیب ست و در شرع عبارتست از عقوبتی که مقدر نیست شرعاً بجهت حق الله یا بجهت حق العباد و سبب آن معصیتی ست که دران حد مقرر نیست فعلی باشد آن معصیت یا قولی و باید دانست که تعزیر مشروع ست و مشروعیت آن ثابت ست بقرآن چه خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بزدن زوجات برای تادیب و تهذیب و همچنین در حدیث نیز آمده است که پیغمبر صلعم تعزیر نموده بود شخصی را که گفته بود بکسی یا مخنث و برین اجماع صحابه رض ست و مقتضای عقل و قیاس این ست که زجر از افعال قبیحه واجب ست تا آدمی بآن افعال خوگر نشود چه اگر خوگر شود آخر بتدریج مرتکب میشود گناهی که اقبح و افحش ست و در فتاوی تمرتاشی از امام سرخسی منقول ست که تعزیر چیزی معین و مقدر نیست بلکه آن مفوض ست بسوی قاضی زیرا چه مقصود از تعزیر زجر ست و احوال مردمان دران مختلف ست بعضی از ان زجر پذیر میشود بسبب نصیحت و در حق بعضی از انها احتیاج میشود بسوی زدن طپانچه و تازیانه و در حق بعضی از انها احتیاج ست بسوی حبس و در فتاوی شافی مذکور ست که تعزیر چهار مرتبه است یکی تعزیر اشرف اشراف ست و انها علوی و علما اند و تعزیر آنها باعلام ست باین طور که قاضی بگوید بیکی از انها که بمن خبر رسیده است که تو چنین کار کرده که او پشیمان شود بسبب گفتن قاضی دوم تعزیر اشراف است و آنها امرا اند و دهقانیان اند که تعزیر آنها بدو طریق ست یکی اعلام دوم جر یعنی کشیدن آنها تا بدروازه قاضی و خصومت نمودن بآنها و سوم تعزیر اوسط الناس ست و آنها بازاریان اند و تعزیر آنها بجر و حبس ست و چهارم تعزیر اخسه ست و از ذال و تعزیر آنها بجر و حبس و هم بضرب و از ابی یوسف رح مرویست که جائز ست سلطان را که تعزیر بمال نماید باینطور که قدری از مال بگیرد و نزد ابی حنیفه و محمد رح و نزد امام مالک و شافعی و امام احمد بن حنبل رح تعزیر بمال جائز نیست و امام تمرتاشی رح گفته است که تعزیری که واجب میشود برای حق الله پس اقامت آن جائز ست مر هر واحد را و ابو جعفر هندوانی رح را پرسیدند که اگر به بیند شخصی مردی را که با زن او فعل زنا میکند آیا میرسد آنشخص را که قتل کند آنرا جواب داد که اگر او میداند که آنمرد باز خواهد ماند از ارتکاب زنا بفریاد و زدن بغیر سلاح باید که قتل نکند آنرا و اگر میداند که آنمرد باز نخواهد ماند از فعل زنا مگر بقتل پس درین صورت جائز ست آنشخص را که قتل کند آنمرد را و اگر زن مذکوره راضی باشد بفعل زنا پس جائز ست آنشخص را که بکشد آن زن را نیز و از آنچه مذکور شد معلوم میشود که تعزیر بضرب جائز ست انسان را اگرچه حاکم و محتسب نباشد و باین تصریح نموده است در منتقی و وجه آن این ست که تعزیر مذکور از باب ازاله منکر ست بدست و پیغمبر صلعم امر کرده است هر کس را باینکه ازاله منکر نماید بدست چه او صلعم فرموده است که هر که از شما به بیند منکر را پس باید که تغییر دهد آنرا بدست خود و اگر قادر نباشد بران پس باید که منع کند بزبان تا آخر حدیث بخلاف حد چه ثابت نیست ولایت اقامت آن مگر والی و قاضی را و بخلاف تعزیر که واجب میشود بجهت حق عباد بسبب قذف و مانند آن چه آن موقوفست بر دعوی لهذا قائم نمیکند آنرا مگر حاکم یا حکم وقتیکه هر دو مدعی علیه حکم نمایند کسی را و بعد ازان باید دانست که تعزیر در هر چیزیکه مشروع ست وقتیکه مصلحت به بیند دران امام واجبست و همین قول امام مالک و احمد حنبل رح ست و نزد شافعی رح واجب نیست

ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او کافرا بالزنا عزر لانه جنایة قذف

وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا

فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانه اذاه والحق الشین به ولا مدخل

للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انه یبلغ بالتعزیر غایته فی الجنایة الاولی لانه

من جنس ما یجب به الحد وفی الوجه الثانی الرای الی الامام ولو قال یا حمار او یا خنزیر لم یعزر لانه

ص مسئله ۱- اگر شخصی قذف بزنا کند بنده یا کنیز یا ام ولد را یا کافر را تعزیر کرده می شود زیرا چه قذف مذکور جنایت قذف

ست و حد قذف دران واجب نیست بسبب آنکه شرط آنکه احصان مقذوف ست یافته نمیشود پس تعزیر واجب خواهد شد و همچنین

اگر قذف کند کسی مسلمانرا بغیر زنا یعنی دشنام دهد او را بایطور که بگوید او را فاسق و یا کافر یا خبیث یا دزد پس تعزیر لازم می آید بر آنکس زیرا چه او ایذا

داده ست مسلمانرا و عیب لاحق کرده بآن و منصوص نیست که حد واجب گردانیده شود از روی قیاس چه قیاس در ایجاب حد دخل نیست پس تعزیر واجب خواهد

شد و لیکن در صورت قذف بنده وغیره رسانیده خواهد تعزیر بنهایت آن و در صورت دشنام مسلمان بفاسق وغیره مقدار تعزیر مفوض برای قاضی و والی ست

هستایل یا کنیز صح چه مناسب اند جاری کند و اگر دشنام دهد بایطور که بگوید او را حمار یا خنزیر پس در ینصورت تعزیر لازم نمی آید زیرا چه بگفتن حمار یا خنزیر

ما الحق الشين به للتيقن بنفيه وقيل في عرفنا يعزر لانه يعد سبا وقيل ان كان المسبوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم الوحشة بذلك وان كان من العامة لا يعزر وهذا احسن والتعزير اكثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلث جلدات وقال ابو يوسف رح يبلغ التعزير خمسا وسبعين سوطا والاصل فيه قوله عليه السلام من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين واذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمد رح نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف فصرفاه اليه وذلك اربعون فنقصا منه سوطا وابو يوسف رح اعتبر اقل الحد في الاحرار اذ الاصل هو الحرية ثم نقص سوطا في رواية عنه وهو قول زفر رح وهو القياس وفي هذه الرواية نقص خمسة وهو مأثور عن علي رض فقلده ثم قدر الادنى في الكتاب بثلث جلدات لان ما دونها لا يقع به الزجر وذكر مشائخنا رح ان ادناه على ما يراه الامام يقدر بقدر ما يعلم انه ينزجر لانه يختلف باختلاف الناس وعن ابي يوسف رح انه على قدر عظم الجرم وصغره وعنه انه يقرب كل نوع من بابه فيقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغير الزنا من حد القذف قال وان رأى الامام ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس فعل لانه صلح تعزيرا وقد ورد الشرع به في الجملة حتى جاز ان يكتفي به فجاز ان يضم اليه

عیب لاحق نمیشود مر آن شخص را چه بیقین معلوم ست که او حمار و خنزیر نیست و بعضی گفته اند که در زمانه ما تعزیر نموده می شود چه در عرف زمانه ما گفتن حمار و خنزیر دشنام داده شمرده میشود و بعضی گفته اند که اگر آن شخص که او را چنین گفته است کسی از جمله اشراف باشد مانند فقیه و علوی ف و امیر ص پس درین صورت تعزیر نموده میشود بر آنکس چه او بسبب گفتن مذکور در وحشت انداخته است آن مرد اشراف را و اگر آن شخص از قبیله عوام است پس تعزیر لازم نیست قال ف این قول احسن ست و باید دانست که اکثر عدد تازیانه در تعزیر سی و نه تازیانه است و اقل آن سه تازیانه و این نزد ابی حنیفه رح و امام محمد رح ست و امام ابو یوسف رح گفته است که اکثر عدد در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه است و اصل در تعیین نمودن اکثر عدد تازیانه در تعزیر قول پیغمبر صلعم ست که او صلعم فرموده است کسیکه تازیانه زند بقدر حد در صورتیکه حد مقرر نیست پس آنکس از معتدان ست ف یعنی از جمله تجاوز کنندگان از حد ست ص پس ازین حدیث معلوم شد که رسانیدن عدد تازیانه در تعزیر بمقداریکه در حد ست جائز نیست و هرگاه رسانیدن این بمقدار حد جائز نگشت پس ابو حنیفه و محمد رح نظر کرده اند بسوی حدیکه ادنی ست و آن حد قذف ست در حق بنده و محمول کردند حد را که در حدیث مذکور ست بر همین حد که ادنی ست و آن چهل تازیانه است پس یک تازیانه از آن کم نمودند و اکثر عدد تازیانه تعزیر سی و نه تازیانه مقرر نمودند و ابو یوسف رح اعتبار نموده است کمتر حدی را که در حق حر است چه حریت اصل ست و این هشتاد تازیانه است پنج تازیانه از آن کم نمود و اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه مقرر نمود زیرا که همین منقول ست از علی رض و ابو یوسف رح تقلید علی رض نمود و یک روایت از ابی یوسف رح این ست که او یک تازیانه کم نموده ست و گفته است که اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و نه است و آن قول زفر رح ست و همین موافق قیاس ست و بعد از آن باید دانست که کمترین عدد تازیانه تعزیر را بر سه تازیانه اندازه نموده است محمد رح در کتاب زیرا چه بکمتر از آن زجر متحقق نمیشود و مشائخ رح گفته اند ادنی درجه تعزیر مفوض ست بسوی امام و قاضی پس بهر قدر که بداند که زجر حاصل میشود بهمان قدر اندازه نماید چه حصول زجر مختلف میشود باختلاف مردمان و از ابی یوسف رح مرویست که مقدار آن بنا بر مقدار عظم گناه و صغر آن ست و نیز مرویست از ابی یوسف رح که تعزیر هر گناه نموده میشود قریب بحدیکه در آن باب ست پس تعزیر لمس و بوسه نموده میشود قریب بحد زنا و تعزیر دشنام بغیر زنا قریب بحد قذف نموده میشود و باید دانست که اگر امام مصلحتی بیند درینکه جمع کند در تعزیر میان ضرب تازیانه و حبس پس جائز ست زیرا که هر دو نماید چه حبس صلاحیت این دارد که تعزیر شود و در شرع نیز فی الجمله آمده است چه مرویست که پیغمبر صلعم شخصی را حبس نموده بود برای تعزیر و چون حبس صلاحیت تعزیر دارد

ولهذا لم يشرع في التعزير بالتهمة قبل ثبوته كما شرع في الحد لانه من التعزير قال واشد الضرب التعزير لانه جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدي الى فوات المقصود ولهذا لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء قال ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة رض ولانه اعظم جناية حتى شرع فيه الرجم ثم حد الشرب لان سببه متيقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فيه والاطلاقات يتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق وقال الشافعي رح تجب الدية في بيت المال لان الاتلاف خطاء فيه اذ التعزير للتاديب غير انه تجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم في مالهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كان الله اماته من غير واسطة فلا يجب الضمان

كتاب السرقة

السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل

لهذا در معصیتی که تعزیر واجب میشود بعد از ثبوت آن حبس جائز نیست پیش از ثبوت آن بسبب تهمت زیراچه حبس تعزیرست به خلاف معصیتی که دران حدست چه دران حبس نموده می شود متهم بسبب تهمت زیراچه تعزیر کمتر از حدست ولهذا جائزست که اکتفا نموده شود در تعزیر به حبس هرگاه چنین شد پس جائزست که جمع نموده شود حبس با ضرب **ص مسئله ۲**۔ اشد ضرب معتبرست در تعزیر زیراچه تخفیف باعتبار عدد تازیانه دران اعتبار نموده شده است پس تخفیف باعتبار وصف اعتبار نموده نخواهد شد وگرنه مقصود فوت میشود ولهذا تخفیف نموده نشود در تعزیر بایطور که متفرق زده شود تازیانه بر اعضا و بعد ازان اشد ضرب معتبرست در حد زنا چه آن ثابت ست بنص قرآن مجید وحد شرب ثابت ست بقول صحابه رض ونیز زنا جرم عظیم ست حتی که رجم دران مشروع ست وبعد ازان شدت ضرب در حد شرب خمرست چه سبب آن متیقن ست وبعد ازان شدت ضرب معتبرست در حد قذف بجهت آنکه شک ست در سبب آن که قذف ست چه قذف احتمال صدق وکذب هر دو دارد وبجهت آنکه شدت دران اعتبار نموده شده ست بایطور که گواهی قاذف مردود ست پس بار دیگر شدت از روی وصف اعتبار نموده نخواهد شد **مسئله ۳**۔ اگر حد زند کسے را امام یا تعزیر نماید وآنکس بمیرد بسبب آن حد وتعزیر پس خون او هدر است یعنی بعوض آن هیچ لازم نمی آید زیراچه امام مامورست بآنچه می کند بامر شرع میکند وفعل مامور مقید بشرط سلامت نیست مانند فصاد وبزاغ ای نشترزن **ف** یعنی اگر کسے امر کند به فصاد که فصد نماید او را وبامر آنکس فصد آن نماید وآنکس بمیرد پس بر فصاد مذکور هیچ لازم نمی آید همچنین در اینجا نیز **ص** بخلاف شوهر وقتیکه تعزیر نماید زوجه خود را چه فعل او مقید به سلامتی ست زیراچه شوهر را مباح ست که تعزیر نماید زوجه خود را واباحت فعل مقیدست بشرط سلامتی چون مرور در راه وشافعی میگوید که در صورت مذکوره واجب میشود دیت آن در بیت المال زیراچه اهلاک در تعزیر وحد قتل خطاست چه تعزیر برای تادیب ست نه برای اهلاک ولیکن دیت آن واجب میشود در بیت المال زیراچه نفع عمل امام عاید ست بسوی عامه مسلمانان پس تاوان واجب خواهد شد در مال آنها که مال بیت المال ست وعلمای ما میگویند که امام هرگاه اقامت حق الله نمود بسبب امر حق تعالی وبسبب آن مرد آنکس پس اینچنان ست که گویا او را خواهش حق تعالی مرد بدون واسطه پس ضمان واجب نخواهد شد والله اعلم

کتاب در بیان سرقه

ف یعنی دزدی **ص** باید دانست که در لغت عبارت ست از گرفتن چیزے که از آن غیرست بطریق

الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع قال الله تعالى الا من استرق السمع وقد زيدت عليه اوصاف في الشريعة على ما يأتيك بيانه ان شاء الله تعالى والمعنى اللغوي مراعى فيها ابتداء وانتهاء او ابتداء لا غير كما اذا نقب الجدار على الاستسرار واخذ المال من المالك مكابرة على الجهار وفي الكبرى اعني قطع الطريق مسارقة عين الامام لانه هو المتصدي لحفظ الطريق باعوانه وفي الصغرى مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه **قال** واذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فيه وجب عليه القطع والاصل فيه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجناية لا تتحقق دونهما والقطع جزاء الجناية ولا بد من التقدير بالمال الخطير لان الرغبات تفتر في الحقير وكذا اخذه لا يخفى فلا يتحقق ركنه ولا حكمة الزجر لانها فيما يغلب

خفیه ودر شرع عبارت ست ازانکه انسان مکلف به ظلم بگیرد مال غیر را بطریق خفیه درحالیکه آن مال محرز باشد یعنی محفوظ باشد ازینکه دست غیر بآن برسد وقیمت آن کم از ده درم نباشد ومملوک غیر باشد بلا شبهه **ف** وباید دانست که احراز بر دو نوع ست یکی احراز بمکان یعنی بسبب مکانی که بنای آن برای محافظت مالست چون خانه ودکان ودوم احراز بحافظست یعنی بسبب نگاهبان **ص** وباید دانست که معنی لغوی سرقه یعنی بخفیه گرفتن مرعی ومعتبرست ودر معنی شرعی آن ابتداءً وانتهاءً **ف** درصورتیکه سرقه نماید سارق در روز روشن **ص** ومعنی لغوی ابتداءً معتبرست فقط **ف** درصورتیکه سرقه نماید سارق در وقت شب **ص** وصورت آن این ست که نقب زند در دیوار خانه خفیه وبعد از درآمدن درخانه بگیرد مال را آشکارا بزور وغلبه **ف** ووجه آن این ست که اکثر سرقه ها در وقت شب آخر منجر میشود باینکه بزور وغلبه میگیرد دزد مال را چه وقت شب وقتی ست که فریادرس نمیرسد بمظلوم پس اگر اکتفا نموده نشود بجهت تحقق سرقه باینکه بخفیه داخل شود ودر حرز خانه مالک هر آئینه دراکثر سرقه ها ممتنع شود بریدن دست دزدان بخلاف وقتیکه سرقه متحقق شود در روز روشن چه در روز فریادرس میرسد به مظلوم پس سرقه در روز روشن منجر نمیشود بگرفتن مال بزور وغلبه آشکارا لهذا برای تحقق سرقه در روز معنی لغوی اعتبار نموده شد در ابتدا وانتها **ص** وباید دانست که در سرقه کبری یعنی قطع طریق خفیه گرفتن از چشم امام متحقق ست چه محافظت ونگهبانی راه بر امام ست باین طور که محافظت آن نماید باعانت اعوان وانصار خود ودر سرقه صغری خفیه وپوشیدگی از چشم مالک یافته میشود یا از چشم کسی که قائم مقام مالک ست **مسئله**-

اگر دزدی نماید عاقل وبالغ از حرزیکه دران شبهه نیست ده درم را یا چیزی را که قیمت آن ده درم باشد پس بریدن دست او واجب میشود بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که ببرید دست دزد را خواه مرد باشد یا زن ولیکن اعتبار نمودن شرط عقل وبلوغ ضرورست زیراچه جنایت متحقق نمیشود بدون آن وقطع دست جزای جنایت ست ونیز ضرورست که شرط نموده شود که مال دزدیده مال خطیر وکثیر باشد **ف** نه قلیل وحقیر **ص** زیراچه رغبت کم ست در گرفتن مال حقیر ونیز مال قلیل را بخفیه نمی گیرند **ف** بلکه بظاهر میگیرند **ص** پس رکن سرقه که عبارت ست از گرفتن مال بخفیه یافته نمیشود درصورت گرفتن مال قلیل ونیافته میشود حکمت زجر چه رعایت آن نموده میشود در چیزیکه کثیر الوقوع باشد ودزدی مال قلیل کثیر الوقوع نیست بسبب قلت رغبت **ف** پس ضرورست که مالیکه بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده میشود کثیر وخطیر

والتقدير بعشرة دراهم مذهبنا وعند الشافعي رح التقدير بربع دينار وعند مالك رح بثلاثة دراهم لهما ان القطع على عهد رسول الله عليه السلام ما كان الا في ثمن المجن واقل ما نقل في تقديره ثلاثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتيقن به اولى غير ان الشافعي رح يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله عليه السلام اثني عشر درهما والثلاثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاكثر في هذا الباب اولى احتيالا لدرء الحد وهذا لان في الاقل شبهة عدم الجناية وهي دارئة للحد وقد تأيد ذلك بقوله عليه السلام لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واسم الدراهم يطلق على المضروبة عرفا فهذا يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب وهو ظاهر الرواية وهو الاصح رعاية لكمال الجناية حتى لو سرق عشرة تبرا قيمتها انقص من عشرة مضروبة لا يجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقيل لانه المتعارف في عامة البلاد وقوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدراهم يعتبر قيمته بها وان كان ذهبا ولا بد من حرز لا شبهة فيه لان الشبهة دارئة وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى **قال** والعبد والحر في القطع سواء لان النص لم يفصل ولان التنصيف متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ويجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يقطع الا بالاقرار مرتين ويروى عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احدى الحجتين فتعتبر بالاخرى وهي البينة كذلك اعتبرنا في الزنا

ص ولیکن در مقدار آن اختلاف ست پس نزد علمای ما رح مقدار آن ده درم ست و نزد شافعی رح مقدار آن ربع دینار ست و نزد مالک رح سه درهم ست و دلیل امام مالک و شافعی رح اینست که قطع دست دزد در عهد رسول صلعم نبود مگر در مقدار بهای سپر و کمتر قیمت سپر که منقول ست سه درم ست و اعتبار نمودن کمتر اولی ست چه آن متیقن ست ولیکن شافعی رح میگوید که قیمت دینار در عهد رسول صلعم دوازده درم بود و ربع آن سه درهم ست و علمای ما رح میگویند که اعتبار کردن مقدار اکثر درین باب اولی ست چه دران حیله جستن ست برای دفع حد و سر آن این ست که در کمتر شبهه عدم جنایت ست و شبهه موجب سقوط حد ست و موید مذهب علمای ما رح ست قول رسول صلعم که قطع نیست مگر در دینار یا ده درم و باید دانست که اسم درهم اطلاق نموده میشود در عرف بر مضروب و ازین معلوم شد که مال سرقه ده درم مضروب باشد یا چیزی باشد که قیمت آن ده درم مضروب باشد چنانچه همین مذکور ست در کتاب و همین ظاهر روایت ست و همین اصح ست چه دران رعایت کمال جنایت ست پس اگر بدزد و کسی بوزن ده درم نقره را که مضروب نیست و قیمت آن کم ست از ده درم مضروب پس قطع دست او واجب نمیشود و باید دانست که معتبر در بودن درهم وزن سبعه ست چه همین وزن متعارف ست در اکثر بلاد و باید دانست که درانچه مذکور شد که یا بدزد چیزی را که قیمت آن ده درم باشد اشارت ست باینکه غیر درهم قیمت نموده میشود بدرهم اگرچه آن طلا باشد و باید دانست که ضرور ست که دزدیده باشد مال را از حرزیکه دران شبهه نباشد زیرا چه شبهه دران موجب سقوط حد ست بنا برانچه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله ۲**۔ بنده و آزاد در قطع دست برابر ست بجهت آنکه نصی که درین باب آمده است دران فرق نیست میان بنده و آزاد و بجهت آنکه تنصیف درینجا متعذر ست پس دست او بریده خواهد شد مانند دست آزاد بجهت محافظت اموال مردمان **مسئله ۳**۔ قطع دست واجب میشود بسبب اقرار یکبار نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف رح گفته است که دست دزد بریده نمیشود بسبب اقرار مگر وقتیکه دو بار اقرار کند و مرویست از ابی یوسف رح که اقرار دو باره در دو مجلس مختلف باشد زیرا چه اقرار حجت ست مانند بینه پس قیاس نموده خواهد شد اقرار بر بینه و در بینه دو گواه ضرور ست پس همچنین در اقرار نیز دو بار شرط نموده خواهد شد چنانچه در زنا قیاس نموده شده ست اقرار بر بینه **ف**۔ لهذا دران اقرار چهار بار شرط نموده شده است مانند گواه

وتهمتان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فيكتفى به كما فى القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة الكذب ولا تفيد فى الاقرار شيئا لانه لا تهمة وباب الرجوع فى حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع فى حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال يكذبه واشتراط الزيادة فى الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع قال ويجب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما فى سائر الحقوق وينبغى ان يسالهما الامام عن كيفية السرقة وماهيتها وزمانها ومكانها لزيادة الاحتياط كما مر فى الحدود ويحبسه الى ان يسال عن الشهود للتهمة قال واذا اشترك جماعة فى سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب فى حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما يوجد تافها مباحا فى دار الاسلام كالخشب والحشيش والقصب والسمك والطير والصيد والزرنيخ والمغرة والنورة والاصل فيه حديث عائشة رض قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام فى الشئ التافه اى الحقير وما يوجد جنسه مباحا فى الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير تقل الرغبات فيه والطباع لا تضن به فقلما يوجد اخذه على كره من المالك فلا حاجة الى شرع الزاجر ولهذا لم يجب القطع فى سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فيها

ص و دلیل ابی حنیفه و محمد رح آنست که سرقه ظاهر میشود بسبب اقرار یکبار پس اکتفا نموده خواهد شد بآن چنانچه اکتفا نموده میشود بآن در قصاص و حد قذف و قیاس آن بر گواهی معقول نیست چه بسبب زیادتی گواه در گواهی تهمت کذب کم میگردد در حق گواهان و تکرار اقرار هیچ فائده ندارد چه تهمت نیست در حق مقر تا آن تهمت بسبب تکرار اقرار کم شود و همچنین در تکرار اقرار فائده هم نیست که بعد از تکرار اقرار باب رجوع و انکار مسدود گردد چه باب رجوع و انکار در حق حد مسدود نمیشود بسبب تکرار اقرار و در حق مال صحیح نیست رجوع و انکار بعد از اقرار اگرچه یکبار باشد زیرا چه صاحب مال تکذیب انکار آن می نماید و اشتراط تکرار اقرار در زنا برخلاف قیاس ست پس قیاس اقرار بسرقه بران صحیح نیست مسئله سه قطع دست دزد واجب میشود به گواهی دو گواه بجهت آنکه بسبب گواهی دو گواه سرقه ظاهر میشود چنانچه در جمیع حقوق و باید دانست که سزاوار ست که بپرسد امام از گواهان کیفیت سرقه را و هم ماهیت آن و زمان و مکان آن بجهت زیادتی احتیاط چنانچه بیان آن گذشت در باب زنا و غیره و باید که امام دزد را در حبس نگاهدارد بجهت تهمت تا آن زمان که تفتیش نماید از احوال گواهان + مسئله ۵ - اگر جماعتی دزدی نمود و رسید بهر واحد از آنها ده درم پس دست آنها بریده میشود و اگر کمتر از ده درم رسد پس دست آنها بریده نمی شود زیرا چه موجب آن دزدیدن نصاب سرقه است یعنی ده درم و قطع دست واجب میشود بر هر واحد بسبب جنایت مذکوره پس اعتبار نموده خواهد شد در حق هر واحد کمال نصاب سرقه که عبارت است از ده درم والله اعلم

باب در بیان چیزی که بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده میشود و چیزیکه بسبب دزدیدن آن دست او بریده نمیشود مسئله ا - بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدی چیز حقیر که مباح ست در دار اسلام چون هیزم و کاه و نی و ماهی و طیر و صید و زرنیخ و آهک و گل سرخ بجهت آنکه عائشه رض گفته ست که در عهد رسول صلعم بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن تافه یعنی چیز حقیر و بجهت آنکه چیزیکه جنس آن مباح ست در اصل خلقت باعتبار صورت و هم مرغوب نیست چون اشیای مذکوره پس رغبت مردمان دران کم ست و طبیعت انسان نیز بآن بخل نمیکند پس کمتر ست که بگیرد کسے چنین چیز را بدون مرضی مالک و هرگاه چنین شد پس حاجت نیست که در گرفتن چنین چیز زجری مقرر نموده شود یعنی حد و لهذا قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن کمتر از ده درم و بجهت آنکه حرز در چیزهای مذکوره

ناقص الا یری ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارة لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکة العامة التی کانت فیه وهو علی تلک الصفة تورث الشبهة والحد یندرئ بها ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما ذکرنا ولاطلاق قوله علیه السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسف رح انه یجب القطع فی کل شیء الا الطین والتراب والسرقین وهو قول الشافعی رح والحجة علیه ما ذکرنا **قال** ولا قطع فیما یتسارع الیه الفساد کاللبن واللحم والفواکه الرطبة لقوله علیه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیه السلام لا قطع فی الطعام والمراد والله اعلم ما یتسارع الیه الفساد کالمهیأ للاکل منه وما فی معناه کاللحم والثمر لانه یقطع فی الحنطة والسکر اجماعا وقال الشافعی رح یقطع فیها لقوله علیه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواه الجرین او الجران قطع قلنا اخرجه علی وفاق العادة والذی یوویه الجرین فی عادتهم هو الیابس من الثمر وفیه القطع **قال** ولا قطع فی الفاکهة علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز ولا یقطع فی الاشربة المطربة لان السارق یتاول

ناقص ست لهذا چوب با انداخته میشود بیرون و در اندرون سرا داخل کرده نمیشود مگر برای بنای عمارت نه برای احراز و محافظت و طیر پرواز میکند و صید میگریزد و همچنین چیزیکه جنس آن مباح ست در اصل چون اشیای مذکوره پس آن در اصل مشترک ست میان همه و این شرکت موجب شبهه است و بسبب آن حد مندفع میشود و باید دانست که ماهی خشک نمکین و ماهی تازه هر دو برابر ست و همچنین داخل ست در طیر ماکیان و بط و کبوتر بجهت قول پیغمبر صلعم که قطع نیست در طیر مطلق ست و شامل ست ماکیان وغیره را که مذکور شد و از ابی یوسف رح مرویست که قطع دست واجب ست بسبب دزدیدن هر چیز مگر بسبب دزدیدن تراب و گل و سرگین و همین قول شافعی رح ست ولیکن حدیث عائشه رض که مذکور شد حجت ست بر آنها رح مسئله ۲ ـ قطع نیست در چیزیکه شتاب فاسد و متغیر میگردد چون شیر و گوشت و فواکه رطب بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن ثمر و کثر و کثر یعنی جمار ف بضم جیم و تشدید میم ست یعنی مغز میان درخت خرما که آنرا شحم النخل خوانند ص و بعضی گفته اند که کثر عبارت ست از ودی ف یعنی نونهال درخت ص و بجهت قول رسول صلعم که بریده نمیشود دست بسبب دزدیدن طعام و باید دانست که مراد از طعام که درین حدیث مذکور ست آن چیز ست که شتاب متغیر و فاسد میشود چون طعامیکه تیار نموده میشود برای خوردن و آنچه در معنی آنست چون گوشت و ثمر و مراد از طعام مذکور گندم نیست زیرا چه اگر بدزدد کسی گندم را یا شکر را دست او بریده میشود اجماعا و شافعی رح گفته است که بسبب دزدیدن چیزهای مذکور قطع دست ست بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن ثمر و کثر و چون جای گاه نگاهدارند آنرا در جرین یا جران ف یعنی در جائیکه خرما خشک می کنند دران ص پس بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده می شود و علمای ما رح میگویند که معنی حدیث مذکور آنست که بریده میشود دست دزد بسبب دزدیدن خرمای خشک بنابر عادت چه عادت آنها همین بود که خرمای خشک را نگاه میداشتند در جرین و بسبب دزدیدن خرمای خشک نزد مایان نیز بریده میشود دست دزد مسئله ۳ ـ قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن ثمر که بر درخت ست و همچنین قطع دست نیست بسبب دزدیدن زراعتیکه هنوز درویده نشده ست چه این چیزها محرز نیست مسئله ۴ ـ بریده نمیشود دست بسبب دزدیدن شرابهای مسکر بجهت آنکه دزد را میرسد که تاویل کند

فی تناولها الا اراقة ولان بعضها لیس بمال وفی مالیة بعضها اختلاف فیتحقق شبهة عدم المالية قال ولا فی الطنبور لانه من المعازف ولا فی سرقة المصحف وان كان عليه حلية وقال الشافعی رہ يقطع لانه مال متقوم حتی يجوز بيعه وعن ابی يوسف رہ مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت الحلية نصابا لانها ليست من المصحف فيعتبر بانفرادها ووجه الظاهر ان الآخذ يتاول فی اخذه القرأة والنظر فيه ولانه لا مالية له علی اعتبار المكتوب واحرازه لاجله لا للجلد والاوراق والحلية وانما هی توابع ولا معتبر بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربوا علی النصاب ولا يقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل اولی لانه يحرز بباب الدار ما فيها ولا يحرز بباب المسجد ما فيه حتی لا يجب القطع بسرقة متاعه قال ولا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه يتأول من اخذها الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم الذی عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت شبهة اباحة الكسر وعن ابی يوسف رہ انه ان كان الصليب فی المصلی لا يقطع

درگرفتن آن باینطور که بگوید که بقصد ریختن گرفته بودم وجهت آنکه بعضی از شرابهای مسکر مال نیست ف چون خمر ص و در مالیت بعضی ازان اختلاف ست چون منصف و باذق پس دران شبهه عدم مالیت ست مسئله ۵۔ بریده نمیشود دست دزد به سبب دزدیدن طنبور زیرا چه آن از آلات لهو ست مسئله ۶۔ قطع دست واجب نیست به سبب دزدیدن مصحف اگرچه بران مصحف حلیه باشد واین ظاهر روایت ست و شافعی رہ میگوید که به سبب دزدیدن آن قطع دست واجب ست زیراچه مصحف مال متقوم ست لهذا جائز ست بیع آن وازابی یوسف رہ دو روایت ست یکی مثل قول شافعی رہ ست و دوم اینست که دست دزد بریده میشود به سبب دزدیدن مصحف وقتیکه قیمت حلیه آن کم از ده درم نباشد زیراچه آن حلیه داخل مصحف نیست پس آن علحده اعتبار نموده خواهد شد ووجه ظاهر روایت یکے اینست که گیرنده مصحف را میرسد که تاویل کند و بگوید که من آنرا برای خواندن و دیدن گرفته بودم و دوم اینست که مصحف مال نیست باعتبار آنچه مکتوب ست دران واحراز و محافظت آن نموده نمیشود مگر برای آنچه مکتوب ست دران نه برای جلد آن و نه برای اوراق وحلیه آن و جز این نیست که این چیزها تابع ست و تابع اعتبار ندارد چنانچه اگر بدزدد کسی آوندی را که دران خمر ست و حال آنکه قیمت آن آوند زیاده از ده درم ست درینصورت بریده نمیشود دست دزد پس همچنین درینجا نیز مسئله ۷۔ دست دزد بریده نمیشود به سبب دزدیدن دروازه مسجد چه آن محرز نیست پس آن مانند دروازه خانه است بلکه دروازه مسجد بطریق اولی محرز نیست چه بدروازه خانه احراز نموده میشود چیزیکه اندرون خانه ست و بدروازه مسجد احراز نموده نمیشود چیزیکه اندرون مسجد ست لهذا قطع دست واجب نمیشود بسبب دزدیدن متاعی که در مسجد ست مسئله ۸۔ قطع دست واجب نیست به سبب دزدیدن صلیب اگرچه از طلا باشد و نه به سبب دزدیدن شطرنج و نه بسبب دزدیدن نرد اگرچه آن از طلا باشد زیراچه دزد مذکور را میرسد که تاویل کند و بگوید که من گرفته بودم این چیزها برای شکستن بقصد نهی عن المنکر بخلاف درهمی که بران تمثال بت باشد چه بسبب دزدیدن آن قطع دست لازم می آید زیراچه درهم مذکوره برای عبادت موضوع نیست تا شکستن آن مباح باشد حتی که بگوید من برای شکستن گرفته بودم وازابی یوسف رہ مروی ست که اگر صلیب مذکور در معبد نصارے باشد پس به سبب دزدیدن آن قطع دست واجب نیست

لعدم الحرز وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالیة والحرز ولا قطع علی سارق الصبی الحر وان کان علیه حلی لان الحر لیس
بمال وما علیه من الحلی تبع له ولانه یتأول فی اخذه الصبی اسکاته او حمله الی مرضعه وقال ابو یوسف رح یقطع اذا کان علیه
حلی هو نصاب لانه یجب القطع بسرقته وحده فکذا مع غیره وعلی هذا اذا سرق اناء فضة فیه نبیذ او ثرید والخلاف فی صبی
لا یمشی ولا یتکلم کیلا یکون فی ید نفسه ولا قطع فی سرقة العبد الکبیر لانه غصب او خداع ویقطع فی سرقة العبد الصغیر لتحققها
بحدها الا اذا کان یعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء فی اعتبار یده وقال ابو یوسف رح لا یقطع وان کان صغیرا لا یعقل
ولا یتکلم استحسانا لانه آدمی من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لکونه منتفعا به او بعرض ان یصیر منتفعا به
الا انه انضم الیه معنی الآدمیة ولا قطع فی الدفاتر کلها لان المقصود ما فیها وذلک لیس بمال الا فی دفاتر الحساب
لان ما فیها لا یقصد بالاخذ فکان المقصود هو الکواغذ **قال** ولا فی سرقة کلب ولا فهد لان من جنسهما یوجد

بجهت آنکه حرز یافته نمیشود واگر درخانه دیگر باشد پس درینصورت بریده می شود دست دزد وآن چه درینصورت هم مالیت وهم احراز بوجه
کمال یافته میشود مسئله ۹ - دست دزد بریده نمیشود به سبب دزدیدن صبی که حر است اگرچه در اعضای آن زیور باشد بجهت آنکه
حر مال نیست وزیور تابع آنست وبجهت آنکه دزد مذکور را میرسد که تاویل نماید وبگوید که صبی مذکور میگریست من او را برای خاموش گردانیدن
گرفته بودم یا برای این گرفته بودم که او را برسانم نزد دایه او وابو یوسف رح میگوید که دست او بریده میشود درصورتیکه قیمت زیور آن کم
از ده درم نباشد زیرا چه بسبب دزدیدن زیور فقط قطع دست واجب میشود پس همچنین واجب خواهد شد قطع دست وقتیکه بدزدد آنرا
مع شی زائد وهمچنین اختلاف است درصورتیکه بدزدد آوند نقره را که دران نبیذ است یا ثرید وباید دانست که اختلاف درصورتیست که صبی مذکور
قادر بر مشی وتکلم نباشد چه این صبی در دست خود نیست مسئله ۱۰ - قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن بنده کبیر چه آن دزدی
نیست بلکه غصب است یا فریب مسئله ۱۱ - دست دزد بریده می شود بسبب دزدیدن بنده صغیر چه معنی دزدی یافته میشود درینصورت
ولیکن اگر آن بنده صغیر چنان باشد که بیان احوال خود بکند پس درینصورت قطع دست واجب نیست زیرا چه صغیر مذکور وبالغ برابر است
دراینکه هر دو در دست خود اند وابو یوسف رح گفته است که قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن بنده اگرچه او صغیر غیر عاقل باشد
وتکلم نمی کند واین استحسان است زیرا چه بنده آدمی است من وجه پس باین وجه مال نیست ومال است من وجه ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح
اینست که آن بنده صغیر مال است مطلقا چه آن منتفع به است فی الحال باینطور که آنرا فروخته بهای آن گرفته شود وص ونیز منتفع بهست
باعتبار مال باینطور که استخدام نموده شود واز وبعد ازان که قابل خدمت گردد پس آن مال است ولیکن معنی آدمیت نیز دران
یافته میشود مسئله ۱۲ - بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن دفتر وکتاب خواه دفتر اشعار باشد خواه دفتر فقه
زیرا چه مقصود نمیست مگر آنچه دران مکتوب است وآن مال نیست ولیکن باید دانست که به سبب دزدیدن دفتر حساب بریده
میشود دست دزد زیرا چه آنچه دران مکتوب است گرفتن آن مقصود نمیست بلکه مقصود گرفتن کاغذ آن دفتر است وآن مال
متقوم است مسئله ۱۳ - دست دزد بریده نمی شود به سبب دزدیدن سگ ویوز بجهت آنکه جنس آن

مباح الاصل غير مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في مالية الكلب فاورث شبهة ولا قطع
في دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندهما لا قيمة لها وعند ابي حنيفة رح آخذها يتأول الكسر فيها
ويقطع في الساج والقنا والابنوس والصندل لانها اموال محرزة لكونها عزيزة عند الناس ولا توجد بصورتها
مباحة في دار الاسلام قال ويقطع في الفصوص الخضر والياقوت والزبرجد لانها من اعز الاموال
وانفسها ولا توجد مباح الاصل بصورتها في دار الاسلام غير مرغوب فيها فصارت كالذهب والفضة واذا اتخذ
من الخشب اواني وابواب قطع فيها لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة الا ترى انها تحرز بخلاف الحصير لان الصنعة
فيه لم تغلب على الجنس حتى يبسط في غير الحرز وفي الحصير البغدادية قالوا يجب القطع في سرقتها لغلبة الصنعة
على الاصل وانما يجب القطع في غير المركب وانما يجب اذا كان خفيفا لا يثقل على الواحد حمله لان الثقيل
منه لا يرغب في سرقته ولا قطع على خائن ولا خائنة لقصور في الحرز ولا منتهب ولا مختلس لانه يجاهر بفعله
كيف وقد قال النبي عليه السلام لا قطع في مختلس ولا منتهب ولا خائن ولا قطع على النباش وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح

مباح الاصل است وهم مرغوب نیست وبجهت آنکه در مالیت سگ اختلاف ظاهر ست میان علمای ما پس این مورث شبهه است در مالیت
آن مسئله ۱۴- دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن دف ونه بسبب دزدیدن دہل وبربط ومزمار ازانکه نزد صاحبین رح پس
بجهت آنکه نزد اوشان این چیزها را قیمت نیست لهذا اگر ضائع کند آنرا کسی ضامن آن نمیشود واما نزد ابحنیفه رح پس بجهت آنکه گیرنده
تاویل خواهد کرد وخواهد گفت که من برای شکستن گرفته بودم آنرا مسئله ۱۵- بریده میشود دست دزد بسبب دزدیدن نی بستان
وآبنوس وصندل وساج ف که بزبان هندی آنرا سال وساگوان میگویند ص زیرا چه این چیزها مال محرز ست چه این چیزها
عزیز ست نزد مردمان وباعتبار صورت خود مباح یافته نمیشود در دار اسلام مسئله ۱۶- بریده میشود دست دزد بسبب دزدیدن نگین سبز
ویاقوت وزبرجد چه این چیزها از اموال نفیس ست ویافته نمیشود باعتبار صورت خود مباح الاصل در دار اسلام وغیر مرغوب هم نیست پس
این چیزها مانند طلا ونقره است مسئله ۱۷- بریده میشود دست دزد بسبب دزدیدن ظروف چوبین ودروازه چوبین که مرکب بدیوار
نباشد وصندوق چوبین ف اگرچه بسبب دزدیدن چوب دست دزد بریده نمیشود ص زیرا چه این چیزها به سبب صنعت بمنزله
اموال نفیس گشته است لهذا این چیزها در حرز نگاهداشته میشود بخلاف بوریا زیرا چه صنعت دران غالب نیست بر جنس آن لهذا بوریا فرش
مینمایند در غیر حرز وفقها گفته اند که بسبب دزدیدن بوریای بغدادی قطع دست واجب میشود زیرا چه صنعت دران غالب ست بر اصل
وباید دانست که بسبب دزدیدن دروازه چوبین وچوب که غیر مرکب ست قطع دست وقتی واجب میشود که آن دروازه چوب سبک باشد
باینطور که برداشتن آن بر یک کس گران نباشد زیرا چه آنچه ازان ثقیل وگران باشد پس رغبت دزدیدن آن کم ست مر دزدان را
مسئله ۱۸- دست خائن وخائنه بریده نمیشود ف درصورتیکه خیانت کند مودع در مال ودیعت ص زیرا چه مال ودیعت
در حرز مالک نیست وهمچنین بریده نمیشود دست غارتگر ومختلس ف یعنی کسیکه مال از دست مردم بسرعت می رباید ص زیرا چه
فعل آنها دزدی نیست چه آنها مال را آشکارا می برند نه بطریق خفیه وپیغمبر صلعم فرموده است که بریده نمیشود دست مختلس ونه دست
غارتگر ونه دست خائن وبریده نمیشود دست نباش ف یعنی کفن دزد ص این نزد ابحنیفه ومحمد رح ست

وقال ابو یوسف والشافعی رح علیه القطع لقوله علیه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فیقطع فیه ولهما قوله علیه السلام لا قطع علی المختفی وهو النباش بلغة اهل المدینة ولان الشبهة تمکنت فی الملك لانه لا ملك للمیت حقیقة ولا للوارث لتقدم حاجة المیت وقد تمکن الخلل فی المقصود وهو الانزجار لان الجنایة فی نفسها نادرة الوجود وما رواه غیر مرفوع اوهو محمول علی السیاسة وان کان القبر فی بیت مقفل فهو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا وکذا اذا سرق من تابوت فی القافلة وفیه المیت لما بینا ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فیه شرکة لما قلنا ومن له علی آخر دراهم فسرق منه مثلها لم یقطع لانه استیفاء لحقه والحال والمؤجل فیه سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبة وکذا اذا سرق زیادة علی حقه لانه بمقدار حقه یصیر شریکا فیه وان سرق منه عروضا قطع لانه لیس له ولایة الاستیفاء منه الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انه لا یقطع لان له ان یاخذه عند بعض العلماء قضاء من حقه اورهنا من حقه قلنا هذا قول لا یستند الی دلیل ظاهر فلا یعتبر بدون اتصال الدعوی به حتی لو ادعی ذلک درئ عنه الحد لانه ظن

وابو یوسف وشافعی رح گفته اند که بریدن دست نباش واجب ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه بدزدد کفن را قطع می کنیم دست آنرا وبجهت آنکه کفن مال متقوم ومحرز بحرز مثل خود ست پس بریده خواهد شد دست دزد به سبب دزدیدن آن ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که بریده نمیشود دست مختفی یعنی نباش چه بزبان اهل مدینه نباش را مختفی میگویند ودوم اینست که در مملوک بودن کفن شبهه است زیرا چه میت مالک آن نیست حقیقة ف چه او جماد ست ص ووارث او نیز مالک آن نیست چه حاجت میت مقدم ست بر وارث ونیز خلل ست در چیزیکه مقصود ست از قطع دست یعنی انزجار زیرا چه این جنایت نادر الوقوع ست وحدیثیکه آورده اند آنرا ابو یوسف رح وشافعی رح مرفوع نیست یا محمول ست بر سیاست ودر صورتیکه قبر در خانه مقفل باشد نیز اختلاف ست وهمین صحیح ست وهمین اختلاف ست در صورتیکه بدزدد کفن مرده را از تابوتیکه میان قافله است مسئله ۱۹۔ قطع دست نیست به سبب دزدیدن مال بیت المال زیرا چه آن مال عامه مسلمانان ست ودزد مذکور نیز شریک ست دران مسئله ۲۰۔ اگر بدزدد کسے از مالیکه او شریک ست دران پس درینصورت بریدن دست او واجب نمیشود مسئله ۲۱۔ اگر بدزدد دائن از مال مدیون خود مثل دین خود را پس قطع دست او واجب نمیشود زیرا چه آن دزدی نیست بلکه استیفای حق خود ست ودین موجل وغیر موجل دران برابر ست زیرا چه تاجیل برای تاخر مطالبه است وهمین ست حکم اگر بدزدد چیزے زیاده از حق خود زیرا چه او شریک ست دران بمقدار حق خود واگر بدزدد از مال مدیون متاع ورخت او را پس درینصورت قطع دست واجب میشود زیرا چه نمیرسد دائن را که بگیرد حق خود را از متاع ورخت مدیون مگر باینطور که آنرا فروخته بگیرد برضای مدیون ثانیا از ابی یوسف رح مرویست که درین صورت نیز قطع دست او واجب نیست زیرا چه نزد بعض علما میرسد دائن را که بگیرد متاع ورخت مدیون را بطریق استیفای حق خود یا بطریق رهن وعلمای ما رح جواب میگویند که برین قول بعض علما دلیل ظاهر نیست پس گرفتن آن بطریق استیفا یا رهن معتبر نخواهد بود بدون دعوی پس اگر دعوی آن نماید دائن مذکور ف باینطور که بگوید گرفته ام من آن رخت مدیون را مگر بطریق رهن بمقابل حق خود یا بجهت استیفاے حق خود ص پس درینصورت حد سرقه ساقط میشود از دائن مذکور چه او ظن آن کرده است

في موضع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه دنانير قيل يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقود جنس واحد ومن سرق عينا فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول الشافعي رح لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى وبالرد الى المالك ان عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فيه بخلاف ما ذكر لان الملك قد اختلف باختلاف سببه ولان تكرار الجناية منه نادر لتحمله مشقة الزاجر فيعرى الاقامة عن المقصود وهو تقليل الجناية وصار كما اذا قذف المحدود في القذف المقذوف الاول **قال** فان تغيرت عن حالها مثل ان يكون غزلا فسرقه وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يملكه الغاصب به

در موضع اختلاف واگر باشد حق او درهم و بدزدد دينار را پس درينصورت نيز اختلاف ست بعضى گفته اند كه دست او بريده مى شود زيرا چه آن دينار حق او نيست و بعضى گفته اند كه دست او بريده نميشود زيرا چه نقود يعنى درهم و دينار جنس واحد ست **مسئله** اگر شخصى دزديد متاع معين را و بسبب آن بريده شد دست او و بعد ازان واپس داد شخص مذكور آن متاع را بمالكش و باز دزديد شخص مذكور آن متاع را بعينه بى آنكه حال آن متاع متغير شده باشد پس بسبب اين دزدى دوم پاے او بريده نميشود بنابر استحسان و مقتضاى قياس اين ست كه پاى وى بريده شود و اين يک روايت ست از ابى يوسف رح و همين قول شافعى رح ست بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده ست كه اگر باز دزدى نمايد باز ببريد پاے او را و درين هيچ فرق نيست **ف** ميان آنكه مسروق دوم عين مسروق اول باشد يا غير آن **ص** و بجهت آنكه سرقهٔ دوم سرقهٔ كامل ست مانند سرقهٔ اولى بلكه قبيح تر ست از اولى زيرا چه با وجوديكه دست او بريده شده است بار اول معهذا دزدى كرده است بار ديگر و چنان شد كه بفروشد آن رخت را مالكش بدست دزد آن و باز خريد كند آنرا از دزد و بعد ازان بدزدد آن رخت را دزد مذكور و وجه استحسان يكى اين ست كه بسبب قطع دست دزد ساقط شود عصمت محل كه مسروق ست **ف** يعنى بسبب بريدن دست سارق مال مسروق معصوم نمى ماند بجهت حق عباد **ص** بنابر آنچه بيان آن خواهد آمد انشاء الله تعالى و بعد از واپس دادن آن بمالكش اگرچه عصمت آن عود ميكند و باز معصوم ميشود وليكن شبهه سقوط عصمت يعنى بنظر اينكه آن مال همان مال ست كه عصمت آن ساقط شده بود و مالک آن نيز همان مالک اول ست و موجب سقوط آن كه قطع دست دزد آنست نيز قائم ست بخلاف مسئله كه نظير آورده است آنرا شافعى رح زيرا چه ملک دران مختلف شده است بسبب اختلاف سبب آن و دوم اينست كه تكرار دزدى مال مذكور از دزد مذكور بعد از بريده شدن دست او نادر الوقوع ست پس اقامت حد براو بار ديگر خالى از مقصود ميشود چه مقصود از اقامت حد تقليل جنايت مذكوره است و آن حاصل ست بغير اقامت حد بار ديگر پس چنان شد كه قذف كند محدود بحد قذف مقذوف اول را بار ديگر **ف** بهمان زناى اول چه او حد قذف زده نميشود بار ديگر **ص** و اين همه كه مذكور شد در وقتيست كه عين مسروق متغير نشده باشد بعد از واپس دادن آن نزد مالكش و اگر

وھذا ھو علامة التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبھة الناشیة من اتحاد المحل والقطع فیه فوجب القطع ثانیا

فصل فی الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابویه او ولدہ او ذی رحم محرم منه لم یقطع فالاول وھو الولاد للبسوطة فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولھذا اباح الشرع النظر الی مواضع الزینة الظاھرة منھا بخلاف الصدیقین لانه عاداہ بالسرقة وفی الثانی خلاف الشافعی رح لانه الحقھا بالقرابة البعیدة وقد بیناہ فی العتاق ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ ینبغی ان لایقطع ولو سرق ماله من بیت غیرہ یقطع اعتبارا للحرز وعدمه وان سرق من امه من الرضاعة قطع وعن ابی یوسف رح انه لایقطع لانه یدخل علیھا من غیر استیذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام ھذا المعنی فیھا عادة وجه الظاھر انه

متغیر گردد عین مسروق از حال سابق باینطور که دزدی نمود کسے ریسمان را و بسبب آن دست او بریده شد و واپس داد آن ریسمان را به مالکش و بعد از ان پارچہ بافته شد از ان ریسمان و بعد از ان بار دیگر دزدی نمود آن پارچہ را دزد مذکور پس درینصورت بار دیگر پاے او بریده میشود زیراچه عین مسروق متغیر و متبدل گشته ست بسبب بافیدن لهذا اگر غصب کند کسی ریسمان را و بافد آن را پس غاصب مالک آن میشود بسبب بافتن آن و ھمین علامت تبدل و تغیر ست در ھر چیز و ھرگاه متبدل گشت عین مسروق پس منتفی شد شبهه که ناشی شده بود بسبب اتحاد محل و بافتن قطع دست بسبب آن پس واجب خواهد شد قطع پا بار دیگر واللہ اعلم ؞

فصل در بیان حرز و گرفتن چیزی از ان **مسئلہ ۱**۔ اگر شخصے بدزدد چیزی را از مال مادر یا پدر یا پسر دست او بریده نمیشود بجهت آنکه یکے از انها مال دیگر را بطریق انبساط میگیرد و تصرف مینماید و بجهت آنکه یکی از انها در حرز دیگر بطریق انبساط داخل میشود همچنین اگر بدزدد از مال ذی رحم محرم خود دست او بریده نمیشود بنا بر وجه دوم لهذا مباح ست در شرع نظر کردن بسوی بعضی از اعضاے محارم بخلاف دو کس که باهم دوست اند یعنی اگر یکی از ان بدزدد چیزی را از مال دیگر دست او بریده میشود چه او بسبب دزدیدن مال دیگر دوست او نماند و باید دانست که در صورت دزدیدن مال ذی رحم محرم خود خلاف شافعی رح ست چه او قرابت محارم را که سواے مادر و پدر و فرزند ست قرابت بعیده شمرده است و بیان آن در کتاب العتاق گذشته است **مسئلہ ۲**۔ اگر شخصے بدزدد از خانه ذی رحم محرم متاع غیر ذی رحم محرم را پس سزاوار نیست که دست او بریده نشود و اگر بدزدد مال ذی رحم محرم را از خانه غیر او دست او بریده میشود زیراچه در صورت اول دزدیدن از حرز یافته نمیشود و در صورت دوم حرز یافته میشود **مسئلہ ۳**۔ اگر بدزدد کسے چیزی را از مال مادر رضاعی خود دست او بریده میشود و این ظاهر روایت ست و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده نمیشود زیراچه انسان داخل میشود نزد مادر رضاعی خود بدون استیذان و بدون حشمت بخلاف خواهر رضاعی چه وجهی که مذکور شد در صورت مادر رضاعی یافته نمیشود درین صورت از روی عادت و وجه ظاهر روایت آنست که میان انسان و مادر رضاعی او اگرچه محرمیت ست

لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا والتقبيل عن شهوة واقرب من ذلك الاخت من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما يشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب

واذا سرق احد الزوجين من الآخر او العبد من سيده او من امرأة سيده او من زوج سيدته لم يقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة لا يسكنان فيه فكذلك الجواب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لبسوطة بينهما في الاموال عادة ودلالة وهو نظير الخلاف في الشهادة

ولو سرق المولى من مكاتبه لم يقطع لان له في اكسابه حقا وكذلك السارق من المغنم لان له فيه نصيبا وهو ماثور عن علي رضي الله عنه درءً وتعليلا قال والحرز على نوعين حرز لمعنى فيه كالبيوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعيف الحرز لا بد منه لان الاستسرار لا يتحقق دونه ثم هو قد يكون بالمكان وهو المكان المعد لاحراز الامتعة كالدور والبيوت والصندوق والحانوت وقد يكون بالحافظ كمن جلس في الطريق او في المسجد وعنده متاعه فهو محرز به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سرق رداء

ولیکن قرابت نیست ومحرمیت بلا قرابت محترم نیست عادةً چنانچه محرمیت که ثابت می شود بسبب زنا یا بسبب دادن بوسه به شهوت لهذا اگر بدزدد کسے چیزے را از خانه دختر زنیه خود دست او بریده می شود باوجودیکه میان او ومیان دختر مذکور محرمیت ست پس بسبب دزدیدن مال مادر رضاعی قطع واجب می شود وسر آن آنست که رضاعت کم ست که مشهور میشود پس انسان انبساط نمی کند با مادر رضاعے بجهت احتراز از موضع تهمت بخلاف مادر نسبی مسئله ۴ - اگر بدزدد یکی از زن وشوهر از مال دیگرے یا بنده از مال خواجه یا از مال زوجه خواجه یا از مال شوهر مالکه خود پس درینصورتها دست او بریده نمیشود زیرا چه درینصورتها دزد مذکور ماذون ست عادةً باینکه داخل شود در خانه مالک واگر بدزدد یکے از زن وشوهر مال را از حرز دیگر که مختص ست بدیگر فقط باینطور که بدزدد از خانه دیگر که مختص ست بآن وهر دو سکونت نمی کنند دران پس درینصورت نیز دست او بریده نمیشود نزد علمای ما رح برخلاف قول شافعی رح چه انبساط ست میان زن وشوهر در تصرف مال عادةً ودلالةً ف چه عقد نکاح دلالت می کند براینکه انبساط ست میان آنها ص واین اختلاف شافعی رح درینجا نظیر اختلاف اوشان ست در شهادت ف یعنی گواهی یکے از زن وشوهر در حق دیگر مقبول نیست نزد علماے ما ونزد شافعی رح مقبول ست ص مسئله ۵ - اگر بدزدد خواجه چیزے را از مال مکاتب خود دست او بریده نمیشود زیرا چه در کسب مکاتب حق خواجه است همچنین بریده نمی شود دست دزدیکه بدزدد از مال غنیمت چیزے را زیرا چه دران حق او ونصیب اوست واین مسئله با دلیل مذکور منقول ست از علی رض مسئله ۶ - باید دانست که حرز بر دو نوع ست یکی آنکه حرز ست بنا بر معنیکه دران ست چون سراے وخانه ودوم حرز ست بنا بر محافظت محافظ قال رض برای تحقق سرقه حرز ضرور ست زیرا چه خفیه گرفتن متحقق نمیشود بدون حرز وبعد ازان باید دانست که حرز گاهی میشود بسبب مکان یعنی مکانیکه مهیا ومقرر ست برای احراز متاع ورخت چون سراے وخانه ودکان ف وخیمه ص وصندوق وگاهی حرز متحقق میشود بسبب حافظ یعنی نگهبان چنانچه اگر نشیند کسے در اثناے راه یا در مسجد ونزد او متاع اوست پس آن متاع محرز ست بسبب آنکس ورسول صلعم قطع نموده است دست کسے را که دزدیده بود چادر

صفوان من تحت رأسه وهو نائم فی المسجد وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وهو الصحیح لانه محرز بدونه وهو البیت وان لم یکن له باب اوکان وهو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا انه لا یجب القطع الا بالاخراج منه لقیام یده قبله بخلاف المحرز بالحافظ حیث یجب القطع فیه کما اخذ لزوال ید المالك بمجرد الاخذ فیتم السرقة ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحیح لانه یعد النائم عند متاعه حافظا له فی العادة وعلی هذا لا یضمن المودع والمستعیر بمثله لانه لیس بتضییع بخلاف ما اختاره فی الفتاوی **قال** ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبه عنده یحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزین ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخوله فیه لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاختل الحرز ویدخل فی ذلك حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منها لیلا

صفوان را از زیر سر او در حالیکه صفوان خفته بود در مسجد و باید دانست که در چیزیکه محرز ست بسبب مکان معتبر نیست احراز آن بسبب حافظ و نگهبان و همین صحیح ست چه آن چیز محرز ست بدون نگهبان بسبب مکان چون خانه و مانند آن اگرچه خانه را دروازه نباشد یا باشد دروازه و لیکن مفتوح باشد لهذا اگر بدزدد کسے از چنین خانه متاع آنرا دست او بریده میشود زیراچه بناے خانه و مانند آن برای احراز ست و لیکن دست او بریده نمیشود مگر بشرطیکه بیرون کند متاع را از آن خانه چه پیشتر از آن آن متاع در دست صاحب خانه است بخلاف چیزیکه محرز ست بسبب نگاهبان چه بمجرد گرفتن آن چیز دست دزد بریده میشود زیراچه بمجرد گرفتن آن چیز قبضهٔ مالك از آن زائل میگردد پس معنی سرقه بمجرد گرفتن آن تمام میشود و باید دانست که فرق نیست میان اینکه نگاهبان بیدار باشد یا خفته و متاع زیر بدن او باشد یا نزد او و همین صحیح ست زیراچه خفته نزد متاع خود نگاهبان آن شمرده میشود در عرف و عادت و علی هذا ضامن نمیشود مودع و مستعیر در صورتیکه خفته باشد مودع نزد مال ودیعت و خفته باشد مستعیر نزد مال مستعار و ضائع شود آن مال زیراچه خفتن آنها ترک محافظت آن مال نیست بخلاف آنچه اختیار نموده شده است در فتاوی **ف** اعنی در بعض فتاوی مذکور ست که اگر مودع یا مستعیر ودیعت یا عاریت را زیر سر خود نهاده یا بر پهلو بخسپد و آن مال را دزد ببرد پس آن مودع و مستعیر ضامن آن میشود **مسئله ۷** - اگر بدزدد کسے چیزیرا از مکانیکه حرز ست چون خانه یا از مکانیکه حرز نیست چون صحرا در حالیکه صاحب آن چیز نزد آن چیز نگهبانی آن می نماید پس دست او بریده میشود زیراچه او دزدیده است مال محرز را به یکی از دو نوع حرز **مسئله ۸** - اگر بدزدد کسے مال را از حمام یا از خانه که اذن داده است صاحب آن خانه مردمان را بدخول آن دست او بریده نمیشود زیراچه اذن دخول یافته میشود در حمام عادةً و در خانه مذکور حقیقةً پس در حرز بودن آن مکان خلل است بسبب اذن دخول و این وقتی ست که دزدیده باشد متاع را از حمام یا از خانهٔ مذکور در وقت اذن و ازین قبیل ست دکانهاے تاجران و کاروان سراز زیراچه صاحب آن اذن میدهد مردمان را باین که داخل شوند در دکان و کاروان سرا و لیکن اگر بدزدد کسے مال را از آن دکان یا از کاروان سرا در وقت شب دست او بریده میشود

لانها بنیت لاحراز الاموال وانما الاذن یختص بالنهار ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد مابنی لاحراز الاموال فلم یکن المال محرزا بالمکان بخلاف الحمام والبیت الذی اذن للناس فی دخوله حیث لا یقطع لانه بنی للاحراز فکان المکان حرزا فلا یعتبر الاحراز بالحافظ ولا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافه لان البیت لم یبق حرزا فی حقه لکونه ماذونا فی دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فیکون فعله خیانة لا سرقة ومن سرق سرقة فلم یخرجها من الدار لم یقطع لان الدار کلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فیها فی ید صاحبها معنی فیتمکن شبهة عدم الاخذ فان کانت دار فیها مقاصیر فاخرجها من مقصورة الی صحن الدار قطع لان کل مقصورة باعتبار ساکنها حرز علیحدة وان اغار انسان من اهل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لما بینا واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناوله آخر خارج البیت فلا قطع علیهما لان الاول لم یوجد منه الاخراج لاعتراض ید معتبرة علی المال قبل خروجه والثانی لم یوجد منه هتک الحرز فلم یتم السرقة من کل واحد

چه بنای آن برای احراز مال ست واذن دخول دران مختص ست بروز **مسئله ۹** - اگر بدزد کسی متاعی را از مسجد وحال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده میشود چه آن متاع محرز ست بسبب نگاهبان واگر بدزد متاعی را از حمام یا از خانه که صاحب آن اذن داده است مردمان را بدخول آن وحال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده نمیشود وفرق میان مسجد ومیان حمام وخانه مذکور اینست که بنای مسجد برای احراز مال نیست پس احراز بسبب نگاهبان ست درین نه بسبب مسجد بخلاف حمام وخانه مذکور چه بنای آن برای احراز ست پس احراز دران بسبب نگاهبان معتبر نیست **ف** ودر حرز بودن آن خانه وحمام خلل شده ست بسبب اذن دادنش پس دست وزد مذکور بریده نخواهد شد **ص مسئله ۱۰** - اگر مهمان بدزد متاع میزبان را دست او بریده نمیشود زیرا چه خانه میزبان در حق مهمان حرز نیست چه مهمان ماذون ست باینکه داخل شود در خانه میزبان وبجهت آنکه مهمان بمنزلة الخانه میزبان ست پس فعل مهمان مذکور خیانت ست نه دزدی **مسئله ۱۱** - اگر دزد بدزد کسی چیزیرا از سرای شخصی وبیرون نبرد آنرا از سرای مذکور دست او بریده نمیشود بجهت آنکه سرای بتمامه حرز واحد ست پس ضرور ست که بیرون برد آن چیزیرا از سرای مذکور تا سرقه متحقق شود وبجهت آنکه سرای وآنچه درانست در دست صاحب سرا است از روی معنی پس متحقق می شود شبهه این که دزد نگرفته است آن چیزرا هنوز **مسئله ۱۲** - اگر باشد سرای که دران خانها ومنزلها متعدد ست **ف** وساکنان هر خانه بصحن آن سرای محتاج نیستند مگر برای مرور مانند کوچه **ص** وبدزد دزد کسی چیزی را از ان خانها ومنزلها وبیرون کند آن چیزرا بصحن مذکور پس دست او بریده میشود زیرا چه هر خانه از خانهای مذکوره باعتبار ساکنان آن حرز علیحده است لهذا اگر بدزد کسی از ساکنان خانهای مذکوره چیزی را از خانه دیگر دست او بریده میشود **مسئله ۱۳** - اگر نقب زند دزدی بدیوار خانه ودرآید دران خانه وبگیرد مال را وبدهد آنرا بدیگری که بیرون خانه مذکور ست برسر نقب پس درینصورت قطع دست واجب نمیشود بر هیچ یکی از ان دو کس زیرا چه دزدیکه اندرون خانه است مال را بدست خود بیرون نبرده است از آن خانه وآن مال پیش از اخراج درآمده است در قبضه دیگر که آن قبضه معتبر ست وآن دزد دیگر هتک حرمت حرز نکرده است چه او در حرز خانه داخل نشده است پس معنی سرقه در هیچ یکی از ان دو کس یافته نشد

وعن ابي يوسف رہ ان اخرج الداخل يده وناولها الخارج فالقطع على الداخل وان ادخل الخارج يده فتناولها من يد الداخل فعليهما القطع وهي بناء على مسئلة تاتي بعد هذا ان شاء الله تعـ وان القاه في الطريق وخرج فاخذه قطع وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذ وكذا الاخذ من السكة كما لو اخذه غيره ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا فاذا خرج ولم ياخذه فهو مضيع لا سارق **قال** وكذلك ان حمله على حمار فساقه واخرجه لان سيرها مضاف اليه لسوقه واذا ادخل الحرز جماعة فتولى بعضهم الاخذ قطعوا جميعا قال العبد الضعيف رہ هذا استحسان والقياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر رہ لان الاخراج وجد منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى وهذا لان المعتاد فيما بينهم ان يحمل البعض المتاع ويتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادى الى سد باب الحد ومن نقب البيت

واز ابی یوسف رہ مروی ست که اگر دزدے که داخل ست اندرون خانه بیرون کند دست خود را از راه نقیب و بدہد بدزدے که خارج ست پس درینصورت دست آن داخل بریده میشود فقط واگر آن خارج داخل کند دست خود را اندرون خانه و بگیرد مال را از دست داخل پس دست آن ہردو بریده میشود و بنای این بر مسئله آئینده ست که مذکور خواہد شد بعد ازین انشاء اللہ تعالے واگر آن داخل انداز و مال را در راه و بعد از ان خود بیرون شود از خانه و بگیرد آن مال را دست او بریده میشود و زفر رہ گفته است که بریده نمے شود زیراچه انداختن مال در راه موجب قطع دست نیست چنانچه بیرون رود از خانه و نگیرد آن مال را و ہمچنین گرفتن آن مال از ان کوچه نیز موجب قطع دست نیست چنانچه اگر میگرفت آن مال را کسے دیگر و علماے مارہ میگویند که انداختن مال در راه حیله ست براے گرفتن آن و این عادت دزدان ست بجہت آنکه بیرون شدن از خانه مع مال و متاع متعذر ست یا بجہت آنکه تا فارغ شوند براے جنگ با صاحب خانه یا براے گریختن و درصورت مذکوره بران مال قبضه دیگر نشده است پس انداختن و گرفتن ہمه فعل واحد شمرده میشود و درصورتیکه بیرون شود از خانه مذکور و آن مال را نگیرد پس آن شخص ضائع کننده آن مال ست نه دزد و ہمچنین اگر بار کند مال را بر خرے مثلاً و براند و بیرون کند آنرا از خانه پس درینصورت دست او بریده میشود زیراچه سیر آن خر منسوب ست بسوی آن دزد بسبب راندن او و اگر داخل شود جماعتی در حرز کسے و بعض از انها بگیرد مال را و بعضی استاده باشد پس دست جمیع آنها بریده میشود قال رضا این بنا بر استحسان ست و مقتضای قیاس این ست که بریده نشود مگر دست آنکس که مال را گرفته بیرون خانه برده است فقط و ہمین قول زفر رح است زیراچه او خارج کرده است مال را از حرز پس معنے سرقه دران یافته میشود فقط و علماے مارہ میگویند که از روے معنے جمیع آنها بیرون برده اند مال را چه آنهـا معاونت نموده اند چنانچه در سرقه کبرے **ف** که قطع طریق ست چنین مے کنند که بعضے از آنها مال مے گیرد و بعضے از انها مستعد بجنگ استاده مے ماند **ص** و سر آن این ست که عادت ہمین ست که بعضے از انها مال میگیرد و باقیان دامن بر کمر بسته مستعد مے باشند براے دفع صاحب مال پس اگر دست اینها بریده نشود سد باب حد لازم می آید **مسئله** ۱۴- اگر نقب زند شخصے بدیوار خانه و از راه نقب

وادخل يده فيه واخذ شيئا لم يقطع وعن ابى يوسف رح فى الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا ادخل يده فى صندوق الصيرفى فاخرج الغطريفى ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال تحرزا عن شبهة العدم والكمال فى الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد وان طر صرة خارجة من الكم لم يقطع وان ادخل يده فى الكم يقطع لان فى الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك الحرز وفى الثانى الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ فى الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة

انداز دست خود را دران خانه وبگیرد چیزے را دست او بریده نمیشود واین ظاہر روایت ست واز ابی یوسف رح یک روایت آنست که دست او بریده میشود زیراچه بیرون کرده ست مال را از حرز ومقصود از سرقه ہمین ست پس داخل شدن در حرز شرط نیست چنانچه اگر انداز دست خود را در صندوق صراف وبرآرد از ان درہم یا دینار را بی آنکه خود در آید در صندوق پس دست او بریده میشود پس ہمچنین درینجا نیز ووجه ظاہر روایت این ست که ہتک حرز بروجه کمال شرط تحقق سرقه است تا شبهه عدم آن باقی نماند وہتک حرز بروجه کمال متحقق میشود در صورتیکه داخل شود دزد در حرز واعتبار نمودن آن ممکن ست وداخل شدن در حرز ہمین عادت دزدان ست پس آن معتبر خواہد بود بخلاف صندوق چه ہمین دست انداختن دران ممکن ست نه داخل شدن انسان دران وبخلاف انچه سابق مذکور شده در صورتیکه بعضے از دزدان چیزی را بگیرند وبردارند وبعضی از انها استاده مانند مستعد برای دفع صاحب مال زیراچه عادت دزدان ہمین ست مسئله ١٥ اگر شخصے درہم خود را در آستین خود نگاہدارد ودگره بندد بایطور که گرہش از بالاے آستین باشد وبیاید کیسه برے وچاک کند موضع آن درہم را از آستینش وبگیرد آنرا پس دست او بریده نمیشود واگر آن شخص نگاہدارد درہم را در آستین خود وگره بندد بایطور که گرہش اندرون آستین باشد وبیرد آنرا کیسه بری بایطور که دست خود داخل نماید در آستینش وچاک کند موضع دراہم را وبیرون آرد دراہم را پس درینصورت او بریده میشود چه او درینصورت انداخته ست دست خود را در حرز که آستین آن شخص ست ودر صورت اول گرفته ست آن درم را از بالاے آستین واگر چاک نکند موضع درم را بلکه بکشاید بند آنرا وبگیرد درم را پس حکم برعکس میشود یعنے در صورت اول بریده می شود دست او ودر صورت دوم بریده نمی شود ف زیراچه در صورت اول ہرگاه گرہش از بالاے آستین ست پس بسبب کشادن آن درہم مذکور می افتد در اندرون آستین پس احتیاج میشود برای گرفتن آن باینکه دست انداز در آستین پس قطع دست لازم می آید چه او درینصورت درہم را از اندرون حرز گرفته ست وہتک حرز نموده است ودر صورت دوم ہرگاه گرہش از اندرون آستین ست پس بسبب کشادن آن درہم مذکور بربالای آستین ظاہر میشود وآنرا از بالای آستین میگیرد نه از اندرون آن وبرای گرفتن آن ہتک حرز نمیکند پس دست او بریده نمیشود چه او ہتک حرز نموده ست وپوشیده نماند که درینجا مذکور ست ہمین موضع دوم از آستین مراد ست نه کیسه علیحده

وعن ابی یوسف رہ انہ یقطع علی کل حال لانہ محرز اما بالکم او بصاحبہ قلنا الحرز ھو الکم لانہ یعتمدہ و انما قصدہ قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجوالق وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانہ لیس بحرز مقصود فیتمکن شبھۃ العدم وھذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعۃ دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من یتبعھا للحفظ قالوا یقطع وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ھذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعۃ فیہ صیانتھا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ یحفظہ او نائم علیہ قطع معناہ اذا کان الجوالق فی موضع ھو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بصاحبہ لکونہ مترصدا لحفظہ وھذا لان المعتبر ھو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادۃ وکذا النوم یقرب منہ علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وھذا یوکد ما قدمنا من القول المختار **فصل** فی کیفیۃ القطع واثباتہ **قال** ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل

ص وازابی یوسف رہ یک روایت ست کہ در جمیع صورت دست او بریدہ می شود زیرا چہ مال مذکور محرز ست بہ صاحب آن مال در یک صورت و بہ آستین او در صورت دیگر و علماے ما رہ می گویند کہ حرز در صورت مذکورہ ہمان آستین آن کس ست چہ او اعتماد نمودہ است بران و مقصود او قطع مسافت ست در حالت مشے و استراحت ست در حالت غیر مشی پس محافظت و نگاہبانے نمودن مقصود او نیست و آستین او درین صورت مانند جوال ست **مسئلہ ۱۶**۔ اگر بدزدد کسے شترے را از قطار یا بارے را از ان دست او بریدہ نمے شود زیرا چہ در محرز بودن اشتر و بار شبہہ است و سر آن این ست کہ قصد رانندہ و کشندہ و سوار قطع مسافت و نقل متاع و رخت ست نہ محافظت و نگاہبانے و اگر ہمراہ آن بارہا شخصے باشد برائے محافظت پس گفتہ اند فقہا کہ درین صورت دست آن دزد بریدہ مے شود و اگر دزد مذکور بشگافد جوال را و بگیرد آنچہ در جوال ست پس دست او بریدہ مے شود زیرا چہ جوال درچنین صورت حرز ست چہ مقصود از نہادن متاع در جوال مذکور محافظت آنست مانند آستین پس در صورت مذکورہ معنی سرقہ کہ گرفتن مال ست از حرز یافتہ مے شود و چون معنے سرقہ متحقق شد دست او بریدہ خواہد شد **مسئلہ ۱۷**۔ اگر شخصے بدزدد جوالی کہ در ان متاع است از غیر حرز چون راہ و مانند آن در حالیکہ صاحب آن متاع نگاہبانے آن می نماید یا خفتہ است بران پس دست او بریدہ مے شود زیرا چہ آن متاع محرز ست بسبب محافظت صاحب آن متاع چہ معتبر محافظت معتاد ست و نشستن صاحب جوال مذکور نزد آن جوال و یا خفتن او بران محافظت آن شمردہ میشود عادۃً و ہمچنین خفتن نزد آن نیز محافظت آن شمردہ میشود و ہمین مختار ست واللہ اعلم بالصواب

فصل ۔ در بیان کیفیت قطع دست یا پاے دزد و اثبات آن **مسئلہ ۱**۔ بریدہ می شود دست راست دزد از سر بند دست او بعد از ان داغ کردہ میشود اما بریدن دست پس آن بنا بر آیت قرآن ست کہ سابق مذکور شدہ است

والیمین بقرأة عبد الله بن مسعود رضـ ومن الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وهذا المفصل اعنی الرسغ متیقن به کیف وقد صح ان النبی علیه السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقوله علیه السلام فاقطعوه واحسموه ولانه لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف فان سرق ثانیا قطعت رجله الیسری فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وهذا استحسان ویعزر ایضا ذکره المشائخ رہ وقال الشافعی رہ فی الثالث یقطع یده الیسری وفی الرابعة یقطع رجله الیمنی لقوله علیه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ویروی مفسرا کما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولی فی کونها جنایة

اما تخصیص بریدن دست راست پس آن بنا بر قرأة عبد الله بن مسعود رضـ ست ف چه در قرأة او آمده است که ببرید دستهاے راست آنها را ص واما تخصیص بریدن دست از سر بند دست پس آن بجهت این ست که اسم ید که در قرآن مذکور ست شامل ست دست را تا به بغل وسر بند دست دران داخل ست پس آن متیقن ست لهذا بران حمل نموده شد و همچنین به نقل صحیح از پیغمبر علیه السلام آمده است که او علیه السلام امر کرده است به بریدن دست دزد از سر بند دست واما داغ کردن پس آن بجهت اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که ببرید دست دزد را وداغ کنید آنرا وبجهت آنکه اگر داغ کرده نشود مفضی به هلاکت میشود وحد برای زجر ست نه برای اهلاک پس اگر آن دزد دست بریده بار دیگر دزدے نماید بریده میشود پای چپ او واگر باز دزدی نماید بار سوم هیچ عضو او بریده نمیشود بلکه در حبس دائم داشته میشود تا آنزمان که توبه کند ف و در وقتیکه توبه از وظاهر وثابت شود اختلاف ست بعضی گفته اند که آن مفوض ست بسوی امام وقاضی وبعضی گفته اند که در حبس داشته میشود تا یکسال وبعضی گفته اند که در حبس داشته میشود تا آنزمان که بمیرد وبعضی گفته اند که علامت توبه اینست که نور صلاح از ناصیه او هویدا گردد ص وباید دانست که آنچه مذکور شد که اگر دزدی نماید بار سوم هیچ عضو او بریده نمیشود بلکه در حبس دائم داشته میشود بنا بر استحسان ست ونیز تعزیر نموده میشود چنانچه ذکر نموده اند این را مشائخ رہ وشافعی رہ گفته است که در مرتبه سوم بریده میشود دست چپ ودر مرتبه چهارم بریده میشود پاے راست او بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که دزدی نماید ببرید دست او واگر باز دزدے نماید باز ببرید پس اگر باز دزدے نماید بار سوم باز ببرید وباز اگر دزدے نماید بار چهارم باز ببرید باز اگر دزدے نماید بار پنجم پس بکشید او را وهم تفصیل مطابق مذهب او مرویست از پیغمبر صلعم ف چنانچه ابو هریره رضـ روایت کرده است که پیغمبر صلعم فرموده ست که هر که دزدے نماید بریده میشود دست راست او واگر بار دیگر دزدے نماید بریده میشود پاے چپ او واگر باز دزدے نماید بار سوم بریده میشود دست چپ او واگر باز دزدے نماید بار چهارم بریده میشود پاے راست او ص وبجهت آنکه دزدی نمودن بار سوم جنایت ست مثل دزدی اول

بل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول على رضـ فيه انى لا ستحيي من الله تعالى ان لا ادع له يدا ياكل بها ويستنجي بها ورجلا يمشي عليها وبهذا احاج بقية الصحابة رضـ فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه من تفويت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فيما يغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فيستوفى ما امكن جبرا لحقه والحديث طعن فيه الطحاوى رح او نحمله على السياسة واذا كان السارق اشل اليد اليسرى او اقطع او مقطوع الرجل اليمنى لم يقطع لان فيه تفويت جنس المنفعة بطشا او مشيا وكذا اذا كانت رجله اليمنى شلاء لما قلنا وكذا ان كان ابهامه اليسرى مقطوعة او شلاء او الاصبعان منها سوى الابهام لان قوام البطش بالابهام فان كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة او شلاء قطع لان فوت الواحدة لا يوجب خللا ظاهرا فى البطش بخلاف فوت الاصبعين لانهما تنزلان منزلة الابهام فى نقصان البطش قال واذا قال الحاكم للحداد اقطع يمين هذا فى سرقة سرقها فقطع يساره عمدا او خطأ فلا شئ عليه عند ابى حنيفة رح وقالا لا شئ عليه فى الخطاء ويضمن فى العمد وقال زفر رح يضمن فى الخطاء ايضا وهو القياس والمراد

بلکہ فوق آنست پس بسبب وزدی سوم حد مشروع خواهد شد بطریق اولی و دلیل علماء ما رحہم اللہ این ست کہ علی رضـ فرمودست در حق کسیکہ وزدی نمودہ بود بار سوم کہ هر آئینہ من حیامی کنم از خدا تعالی درانیکہ نگذارم او را دستی کہ بآن طعام خورد و استنجا نماید و نگذارم پاے راکہ مشی کند بآن و علی رضـ باین قول حجت آورد بر صحابہ دیگر و غالب آمد بر آنها و آنها نیز قائل شدند بقول علی رضـ پس اجماع منعقد شد بران و دوم این ست کہ بریدن دست چپ در بار سوم و بریدن پاے راست در بار چهارم اہلاک ست باعتبار معنی چہ بسبب بریدن دست چپ در بار سوم فوت میشود یک جنس منفعت و حد مشروع ست براے زجر نہ براے اہلاک و سوم این ست کہ وزدیدن بار سوم نادر الوقوع ست و زجر مشروع ست در چیزے کہ کثیر الوقوع باشد بخلاف قصاص ف در اطراف بدن ص چہ آن حق عباد ست پس استیفای آن می نماید بندہ هر قدر کہ ممکن باشد بجہت حق خود و حدیثیکہ دلیل آوردہ است آنرا شافعی رح پس آن مطعون ست چہ دران طعن کردہ است طحاوی رح یا محمول ست بر سیاست مسئلہ ۲- اگر دست چپ وزد شل باشد یا بریدہ یا پاے راست او بریدہ یا شل باشد پس بریدہ نمی شود دست راست او و نہ پای چپ او چہ اگر بریدہ شود فوت میشود جنس منفعت بطش یا مشی و همچنین دست راست وزد بریدہ نمیشود در صورتیکہ نر انگشت چپ شل باشد یا بریدہ یا دو انگشت دیگر سوای نر انگشت شل باشد یا بریدہ زیرا چہ بغیر نر انگشت قوت بطش حاصل نمیشود و در صورتیکہ یک انگشت چپ سوای نر انگشت شل باشد یا بریدہ پس بریدہ میشود دست راست او زیرا چہ بسبب نبودن یک انگشت سوای نر انگشت هیچ خلل واقع نمیشود در قوت بطش بخلاف وقتیکہ دو انگشت نباشد چہ دو انگشت سوای نر انگشت بمنزلہ نر انگشت در قوت بطش پس بسبب فوت آن خلل واقع می شود در قوت بطش مسئلہ ۲- اگر بگوید حاکم بجلاد کہ ببر دست راست این وزد را و ببرد جلاد مذکور دست چپ او را عمداً یا خطاءً پس هیچ چیز لازم نمی آید بر جلاد مذکور نزد ابی حنیفہ و صاحبین رح گفتہ اند کہ در صورت عمد ضمان دست مذکور لازم می آید بران و در صورت خطاء هیچ لازم نمی آید بران و زفر رح گفتہ است کہ در صورت خطاء نیز ضمان لازم می آید بران و همین موافق قیاس ست و باید دانست کہ مراد

بالخطاء هو الخطاء فی الاجتهاد اما الخطاء فی معرفته الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عذرا ایضا له انه قطع یدا معصومة والخطأ فی حق العباد غیر موضوع فیضمنها قلنا انه اخطأ فی اجتهاده اذ لیس فی النص تعیین للیمین والخطأ فی الاجتهاد موضوع ولهما انه قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانه تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتهدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابی حنیفة رح انه اتلف واخلف من جنسه ما هو خیر منه فلا یعد اتلافا کمن شهد علی غیره ببیع ماله بمثل قیمته ثم رجع وعلی هذا لو قطعه غیر الحداد لا یضمن ایضا هو الصحیح ولو اخرج السارق یساره وقال هذا یمینی لا یضمن بالاتفاق لانه قطعه بامره

از خطا درینجا خطا در اجتهاد است یعنی اجتهاد کرد در اینکه بریدن دست چپ نیز جائز ست بنظر آنکه آیۀ قرآن که بنا بر آن دست دزد بریده میشود مطلق ست وتخصیص دست راست دران مذکور نیست واما اگر خطا کند در شناختن دست چپ ودست راست دگوید که من همین دست را دست راست دانسته ام پس این خطا عذر نیست زیرا چه جهل در چیزیکه مشهور ست عذر نیست وبعضی گفته اند که این خطا نیز عذر ست ودلیل زفر رح اینست که جلاد مذکور بریده است دستی را که بریدن آن روا نیست وخطا در حق عباد معاف نیست پس او ضامن آن خواهد شد وجواب آن اینست که جلاد مذکور خطا کرده است در اجتهاد خود بنا بر آنکه در آیۀ مذکور تعین دست راست مذکور نیست وخطا در اجتهاد معاف ست ودلیل صاحبین رح اینست که جلاد مذکور در صورت عمد بناحق وبغیر تاویل بریده است عضوی را که بریدن آن روا نیست چه او بقصد وبعمد ظلم نموده است پس معاف نخواهد شد اگرچه در موضع اجتهاد باشد وبایستی که قصاص واجب باشد ولیکن آن واجب نشد بلکه آن ممتنع ست بنا بر شبهه اجتهاد ودلیل ابی حنیفه رح این ست که جلاد مذکور تلف کرده است عضوی را وخلف گذاشته است از جنس آن عضوی را که بهتر از ان ست پس آن اتلاف شمرده نمیشود چنانچه اگر گواهی دهد کسی بر شخصی باینکه فروخته است آن شخص فلان متاع خود را به بهائیکه مثل قیمت آن ست وبعد از ان رجوع نماید آنکس از گواهی خود ف پس بر آنکس هیچ لازم نمی آید چه او اگرچه تلف کرده است مال آن شخص را ولیکن بعوض آن رسیده است بمالک آن مال چیزیکه مثل آن مال ست بسبب گواهی مذکور همچنین درینجا نیز ص وباید دانست که بنا بر دلیل ابیحنیفه رح لازم می آید که اگر ببرد دست چپ دزد مذکور را غیر جلاد مذکور پس آن غیر نیز ضامن آن نشود وهمین صحیح ست واگر آن دزد برآرد دست چپ خود را وبگوید به جلاد مذکور که این دست راست من ست وببرد آنرا جلاد مذکور پس او ضامن آن نمی شود نزد علمای ما رح زیرا چه او بریده است دست چپ آن دزد را بامر آن دزد وبعد ازان باید دانست که در صورتیکه جلاد مذکور دست چپ آن دزد را عمداً ببرد پس بر دزد مذکور ضمان مال مسروق لازم می آید نزد علمای ما رح ف اما نزد صاحبین رح پس ظاهر ست چه نزد ایشان در صورت عمد ضمان مے آید بر جلاد مذکور پس قطع دست مذکور حد سرقه واقع نخواهد شد وچون حد نشد بر سارق پس او ضامن مال مسروق خواهد شد چه در مذهب ایشان جمع میان قطع دست وضمان مال لازم نمے آید

ثم فی العمد عنده علیه ای السارق ضمان المال لانه لم یقع حدا وفی الخطاء کذلک علی هذه الطریقة وعلی طریقة الاجتهاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منه فیطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بین الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایة علی مال الغیر لا تظهر الا بخصومته وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منهم ولرب الودیعة ان یقطعه ایضا وکذا المغصوب منه وقال زفر والشافعی رح لا یقطع

ص وامانزد ابی حنیفه رح پس بجهت آنکه نزد او رح نیز بریدن دست مذکور حد سرقه واقع نمی شود ف وسقوط ضمان آن از ذمه جلاد مذکور بجهت این نیست که بریدن دست مذکور حد واقع شده است بلکه بجهت آن ست که او گذاشته است بعوض آن دست دستے راکه بهتر از ان ست ص چنانچه مذکور شد ودر صورت خطا نیز همین حکم ست پس درینصورت نیز بر سارق مذکور ضمان مال مسروق لازم مے آید نزد ابی حنیفه رح بنا بر یک وجه وآن اینست که بریدن دست مذکور حد سرقه واقع نمی شود وبنا بر وجه دیگر ضمان مال مسروق بر سارق مذکور نمی آید وآن وجه دیگر این ست که بریدن دست مذکور حد سرقه واقع مے شود بنا بر اجتهاد جلاد مذکور بنظر آیه قرآن که مطلق ست چنانچه سابق مذکور شد مسئله ۴- حکم کرده نمی شود ببریدن دست دزد مگر وقتیکه حاضر شود مسروق منه ف یعنی کسیکه دزدیده شده است مال از نزد او ص ودعوی سرقه نماید زیراچه خصومت شرط ظهور دزدی ست ودرین حکم هیچ فرق نیست میان صورتیکه دزدی ثابت شود باقرار دزد ومیان صورتیکه دزدی ثابت شود بگواهی گواهان زیراچه جنایت بر مال غیر ظاهر نمیشود مگر بخصومت او واینکه مذکور شد نزد علمای ما رح ست وشافعی رح گفته است در صورت اقرار حضور مسروق منه ودعوی سرقه درکار نیست ف وبایددانست که در فتح القدیر مذکور ست که این مذهب مختار شافعی رح نیست بلکه مختار نزد او اینست که اقرار مانند بینه است ص مسئله ۵- بایددانست که نزد علمای ما رح دست دزد بریده نمیشود اگر غایب شود مسروق منه در وقت بریدن دست دزد زیراچه استیفای حد از تتمه قضای قاضی ست در باب حدود مسئله ۶- اگر بدزد کسی مال ودیعت را از نزد موَدع یا مال مغصوب را از نزد غاصب یا مال ربوا را از نزد صاحب ربوا بانیطور که شخصی خرید کند بست درم رابعوض ده درم مثلاً وقبض کند آنرا وبدزد کسی از نزد او آن بست درم را که ده درم ازان ربوا ست پس آنهارا میرسد که خصومت نمایند وببرند دست دزد مذکور وهمچنین در صورت ودیعت وغصب میرسد مالک ودیعت ومغصوب منه را که خصومت نماید وببرد دست دزد مذکور را وزفر وشافعی رح گفته اند که دست دزد مذکور بریده نمی شود

بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رح بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء عنده في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه

بسبب خصومت غاصب ومودع وہمین اختلاف ست درصورتیکه بدزد وکسی مال را از نزد مستعیر ومستاجر ومضارب وبضاعت گیرنده وقابض مال بقصد شراو مرتهن وهرکسیکه مال در دست او باشد واورا محافظت آن میرسد ومالک نباشد ف چون متولی وقف وپدر ووصی ص ودر همین صورتها دست دزد مذکور بریده میشود بسبب خصومت مالک آن مال مسروق ولیکن در صورت رهن بریده نمیشود دست دزد مذکور به سبب خصومت راهن مگر بشرطیکه مال مسروق موجود باشد در دست آن دزد بعد از ادای دین مرتهن زیراچه راهن راحق به مطالبه آن نیست بدون ادای دین وبباید دانست که قاعده نزد شافعی رح اینست که مودع وغاصب ومستعیر وغیره را نمیرسد که خصومت نمایند برای واپس گرفتن مال وبنابراین قاعده میگوید شافعی رح که دست دزد مذکور بریده نمیشود به سبب خصومت آنها وزفر رح میگوید که ولایت خصومت آنها را ثابت ست برای واپس گرفتن مال بجهت ضرورت محافظت آن پس آن ولایت ظاهر نخواهد شد در حق بریدن دست دزد چه اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود محافظت مال فوت میشود ف واگر ضائع شود آن مال موجود دزد پس او ضامن آن مال نمیشود وبعد از بریده شدن دست واپس اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود مال صاحب مال محفوظ نمی ماند بلکه ضائع می شود ص وعلمای ما رح میگویند که دزدی فی نفسه موجب قطع ست وآن در صورت های مذکوره ظاهر وثابت ست نزد قاضی بحجت شرعی بعد از خصومتیکه معتبر مطلقا نه بنابر ضرورت زیراچه خصومت آنها برای اظهار دزدی بجهت حاجت آنهاست بسوی واپس گرفتن مال پس آن خصومت معتبر ست مطلقا مانند خصومت مالک چه اعتبار خصومت مالک برای اظهار دزدی بجهت آنست که او محتاج ست بسوی واپس گرفتن مال از دزد تا آنچه مقصود از آن مالست حاصل نماید واین معنی یافته میشود در خصومت مودع وغاصب ومستعیر وغیره چه آنها نیز محتاج اند بسوی واپس گرفتن مال از دزد تا آنچه مقصود از آن ست حاصل نمایند زیراچه مستعیر ومستاجر محتاج ست بواپس گرفتن مال از دزد تا انتفاع بگیرد از آن ومرتهن ومودع محتاج ست بواپس گرفتن مال از دزد تا بدهد آنرا بمالکش تا خلاص شود ذمه آنها از عهده ضمان واز عهده التزام محافظت وهرگاه ثابت شد که خصومت آنها معتبر ست مطلقا مانند خصومت مالک پس قول زفر رح مندفع شود

وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا احضر

المالك وغاب المؤتمن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن

في دخول الحرز ثابتة وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب السرقة

ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك

فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية لحاجته اذ الرد واجب عليه

وانچه گفته بود که اگر به سبب خصومت آنها دست دزد بریده شود محافظت مال فوت میشود پس جواب آن این ست که سقوط عصمت و محافظت مال درینصورت ضمنی وضروریست چه هرگاه ثابت شد که خصومت آنها مانند خصومت مالک ست پس به سبب خصومت آنها دست دزد بریده خواهد شد واز لوازم بریدن دست این ست که عصمت مال مسروق ساقط شود پس سقوط عصمت مال مذکور که ضمنی وضروریست معتبر نیست ف سوال اگرچه خصومت آنها معتبر ست ولیکن باید که تا مالک حاضر نشود دست دزد مذکور بعد از خصومت آنها بریده نشود زیراچه احتمال ست که اگر مالک حاضر شود اقرار کند باینکه آن مال از آن دزد مذکور ست جواب ص این احتمال موهوم ست پس آن معتبر نیست چنانچه احتمال موهوم معتبر نیست درصورتیکه حاضر باشد مالک وغائب باشد مرتهنیکه دزد از نزد او دزدیده بود آن مال را چه دست او بریده میشود به سبب خصومت مالک بنابر ظاهر روایت اگرچه احتمال ست که مرتهن مذکور حاضر شود وبگوید که من دزد مذکور را اذن داده بودم برای درآمدن در حرزیکه دران مال مذکور بود چه این احتمال موهوم ست مسئله ۷ - اگر بریده شود دست دزدی به سبب دزدیدن او مالی را وبعد ازان دزد دیگر بدزدد آن مال را از نزد دزد مذکور پس نمیرسد آن دزد را ونه مالک آن مال را که ببرد دست دزد دوم را زیراچه آن مال غیر متقوم ست در حق دزد اول لهذا اگر هلاک شود آن مال نزد او ضمان آن براو واجب نمی شود ف ونیز آن مال معصوم نیست درحق مالک لهذا اگر هلاک شود آن مال نزد دزد اول نمیرسد مالک را که ضمان آن بگیرد از وص پس دزدی مذکور موجب بریدن دست نیست وباید دانست که بنابر یک روایت دزد اول را میرسد که واپس بگیرد آن مال را از دزد دوم به سبب آنکه او محتاج ست بسوی واپس گرفتن مال مذکور از دزد دوم تا او واپس دهد آن مال را بمالکش چه واپس دادن آن مال بمالکش واجب ست براو ف وبنابر روایت دیگر دزد اول را نمیرسد که واپس بگیرد مال مذکور را از دزد دوم زیراچه قبضه او بران مال صحیح نبود چه قبضه صحیح عبارتست از قبضه ملکیت یا قبضه ضمان یا قبضه امانت وقبضه دزد اول بران مال هیچکی ازین قبضها نیست ودر فتح القدیر مذکور ست که احسن درینصورت اینست که اگر مالک حاضر باشد بدهاند قاضی آن مال را باو وگرنه نزد خود امانت نگاهدارد وندهاند آنرا بدزد اول ونگذارد آنرا نزد دزد دوم زیراچه خیانت آن ظاهر شده است

ولو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبهة يقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد فصار كالغاصب ومن سرق سرقة فردها على المالك قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع وعن ابي يوسف رح انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقى تقديرا واذا قضى على رجل بالقطع في سرقة فوهبت له لم يقطع معناه اذا سلمت اليه وكذلك اذا باعها المالك اياه وقال زفر والشافعي رح يقطع وهو رواية عن ابي يوسف رح لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم يتبين قيام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء في هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستيفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء

ص واگر بدزد دزد دوم آن مال را پیش از بریده شدن دست دزد اول یا بعد از آنکه حد سرقه ساقط شود از و بسبب شبهه پس بخصومت بریده میشود دست دزد دوم بسبب خصومت دزد اول زیرا چه آن مال درینصورت متقوم ست در حق دزد اول چه آن مال غیر متقوم نمیشود در حق او مگر بسبب بریده شدن دست او و درینصورت دست او بریده نشده است پس دزد اول درینصورت مانند غاصب ست مسئله اگر واپس دهد دزد مال دزدی را بمالکش پیش از آنکه دعوی آن نماید مالک و ببرد قضیه آنرا پیش حاکم پس بنابر ظاهر روایت بریده نمیشود دست دزد مذکور و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده میشود در صورت مذکوره بنابر قیاس آن بر صورتیکه واپس دهد مال را بمالکش بعد از مرافعت و وجه ظاهر روایت اینست که خصومت شرط ظهور دزدی ست زیرا چه دزدی ظاهر نمیشود مگر به بینه و بینه حجت گردانیده نشده است مگر برای قطع خصومت و قطع خصومت بدون تحقق خصومت متصور نیست پس ثابت شد که خصومت شرط ظهور دزدی ست و در صورت مذکوره خصومت منقطع شده است به سبب رسیدن مال بمالکش چه همین مقصود ست از خصومت و آن حاصل گشت پس شرط ظهور دزدی یافته نشود در صورت مذکوره پس دزدی ظاهر نشد و هرگاه دزدی ظاهر نشد دست دزد مذکور بریده نخواهد شد چه دست دزد بریده نمیشود بدون ظهور دزدی او بخلاف آنکه دزد اگر واپس دهد مال را بمالکش بعد از مرافعت و بعد از اقامت بینه چه درینصورت دست دزد بریده میشود زیرا چه خصومت بانتها رسیده است پس این خصومت بعد از واپس دادن مال باقی شمرده میشود در وقت بریدن دست آن دزد مسئله ۹- اگر حکم کند قاضی بر بریدن دست دزدی و بعد از آن بگیرد آن مال دزدیده را مالکش و هبه و تسلیم کند آنرا بآن دزد پس دست او بریده نمیشود و همچنین اگر بفروشد آنرا بدست دزد مذکور و زفر و شافعی رح گفته اند که دست دزد مذکور بریده میشود و این یک روایت ست از ابیوسف رح زیرا چه در صورت مذکور دزدی آن دزد تمام و ظاهر شده است و به سبب هبه یا بیع مذکور ظاهر نمیشود که دزد مذکور مالک آن مال ست در وقت دزدیدن آن پس این هبه و بیع موجب شبهه نیست و علمای ما رح میگویند که امضا یعنی استیفای حد که قطع دست ست مثلا از تتمه قضای قاضی ست درین باب زیرا چه درین باب حاجت نیست باینکه بزبان بگوید قاضی که حکم نمودم باین گفتن برای اظهار حق ست و اعلام آن بصاحب حق و حد که بریدن دست سارق ست حق الله ست و آن ظاهر ست نزد صاحب حق که الله تعالی ست و هرگاه چنین شد پس قیام خصومت شرط نموده خواهد شد در وقت استیفای حد مذکور و در صورت مذکوره خصومت یافته نشد در وقت استیفای

وصار کما اذا ملکها منه قبل القضاء قال وکذلک اذا انتقصت قیمتها من النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمد رح انه یقطع وهو قول زفر والشافعی رح اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطا یشترط قیامه عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانه مضمون علیه فکمل النصاب عینا ودینا کما اذا استهلک کله اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا واذا ادعی السارق ان العین المسروقة ملکه سقط القطع عنه وان لم یقم بینة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة وقال الشافعی رح لا یسقط بمجرد الدعوی لانه لا یعجز عنه سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبهة داریة ویتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولا معتبر بما قال بدلیل صحة الرجوع بعد الاقرار واذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو مالی لم یقطعا لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبهة فی حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما علی الشرکة فان سرقا ثم غاب احدهما وشهد الشاهدان علی سرقتهما قطع الآخر فی قول ابی حنیفة رح الآخر وهو قولهما وکان یقول اولا لا یقطع لانه لو حضر ربما یدعی الشبهة

پس چنان شد که مالک آن مال مالک کرد آن دزد را پیش از قضای قاضی مسئلہ اما اگر قیمت مال دزدیده کم گردد از نصاب سرقه که ده درم بسبب کمی نرخ پیش از استیفای حد بعد از قضای قاضی پس دست دزد بریده نمیشود واز محمد رح مرویست که دست او بریده میشود وهمین قول زفر وشافعی رح ست بنا بر قیاس اینصورت برصورتیکه ناقص شود چیزی از عین مال دزدیده ف باینطور که مثلاً دزدیده باشد ثوبی ده درم کسی را وبعد از ان یک درم از ان ضائع شود ودر اینصورت دست دزد بریده میشود پس همچنین در ینجا نیز ص وعلمای ما رح میگویند که کمال نصاب سرقه هرگاه شرط قطع دست ست پس قیام آن شرط نموده خواهد شد در وقت استیفای حد نیز کو بنا بر انچه مذکور شد که استیفای حد از تتمه قضای قاضی ست بخلاف آنکه اگر ناقص شود چیزی از عین مال دزدیده چه در ینصورت نصاب مذکور کم نگردیده است زیرا چه ضمان آن چیز بر سارق لازم ست چنانچه اگر کل مال دزدیده هلاک شود اما نقصان قیمت بسبب کمی نرخ پس ضمان آن نیست پس فرق میان این دو آن ظاهر شد مسئله ۱۱ اگر بعد از گواهی گواهان باینکه او دزدی نموده ست آن مال را دعوی کند دزد که این مال مملوک من ست دست او بریده نمیشود اگرچه آن دزد بینه را قائم نکند بر دعوی خود وشافعی رح گفته است که حد سرقه ساقط نمیشود بمجرد دعوی مذکور زیرا چه هر دزد میتواند که دعوی نماید باین که آن مال مملوک من ست واگر بمجرد دعوی مذکور حد سرقه ساقط شود سد باب حد لازم می آید وعلمای ما رح میگویند که شبهه موجب سقوط حد ست وآن متحقق ست بمجرد دعوی چه دعوی احتمال صدق دارد وانچه شافعی رح گفته ست که بسبب دزدی باز دعوی مذکور عاجز نیست پس آن معتبر نیست بجهت آنکه رجوع وانکار بعد از اقرار صحیح ست باوجودیکه هر مقر میتواند که انکار کند بعد از اقرار مسئله ۱۲ اگر اقرار بدزدی نمایند دو کس وبعد از ان بگوید یکے از انها که این مال مال منست پس دست هیچ یکے از انها بریده نمیشود بجهت آنکه رجوع معتبر وصحیح ست در حق رجوع کننده پس آن مورث شبهه است در حق دیگر زیرا چه دزدی در صورت مذکوره ثابت میشود باقرار هر دو بسبیل شرکت پس فعل هر دو یک ست واگر دزدی نمایند دو کس وبعد از ان غائب شود یکی از انها وگواهی دهند دو گواه بدزدی هر دو حاضر پس دست دزد حاضر بریده میشود بنا بر قول اخیر ابو حنیفه رح وهمین قول صاحبین رح ست وابو حنیفه رح اول قائل بود باینکه دست آن دزد حاضر بریده نمیشود زیرا چه اگر آن غائب حاضر شود واحتمال ست که دعوی نماید امری را که موجب شبهه ست

وجه قوله الآخران الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوما والمعدوم لا يورث الشبهة ولا يعتبر توهم حدوث الشبهة على ما مر واذا اقر العبد المحجور عليه بسرقة عشرة دراهم بعينها فانه يقطع وترد السرقة الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يقطع والعشرة للمولى وقال محمد رح لا يقطع والعشرة للمولى وهو قول زفر رح ومعنى هذا اذا كذبه المولى ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذونا له يقطع في الوجهين وقال زفر رح لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يواخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمد رح في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع

و وجه قول اخیر ابحنیفه رح آنیست که غیبت مانع ثبوت سرقه است در حق غائب ف چه قضای قاضی بر غائب جائز نیست ص پس آن سرقه غائب گویا معدوم ست و معدوم مورث شبهه نمیشود و توهم حدوث شبهه معتبر نیست بنابر آنچه سابق مذکور شد مسئله ۱۳ - اگر اقرار کند بنده محجور باینکه وزدیده است این ده درم را که موجود ست پس دست او بریده میشود و مال واپس داده میشود به مسروق منه و این نزد ابحنیفه رح ست و ابو یوسف رح گفته است که دست او بریده میشود و آن ده درم از آن خواجه او میگردد و محمد رح گفته است که دست او بریده نمیشود و آن ده درم از آن خواجه او ست و همین قول زفر رح ست و این همه وقتی ست که تکذیب نماید خواجه او و اگر اقرار کند بنده مذکور باینکه وزدیده ام مالی را که موجود نیست بلکه مستهلک شده است پس دست او بریده میشود نزد جمیع علمای ما رح که مذکور شدند و اگر بنده مذکور ماذون باشد پس دست او بریده میشود در جمیع صورت و بقول زفر رح بریدن دست واجب نمیشود در هیچ یکی از صورتهای مذکوره زیرا چه قاعده نزد زفر رح آنیست که اقرار بنده بحدود و قصاص صحیح نیست بجهت آنکه آن اقرار وارد میشود بر ذات او یا بر اطراف بدن او و ذات او و اطراف او مال خواجه او ست پس آن اقرار اقرار ست بر غیر و اقرار بر غیر مقبول نیست و لیکن مواخذه نموده میشود از بنده ماذون باینکه ضمان آن مال وزدیده بدهد اگر آن مال مستهلک شده باشد و اگر آن موجود باشد گفته میشود باو که همان مال بدهد چه اقرار او صحیح ست بآن مال بسبب آنکه بنده ماذون مذکور مسلط ست بر اقرار مال مذکور از جانب خواجه خود و اما بنده محجور پس اقرار او بمال نیز صحیح نیست و علمای ما رح میگویند که اقرار او صحیح ست بجهت آنکه او آدمی ست و بعد از آن آن اقرار متعدی میشود بسوی مالیت بتبعیت پس اقرار او باین جهت نیز صحیح میشود که مال ست و نیز بنده متهم نیست در اقرار نمودن بحد زیرا چه اقرار مذکور مشتمل ست بر ضرر او ف چه دست او بریده میشود بنابر اقرار مذکور ص و چنین اقرار مقبول ست بر غیر و دلیل محمد رح در صورتیکه بنده مذکور محجور باشد آنیست که اقرار او بمال باطل ست لهذا صحیح نیست اقرار او بغصب پس آن مال که وزد دست بنده محجور ست مال خواجه ولیست و دست بنده بریده نمیشود بسبب وزدیدن مال خواجه و موید قول محمد رح آنیست که مال اصل ست در دعوی وزدی و بریدن دست وزد تابع آن ست لهذا مسموع میشود خصومت در مال بدون بریدن دست وزد ف یعنی صاحب مال اگر دعوی مال نماید نه دعوے قطع دست پس دعوی و خصومت او مسموع ست

ویثبت المال دونه وفی عکسه لاتسمع ولایثبت واذا بطل فیما هو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان
اقراره بالمال الذی فی یده صحیح فیصح فی حق القطع تبعاً ولابی یوسف رہ انه اقر بشیئین بالقطع
وهو علی نفسه فیصح علی ماذکرناه وبالمال وهو علی المولی فلایصح فی حقه فیه والقطع یستحق بدونه
کما اذا قال الحر الثوب الذی فی ید زید سرقته من عمرو وزید یقول هو ثوبی یقطع ید المقر وان کان
لایصدق فی تعیین الثوب حتی لایؤخذ من زید ولابی حنیفة رہ ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما
بینا فیصح بالمال بناءً علیه لان الاقرار یلاقی حالة البقاء والمال فی حالة البقاء تابع للقطع حتی
تسقط عصمة المال باعتباره ویستوفی القطع بعد استهلاکه بخلاف مسئلة الحر لان القطع انما تجب
بالسرقة من المودع اما لایجب بسرقة العبد مال المولی فافترقا ولو صدقه المولی یقطع فی الفصول کلها

ص وهمچنین ثابت میشود مال بدون قطع ف درصورتیکه گواهی دهند یک مرد و دو زن وهمچنین ثابت میشود مال بدون قطع دست در
صورتیکه اقرار بدزدی نماید دزد و بعد ازان رجوع وانکار آن کند ص واگر امر برعکس باشد مسموع نیست ف یعنی اگر بگوید صاحب مال
که من میخواهم که دست او بریده شود و مال نمیخواهم پس این مسموع نیست ص وهمچنین ثابت نمیشود قطع دست بدون ثابت شدن مال
ف پس ظاهر شد که مال درین باب اصل ست وقطع دست تابع ص وهرگاه اقرار بنده مجور صحیح نیست در اصل که مال ست پس اقرار
او صحیح نخواهد شد در حق قطع دست که تابع آنست بخلاف بندهٔ ماذون چه اقرار او بمالیکه در دست اوست صحیح ست پس صحیح خواهد شد اقرار
او در حق قطع دست که تابع آنست و دلیل ابی یوسف رہ اینست که درصورت مذکوره بنده مجور اقرار نموده است بدو چیز یکی قطع دست
واین باقرار او بر ذات اوست بنابرانچه سابق مذکور شده است که او آدمی ست پس این اقرار صحیح خواهد بود و دوم مال واین اقرار
بر خواجهٔ او ست پس این اقرار صحیح نخواهد شد در حق خواجهٔ او و قطع دست واجب میشود بدون مال چنانچه اگر اقرار کند حر بدزدی
نمودن پارچه که در دست زید ست باینطور که بگوید دزدی نموده ام من این پارچه را از نزد عمرو و زید بگوید که این پارچه من ست
پس بریده میشود دست این مقر اگرچه اقرار او مقبول نیست دران پارچه بعینه لهذا گرفته نمیشود آن پارچه از زید و ابو حنیفه رہ میگوید که اقرار
بندهٔ مجور بحد سرقه صحیح ست بنابرانچه مذکور شد که او آدمی ست پس صحیح خواهد شد اقرار او بمال بنابر صحت اقرار او بحد سرقه زیراچه اقرار
مذکور در حالت بقاست نه در حالت ابتدای سرقه و مال در حالت بقای آن تابع قطع دست ست لهذا عصمت آن مال ساقط
میشود باعتبار قطع دست و استیفای قطع دست نموده میشود بعد از استهلاک مال مذکور بخلاف مسئله حر که مذکور شد چه دران قطع دست
واجب ست نه استرداد مال بجهت آنکه دست دزد بریده میشود بسبب دزدیدن مال از نزد مودع آن ف پس جائزست که پارچه
مذکوره از آن زید باشد و حر مذکور دزدیده باشد آنرا از نزد عمرو که مودع آنست ص واما درصورتیکه بدزدد بنده مال خواجهٔ خود را پس
به سبب آن دست او بریده نمیشود پس فرق ظاهر شد میان این و میان مسئله حر ف واینکه مذکور شد وقتی ست که خواجهٔ بندهٔ
مذکور تکذیب او نماید در اقرار ص و اگر خواجه تصدیق او نماید پس دست او بریده میشود در جمیع صورتها به سبب

لزوال المانع قال واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت الى صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح وهو المشهور وروى الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي رح يضمن فيهما لانهما حقان قد اختلف سبباهما فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لاغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه

زائل شدن مانع آن ف که حق خواجه ست ص مسئله ۱۴ اگر بعد از بریده شدن دست دزد عین مال وزدیده موجود باشد در دست دزد مذکور پس آن مال داده میشود بمالکش چه آن مال هنوز در ملک او باقی ست واگر آن مال باقی نباشد در دست دزد مذکور پس ضمان آن برو لازم نیست نه در صورت هلاک و نه در صورت استهلاک واین یک روایت ست ابی یوسف رح از ابوحنیفه رح وهمین مشهور ست وحسن رح روایت کرده است از ابوحنیفه رح که ضمان آن واجب ست در صورت استهلاک وشافعی رح گفته است که در هر دو صورت ضمان آن واجب است ف به سبب بریده شدن دست دزد ضمان مال ساقط نمیشود ص زیرا چه قطع دست وضمان مال هر دو حق ست وسبب هر یک علیحده است چه قطع دست حق شرع ست وسبب آن اینست که او باز نماند از ارتکاب چیزیکه منع نموده بود شارع وے را از ارتکاب آن وضمان مال حق عباد ست وسبب آن گرفتن مال ست پس هر دو واجب خواهد شد چنانچه اگر هلاک کند کسے صیدی را که مملوک انسانی ست در حرم یا بخورد خمر را که مملوک ذمی ست ف پس در صورت اول جزا وضمان مال هر دو لازم می آید ودر صورت دوم حد شرب وضمان مال هر دو لازم می آید همچنین درینجا نیز ص ودلیل علمای ماره یکے این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که ضمان نیست بر دزد بعد از بریده شدن دست او ودوم اینست که وجوب ضمان منافی قطع دست ست زیرا چه اگر ضمان مال وزدیده واجب شود بر دزد پس او به سبب ادای ضمان مالک آن خواهد شد از وقتیکه گرفته بود آنرا بطریق استناد ودرین هنگام ظاهر خواهد شد که او گرفته ست مال خود را پس قطع دست او ممتنع خواهد شد ومانع که قطع دست او واجب ست باجماع پس ضمان مال واجب نخواهد شد چه این منافی آنست ودلیل سوم اینست که عصمت مال مذکور در سرقه ساقط میشود یعنی معصوم نمی ماند بجهت حق عباد چه اگر آن مال معصوم ماند بجهت حق عباد پس آن مال فی نفسه مباح میشود وحرام نمیشود مگر بجهت حق عباد ف واین حرمت بغیره است نه حرمت لعینه ص وچیزیکه مباح ست فی نفسه موجب حد نمیشود پس لازم می آید که قطع دست او واجب نشود بسبب شبهه اباحت وحال آنکه قطع دست او واجب است باجماع پس ثابت شد که مال مذکور در حالت سرقه حرام لعینه میگردد بجهت حق شرع مانند مردار وضمان مردار واجب نیست ولیکن سقوط عصمت مال مذکور در حق استهلاک ظاهر نمیشود چه استهلاک فعل دیگر ست غیر سرقه وضرورت نیست که سقوط عصمت مال مذکور در حق آن نیز اعتبار نموده شود

وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره ووجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة **قال** ومن سرق سرقات فقطع في احدها فهو لجميعها ولا يضمن شيئا عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن كلها الا التي قطع لها ومعنى المسئلة اذا حضر احدهم فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق في السرقات كلها لهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها

وهمچنین شبهه اباحت اعتبار نموده میشود در چیزیکه سبب قطع دست ست یعنی سرقه نه در غیر آن که استهلاک ست ف وبرین مبنی ست آنچه روایت کرده است آنرا حسن رح از ابحنیفه رح که در صورت استهلاک ضمان مال واجب میشود ص ووجه روایت مشهور اینست که استهلاک اتمام مقصود ست ف چه مقصود از دزدیدن مال استهلاک آنست ص پس شبهه اباحت مذکور اعتبار نموده خواهد شد دران ف پس ضمان آن لازم نخواهد شد چه او گویا مال مباح را هلاک کرده است ص وهمچنین سقوط عصمت مال مذکور نیز اعتبار نموده میشود در حق ضمان ف در صورت استهلاک ص چه سقوط عصمت آن درینصورت از لوازم سقوط آنست در صورت هلاک ف یعنی عصمت مال مذکور درین صورت نیز ساقط ست ومعصوم نیست تا ضمان آن لازم آید چنانچه در صورت هلاک آنست ص چه اگر عصمت مال مذکور در صورت استهلاک فقط باقیماند وضمان آن واجب گردانیده شود پس مماثلت فوت میشود میان مال مضمون که مال دزدی ست ومیان مالیکه ضمان آنست ف چه این مال معصوم ست بجهت حق عباد در حالت هلاک واستهلاک حتی اگر غصب کند آنرا کسی ضامن آن میشود خواه هلاک شود آن مال یا هلاک وتصرف کند آنرا غاصب ومال مضمون که مال دزدی ست معصوم ست بجهت حق عباد در صورت استهلاک فقط ومماثلت نیست میان مالیکه معصوم ست در یک حالت فقط ومالیکه معصوم ست در هر حال ومال آنکه مماثلت میان مال مضمون ومیان ضمان آن لازم ست پس ثابت شد که در صورت استهلاک نیز عصمت مال مذکور ساقط ست وضمان آن واجب نیست چنانچه در صورت هلاک ص

مسئله ۱۵- اگر شخصے چند بار دزدی نمود وبعد ازان دست او بریده شد به سبب یک دزدی پس آن بمقابل همه دزدیها واقع میشود وضمان مال هیچ یکی از دزدیهای مذکوره لازم نمی آید نزد ابحنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که دزد مذکور ضامن مال جمیع دزدیها میشود مگر دزدیکه بسبب آن دست او بریده شده است واین در صورتی ست که یکی از صاحبان مال حاضر شود واگر جمیع آنها حاضر شوند ودست آن دزد بریده شود به سبب خصومت جمیع آنها پس درینصورت دزد مذکور ضامن هیچ چیز نمیشود برای هیچ یکی از آنها باتفاق همه علما ودلیل صاحبین رح نیست که حاضر نائب غائب نیست وخصومت صاحب مال برای اثبات دزدی ضرورست تا ظاهر شود دزدی ودرصورت مذکوره خصومت از جانب غائبان یافته نشد پس دزدی آن دزد در حق آنها ظاهر نشد پس قطع دست دزد مذکور به سبب دزدی مال آنها نشد

فبقیت اموالهم معصومة ولهٗ ان الواجب بالکل قطع واحد حقا للّٰہ تعالیٰ لان مبنی الحد ود علی التداخل والخصومة شرط للظهور عند القاضی اما الوجوب بالجنایة فاذا استوفی فالمستوفی کل الواجب الا تری انه یرجع نفعه الی الکل فیقع عن الکل وعلی هذا الخلاف اذا کانت النصب کلها لواحد فخاصم فی البعض

باب ما یحدث السارق فی السرقة

ومن سرق ثوبا فشقه فی الدار بنصفین ثم اخرجه وهو یساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انه لا یقطع لان له فیه سبب الملک وهو الخرق الفاحش فانه یوجب القیمة وتملک المضمون وصار کالمشتری اذا سرق مبیعا فیه خیار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سبب للضمان لا للملک وانما الملک یثبت ضرورة اداء الضمان کیلا یجتمع البدلان فی ملک واحد ومثله لا یورث الشبهة

پس اموال آنہا معصوم ماند ف۔ لہذا ضمان آن واجب خواہد شد ص۔ و دلیل ابی حنیفہ رحمہ اللہ آنست کہ بمقابل جمیع آن وزدیہا قطع واحد واجب ست بجہت حق اللہ تعالیٰ زیراچہ در حدود تداخل واجب ست ف۔ بقدر امکان یعنی اکتفا نمودہ میشود بحد واحد ص وخصومت شرط ظہور سرقہ است نزد قاضی ف۔ وآن یافتہ شد واما وجوب حد سرقہ پس آن بسبب جنایت ست ص پس ہرگاہ قاضی استیفای حد واحد نمود پس استیفا کرد چیزیراکہ واجب بود بتمامہ آیا نمی بینی کہ نفع آن کہ انزجار ست بسوی جمیع آنہا عائد و راجع ست پس آن قطع واحد بمقابل جمیع آن وزدیہا واقع ست ف۔ لہذا ضمان مال ہیچ یکی ازان وزدیہا لازم نخواہد بود ص وہمین اختلاف ست درصورتیکہ بدزد و دزدی بارہا مال یک کس راہر بار بقدر نصاب وآن کس بجہت یکبار خصومت نماید ف۔ و بسبب آن دست دزد مذکور بریدہ شود یعنی نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ بر او ضمان مال ہیچ یکی از وزدیہای دیگر لازم نمی آید ونزد صاحبین رحمہ اللہ بر او ضمان مال وزدیہای دیگر لازم می آید واللہ اعلم ص

باب در بیان تصرفات دزد در مال مسروق **مسئلہ ۱**۔ اگر دزد دزدی پارچہ و دوپارہ کند آنرا در اندرون سرای صاحب پارچہ وبعد ازان کشد آن سرای بیرون آن راو حال آنکہ قیمت آن پارچہ بعد از پارہ کردن آن دہ درم ست پس دست آن وزد بریدہ میشود وازابی یوسف رحمہ اللہ مرویست کہ دست او بریدہ نمیشود زیراچہ دزد مذکور ہرگاہ پارہ کرد آن پارچہ راپس سبب ملک او دران یافتہ شد وآن خرق فاحش ست چہ خرق فاحش از اسباب ملک ست بجہت آنکہ بسبب خرق فاحش بر او ضمان قیمت آن واجب میشود پس مضمون مملوک ومیگردد بعد از دادن ضمان ودزد مذکور ہرگاہ بعد از پارہ کردن آن پارچہ بیرون کردہ است آنرا از سرای صاحب پارچہ پس درینصورت وزدی متحقق نشد چہ دزد مذکور بیرون کردہ است از سرای مذکور چیزیراکہ دران سبب ملک او یافتہ شدہ است و درینصورت دست دزد بریدہ نمیشود چنانچہ بریدہ نمیشود درصورتیکہ مشتری بدزد و مبیعی راکہ دران خیار بائع ست ف۔ چہ سبب ملک کہ شرا ست یافتہ شدہ است دران ہمچنین درینجا نیز ص وابوحنیفہ ومحمد رحمہما اللہ می گویند کہ گرفتن آن مع خرق فاحش سبب وجوب ضمان ست نہ سبب ملک وجز این نیست کہ ملک ثابت مے شود بعد از ادای ضمان بجہت آنکہ اگر ملک ثابت نشود مجتمع مے شود بدل ومبدل ہر دو در ملک واحد ومثل آن مورث شبہہ نیست

كنفس الاخذ وكما اذا سرق البائع معيبا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لافادة الملك وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة وان سرق شاة فذبحها ثم اخرجها لم يقطع لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه ومن سرق ذهبا او فضة يجب فيه القطع فصنعه دراهم او دنانير قطع فيه ويرد الدراهم والدنانير الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا سبيل للمسروق منه عليهما واصله في الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له

مانند گرفتن فقط بدون خرق ف یعنی مجرد گرفتن نیز گاهی سبب ملک میگردد بعد از ادای ضمان ومعهذا مورث شبهه نیست پس همچنین گرفتن مع خرق که سبب وجوب ضمان ست وبعد از ادای ضمان سبب ملک میگردد مورث شبهه نخواهد شد ص ونظیر مسئله مذکوره انیست که اگر بدزدد بائع از نزد مشتری مبیع معیوب را که بدست او فروخته بود ف پس دست او بریده میشود اگرچه سبب رد آن مبیع که عیب ست بالآخره سبب ملک بائع میگردد متحقق ست ومعهذا دست او بریده میشود پس همچنین درینجا نیز ص بخلاف انچه ذکر کرد آنرا ابویوسف رح ف که اگر مشتری بدزدد مبیعی را که دران خیار بائع ست ص زیرا چه بیع موضوع ست برای افادهٔ ملک و باید دانست که این اختلاف درصورتی ست که اختیار کند صاحب پارچه که بگیرد آن پارچه را مع ضمان نقصان واگر اختیار کند که بگذارد پارچه مذکور را و ضمان بگیرد از دزد مذکور قیمت آنرا پس درینصورت دست او بریده نمیشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیرا چه دزد مذکور مالک آن پارچه میگردد از وقت گرفتن آن بطریق استناد پس چنان شد که هبه کند مالک بدزد مال دزدیده را چه دست او بریده نمیشود بسبب شبهه ملک و همچنین درینجا نیز و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که بسبب خرق نقصان فاحش شده باشد واگر نقصان قلیل باشد پس دست آن دزد بریده میشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیرا چه درینصورت یافته نمیشود سبب ملک چه درینصورت مالک را نمیرسد که بگیرد جمیع قیمت آنرا بطریق ضمان مسئله ۲- اگر بدزدد شخصے گوسفندی را و بعد از ان ذبح کند آنرا در اندرون سرای مالک و بعد از ان بیرون برد آنرا از سرای مذکور پس دست او بریده نمیشود زیرا چه درینصورت دزدی مذکور بالآخره دزدی گوشت ست و بسبب دزدیدن گوشت دست دزد بریده نمیشود مسئله ۳- اگر دزدید کسی آنقدر طلا و نقره را که بسبب دزدیدن آن دست بریده میشود و بعد از ان درهم و دینار ساخت آنرا پس دست او بریده میشود و آن درهم و دینار واپس داده میشود بمسروق منه واین نزد ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که مسروق منه را نمیرسد که بگیرد آن درهم و دینار را و اصل این مسئله درصورت غصب ست ف یعنی اگر غصب کند کسی درهم یا دینار را و بعد از ان زیوری سازد از ان چون سوار مثلاً پس حق مالک از ان منقطع میگردد نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح و همچنین درصورت مذکوره بسبب ساختن درهم و دینار از طلا و نقره حق مسروق منه منقطع میشود نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح ص وسر آن انیست که صنعت مذکوره متقوم ست نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح

ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه لا يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن قيمة الثوب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا وان صبغه اسود اخذ منه في المذهبين يعني عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زيادة عنده كالحمرة وعند محمد رح زيادة ايضا كالحمرة ولكنه لا يقطع حق المالك

وبعد از ان باید دانست که در بریدن دست دزد در صورت مذکوره بنا بر قول ابحنیفه رح هیچ اشکال نیست زیراچه دزد مذکور مالک آن درهم و دینار نمیشود اما بنا بر قول صاحبین رح پس بعضی گفته اند که بریدن دست او در صورت مذکوره واجب نیست زیراچه دزد مذکور مالک آن درهم و دینار شده است پیش از بریدن دست او و بعضی گفته اند که بریدن دست آن دزد در صورت مذکوره نزد صاحبین رح نیز واجب است زیراچه آن طلا و نقره بسبب صنعت مذکوره چیز دیگر گشته است و دزد مذکور مالک آن چیز دیگر شده است نه مالک عین آن مال دزدیده که طلا و نقره است پس دست او بریده خواهد شد مسئله ٭ اگر بدزدد کسی پارچه و رنگ سرخ کند آنرا و بعد از ان دست او بریده شود بسبب دزدیدن پارچه مذکور پس آن پارچه واپس گرفته نمیشود از وی و گرفته نمیشود از وی قیمت آن بطور تضمان و این نزد شیخین رح است و محمد رح گفته است که آن پارچه سرخ گرفته میشود از دزد و داده میشود باو آنچه زیاده شده است قیمت آن بسبب رنگ مذکور چنانچه اگر غصب کند کسی پارچه را ف و بعد از ان رنگ سرخ کند آنرا پس آن پارچه واپس گرفته میشود از وی و داده میشود باو آنچه قیمت آن زیاده شود بسبب رنگ مذکور ص بعلت آنکه پارچه اصل است و موجود است و رنگ تابع آنست لهذا ترجیح داده میشود جانب صاحب پارچه را پس آن پارچه باو داده میشود و قیمت رنگ بغاصب مذکور و همچنین درینجا نیز زیراچه علت مذکوره درینجا نیز یافته میشود و دلیل شیخین رح اینست که رنگ موجود و قائم است از روی صورت و معنی لهذا اگر بگیرد آن پارچه رنگین را صاحب پارچه ضامن میشود چیزی را که بسبب رنگ زیاده شده است و حق مالک پارچه قائم است در صورت آن پارچه فقط نه در معنی آن ف که عبارت است از مالیت آن ص زیراچه اگر آن پارچه هلاک شود پس ضمان آن لازم نمی آید بر دزد مذکور و هرگاه چنین شد پس ترجیح داده خواهد شد جانب دزد مذکور بخلاف صورت غصب چه دران حق هر دو یعنی غاصب و مالک موجود و قائم است از روی صورت و معنی و باینجهت هر دو برابر اند پس ترجیح داده خواهد شد جانب مالک را بوجهی که ترجیح داد آنرا محمد رح ف و اینکه مذکور شد وقتی است که دزد مذکور رنگ سرخ کرده باشد پارچه مذکور را ص و اما اگر رنگ سیاه کند آنرا پس آن پارچه سیاه گرفته میشود از وی نزد ابحنیفه و محمد رح و نزد ابویوسف رح اینصورت و صورت اول هر دو برابر است زیراچه رنگ سیاه نزد ابویوسف رح موجب زیادتی قیمت است مانند رنگ سرخ و نزد محمد رح نیز رنگ سیاه مانند رنگ سرخ است ولیکن آن موجب انقطاع حق مالک نیست ف بلکه مالک را میرسد که واپس بگیرد آن پارچه را در هر دو صورت

وعند ابی حنیفة السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالك

باب قطع الطريق

قال واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمى والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهى اربعة هذه الثلثة المذكورة والرابعة نذكرها ان شاء الله تعالى ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس فى الاولى فلانه المراد بالنفى المذكور لانه نفى عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها

ص ونزد ابی حنیفه رح رنگ سیاه نقصان وعیب ست پس آن موجب انقطاع حق مالک نیست والله اعلم

باب در بیان قطع طریق ف یعنی راه زنی ص مسئله ۱ وقتی که خروج کنند جماعتی که قادر اند بر امتناع ف ومعنی امتناع اینست که قوی دزد آور باشند بانیطور که تعرض غیر را از خود دفع توانند کرد ص یا خروج کند شخص واحد که قادر ست بر امتناع ف باعتبار قوت وشجاعت خود ص وقصد قطع طریق نمایند ف پس اینها را بزبان عربی قطاع الطریق وبزبان فارسی راهزن میگویند وکسیکه رهزنان رهزنی او نمایند آنرا مقطوع علیه میگویند ص ورهزنان را چهار حالت ست یکی اینکه گرفته آیند پیش از آنکه بگیرند مال کسے را یا قتل کنند کسے را ف یا زخم رسانیده باشند کسے را ص ودوم اینکه گرفته آیند بعد از آنکه گرفته باشند مال مسلمان یا ذمی را فقط وسوم اینکه گرفته آیند بعد از آنکه قتل نموده باشند فقط چهارم آنکه گرفته آیند بعد از آنکه قتل نموده باشند وهم مال گرفته باشند حکم آنها در حالت اول اینست که حبس کند آنها را امام تا آنزمان که توبه ظاهر شود از آنها ف یعنی معلوم شود از حال آنها که آنها توبه بدل نموده اند بانیطور که اثر توبه وصلاح ظاهر شود بر پیشانی آنها ص وحکم آنها در حالت دوم اینست که ببرد امام دست راست وپای چپ آنها البته بشرطیکه آنچه گرفته باشند آنقدر مال باشد که هرگاه تقسیم نموده شود میان آنها بهر کس مال بقدر ده درم برسد ف وباید دانست که تخصیص دست راست وپای چپ بجهت آن نموده شده است که اگر دست وپای از یک جانب بریده شود فوت می شود یک جنس منفعت به تمامه وآن بمنزله کشتن ست وکشتن او مشروع نیست ص وحکم آنها در حالت سوم اینست که قتل نماید آنها را امام بطریق حد ف پس اگر عفو نماید آنرا ولی خون عفو آن هیچ اعتبار ندارد چه حد حق الله است ص ودلیل احکام این سه حالت وحالت چهارم آیه قرآن ست وآن این ست که نیست جزاے کسانیکه محاربه می کنند با خدا ورسول خدا وسعی می کنند در زمین به فساد مگر اینکه کشته شوند یا بر دار کشیده شوند یا بریده شود دستها وپایهاے آنها از جانب خلاف یا نفی کرده شوند از روے زمین ف وباید دانست که مسافر به صحراها در حفظ وامان خداے تعالے ست ومتوکل ست بر او پس متعرض مال مسافر محارب ست با خداے تعالے کذا فی النهایه ص ومراد از نفی حبس ست چه حبس اخراج ست از روی زمین بدفع کردن شر آنها از اهل زمین

ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا يتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون المأخوذ مال مسلم او ذمى ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب فى حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدى الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه ويقتلون حدا حتى لو عفى الاولياء عنهم لا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم وان شاء صلبهم وقال محمد رح يقتل ويصلب ولا يقطع لانه جناية واحدة فلا توجب حدين ولان ما دون النفس يدخل فى النفس فى باب الحد كحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهى بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معا فى الكبرى حدا واحدا وان كانا فى الصغرى حدين والتداخل فى الحدود لا فى حد واحد ثم ذكر فى الكتاب التخيير بين الصلب وتركه وهو ظاهر الرواية وعن ابى يوسف رح انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود التشهير ليعتبر به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة فى الصلب فيخير فيه ثم **قال** ويصلب حيا ويبعج بطنه برمح الى ان يموت ومثله عن الكرخى رح وعن الطحاوى رح انه يقتل ثم يصلب توقيا عن المثلة وجه الاول هو الاصح ان الصلب على هذا الوجه ابلغ فى الردع وهو المقصود **قال** لا يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه تتغير بعدها فيتاذى الناس به وعن ابى يوسف رح انه يترك على خشبة حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره

و بايد دانست كه آنچه مذكور شد كه آنها گرفته باشند مال مسلمانى را يا ذمى را پس آن بجهت آنست كه تا آن مال معصوم باشد بعصمت دائمى پس اگر بطريق راهزنى بگيرد مال حربى را بريدن دست و پاى او واجب نميشود و حكم آنها در حالت چهارم اينست كه امام در عقوبت آنها مختار است اگر خواهد دست و پاى آنها را ببرد و بعد از ان قتل نمايد آنها را يا صلب نمايد **ف** يعنى بردار كشد **ص** و اگر خواهد قتل كند آنها را فقط **ف** بى آنكه دست و پاى آنها را ببرد **ص** و اگر خواهد بردار كشد آنها را فقط **ف** بى آنكه دست و پاى آنها را ببرد **ض** و محمد رح گفته است كه امام اگر خواهد بكشد يا بردار كشد فقط و نميرسد او را كه دست و پاى آنها را نيز ببرد بجهت آنكه راهزنى يك جنايت است پس آن موجب دو حد نخواهد شد و بجهت آنكه قطع ما دون ذات داخل ميشود در قتل ذات در باب حد لهذا اگر دزدى زنا كند در حاليكه محصن است او رجم نموده ميشود فقط و دست او بريده نميشود و دليل ابى حنيفه و ابى يوسف رح اينست كه عقوبت مذكوره **ف** يعنى قتل مع بريدن دست و پاى يا صلب مع آن **ص** يك عقوبت شديد است بسبب شدت سبب آن كه گناه شديد است يعنى تفويت امن راه بروجه كمال بسبب قتل آدمى و گرفتن مال لهذا بريدن دست راست و پاى چپ حد واحد است در حق راهزن و در حق دزد ديگر غير راهزن دو حد است و تداخل در حد متعدد ميشود نه در حد واحد و بعد از ان بايد دانست كه قدورى رح در مختصر خود ذكر كرده است كه امام مختار است اگر خواهد بردار كشد بعد از قتل و اگر خواهد ترك آن كند و اين ظاهر الروايت است و از ابى يوسف رح مروى ست كه ترك آن نبايد كرد زيراچه صلب منصوص عليه است و مقصود از ان تشهير است تا ديگران بسبب آن عبرت گيرند و فقها از جانب ابى حنيفه رح ميگويند كه اصل تشهير حاصل است بسبب قتل و صلب براى مبالغه است پس امام مختار است اگر خواهد مبالغه نمايد و خواهد ترك آن كند و بعد از ان گفته است قدورى رح كه آن راهزن زنده بردار كشيده ميشود و چاك كرده ميشود شكم او به نيزه تا آنكه بميرد و همچنين مروى ست از كرخى رح و از طحاوى رح مروى ست كه او كشته ميشود اول و بعد از ان بردار كشيده ميشود تا مثله كردن لازم نيايد و طريق اول يعنى قول قدورى رح اصح است زيراچه بسبب كشيدن بردار زنده كور مردمان زياده ترخائف ميشوند و همين مقصود است و بايد دانست كه بر سر دار زياده از سه روز نبايد گذاشت زيراچه بعد از ان متغير و بدبوے شود و بسبب آن بمردمان ايذا ميرسد و از ابى يوسف رح مرويست كه بر سر دار گذاشته ميشود تا آن زمان كه بوسيده شود و پاره پاره شده بريزد تا از ديدن آن مردمان عبرت گيرند

قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير مطلوبة قال واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغرى
وقد بيناه فان باشر القتل احدهم اجرى الحد عليهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردءا للبعض حتى
اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق قال والقتل وان كان بعصا او بحجر او بسيف فهو سواء
لانه يقع قطعا للطريق بقطع المارة وان لم يقتل القاطع ولم ياخذ مالا وقد جرح اقتص منه فيما فيه القصاص واخذ الارش
منه مما فيه الارش وذلك الى الاولياء لانه لا حد في هذه الجناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي
وان اخذ مالا ثم جرح قطعت يده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس
حقا للعبد كما يسقط عصمة المال وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولياء قتلوه وان شاؤا عفوا
عنه لان الحد في هذه الجناية لا يقام بعد التوبة للاستثناء المذكور في النص ولان التوبة يتوقف على رد
المال ولا قطع في مثله فظهر حق العبد في النفس والمال حتى يستوفي الولي القصاص او يعفو ويجب الضمان
اذا هلك في يده او استهلكه وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه

وجواب آن نیست که عبرت میگیرند مردمان بسبب گذاشتن آن بر سر دار تا سه روز و زیاده از آن مطلوب نیست مسئله ۲- اگر کشته شود راهزن پس واجب نمیشود بر او ضمان مالیکه گرفته بود وآنرا بنا بر قیاس آن بر دزدی چه در دزدی چنین حکم ست چنانچه بیان آن سابق گذشته ست مسئله ۳- اگر یک کس از میان رهزنان قتل کند پس حد آن بر جمیع آنها جاری نموده میشود زیرا چه آن حد جزای محاربه ست و محاربه باینطور متحقق میشود که بعضی از آنها معین و مددگار دیگر باشد لهذا اگر بلغزد قدم یکی از آنها و گریزد اعانت او میکنند و شرط جاری نمودن حد بر آنها همین ست که قتل یافته شود از یکی از آنها و آن در صورت مذکوره متحقق ست و باید دانست که قتل به عصا و به سنگ و به شمشیر درینجا برابر ست چه رهزنی بسبب آن متحقق میشود مسئله ۴- اگر گرفته آید راهزن تیکه قتل نکرده ست و نه مال گرفته ست بلکه مجروح کرده ست انسانی را پس درینصورت قصاص گرفته میشود از و در صورتیکه دران قصاص ست و ارش گرفته میشود از و در صورتیکه دران ارش ست و آن گرفتن قصاص و ارش مفوض ست بسوی اولیای آن زیرا چه در جنایت مذکوره حد نیست پس ظاهر گشت که آن حق عباد ست لهذا استیفای آن خواهد کرد صاحب حق که ولی جنایت ست مسئله ۵- اگر گرفته آید راهزن تیکه مال گرفته بود و بعد از گرفتن مال مجروح کرده بود انسانی را پس درینصورت دست و پای او بریده میشود و جراحاتیکه از دست او صادر شده ست باطل ست ف یعنی ارش یا قصاص آن لازم نمی آید ص زیرا چه هرگاه واجب شد حد بجهت حق الله تعالی پس ساقط شد عصمت ما دون ذات که بجهت حق عباد ست چنانچه ساقط میشود عصمت مال مسئله ۶- اگر گرفته آید راهزنی بعد از آنکه او توبه نموده ست و مال آنکه او قتل کرده بود عمدا ف و هم مال گرفته بود ص پس درینصورت ولی جنایت مختار ست اگر خواهد قتل کند او را بجهت قصاص و اگر خواهد عفو کند او را زیرا چه در جنایت راه زنی حد قائم کرده نمی شود بعد از توبه بجهت آنکه در قرآن مذکور ست که حد جاری میشود بر آنها مگر بر کسانیکه توبه کنند پیش از آنکه دست قدرت حاکم بر آنها رسد و گرفته آیند آنها بجهت آنکه توبه متحقق نمی شود مگر باینطور که مال واپس دهند صاحب مال را و درچنین صورت بریدن دست و پا واجب نمی شود و هرگاه حد واجب نشد پس ظاهر شد که حق عباد در ذات و مال ست پس ولی جنایت را میرسد که قصاص بگیرد و اگر خواهد عفو کند و ضمان مال درینصورت لازم ست بر راهزن مذکور اگر آن مال هلاک شود در دست او یا او استهلاک آن نماید مسئله ۷- اگر باشد از جمله راهزنان صبی یا مجنون یا ذو رحم محرم مقطوع علیه پس درینصورت

سقط الحد عن الباقين فالمذكور فى الصبى والمجنون قول ابى حنيفة وزفر رح وعن ابى يوسف رح انه لو باشر العقلاء يحد الباقون وعلى هذا السرقة الصغرى له ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل فى مباشر العاقل ولا اعتبار بالخلل فى التبع وفى عكسه ينعكس المعنى والحكم ولهما انه جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطى مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم والاصح انه مطلق لان الجناية واحدة على ما ذكرناه فالامتناع فى حق البعض يوجب الامتناع فى حق الباقين بخلاف ما اذا كان فيهم مستامن لان الامتناع فى حقه لخلل فى العصمة وهو يخصه اما هنا الامتناع

حد ساقط میشود از باقیان نیز وانچه مذکور شد در صبی و مجنون قول ابی حنیفه و زفر رح ست واز ابی یوسف رح مروی ست که این وقتی ست که مباشر قتل یا مباشر گرفتن مال همان صبی یا مجنون باشد واگر مباشر قتل یا گرفتن مال عقلا باشند پس حد جاری میشود بر باقیان نیز اگرچه میان آنها صبی یا مجنون ست ولیکن بران صبی و مجنون حد جاری کرده نمی شود و همچنین اختلاف ست در صورتیکه دزدی نماید جماعتی که بعضی از آنها صبی یا مجنون ست ف یعنی نزد ابی حنیفه و زفر رح حد سرقه ساقط میشود از جمیع و نزد ابی یوسف رح نیز حکم همین ست اگر آن صبی یا مجنون متاع را از خانه صاحب متاع بیرون برد نه دیگران واگر امر برعکس این باشد پس حد ساقط نمی شود از کسانیکه عاقل بالغ اند ص و دلیل ابی یوسف رح انیست که مباشر اصل ست و مددگار تابع انست و در صورتیکه مباشر عاقل باشد هیچ خلل نیست در اصل و جز این نیست که خلل در تابع ست و آن اعتبار ندارد و اگر امر برعکس باشد حد ساقط میشود نزد جمیع زیرا چه خلل در اصل یافته میشود و دلیل ابی حنیفه و زفر رح انیست که قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل آن جماعت و آن علت حد ست و هرگاه فعل بعضی از آنها موجب جزا نباشد پس فعل باقیان جزو علت خواهد بود و بسبب جزو علت حکم ثابت نمی شود چنانچه اگر دو کس بکشند شخصی را باینطور که یکی عمداً کشته باشد و دیگری بخطا ف پس قصاص ساقط میشود زیرا چه فعل آن کس که عمداً کشته است جزو علت ست همچنین درینجا نیز ص وانچه مذکور شد در صورتیکه بعضی از جمله راهزنان ذو رحم محرم مقطوع علیه باشد پس بعضی گفته اند که آن در صورتیست که آن مال مذکور مشترک باشد میان آن ذو رحم محرم و میان مقطوع علیه و بعضی گفته اند که آن مطلق ست و مقید نیست بصورت مذکوره و همین اصح ست زیرا چه قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل پس امتناع وجوب حد در حق بعضی از آنها موجب امتناع آنست در حق باقیان ف سوال راهزنی کردن در حق مستامن موجب حد نیست چنانچه راهزنی در حق ذی رحم محرم موجب حد نیست هرگاه بودن ذی رحم محرم در قافله مقطوع علیهم موجب سقوط حد ست پس همچنین باید که بودن مستامن در قافله مذکوره نیز موجب سقوط حد باشد و حال آنکه چنین نیست بلکه بسبب راهزنی نمودن در حق قافله حد لازم می آید اگرچه میان آنها مستامنی باشد جواب ص راهزنی در حق مستامن موجب حد نیست بسبب آنکه خلل ست در عصمت جان و مال او و این سبب مختص ست باو بخلاف بودن ذی رحم محرم در قافله

للخلل فی الحرز والقافلة حرز واحد واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظهور حق العبد علی ما ذکرناه فان شاؤا اقتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلة الطریق علی بعض لم یجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلة کدار واحدة ومن قطع الطریق لیلا او نهارا فی المصر او بین الکوفة والحیرة فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق وهو قول الشافعی رح لوجوده حقیقة وعن ابی یوسف رح انه یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربه لانه لا یلحقه الغوث وعنه ان قاتلوا نهارا بالسلاح او لیلا به او بالخشب فهم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث یبطی باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارة ولا یتحقق ذلک فی المصر وبقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم یؤخذون برد المال ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابهم الجنایة ولو قتلوا فالامر فیه الی الاولیاء لما بینا

چه بسبب بودن او در قافله خلل واقع میشود در حرز که قافله است چه قافله حرز واحد ست ف مانند خانه واحد ص پس بسبب گرفتن مال از قافله مذکوره حد واجب نخواهد شد ف چنانچه اگر بدزدد کسی مال قریب خود را و مال اجنبی را از خانه که آن قریب و اجنبی باهم دران سکونت می نمایند پس دست او بریده نمیشود بجهت تحقق شبهه در حرز پس همچنین درینجا نیز ص و هرگاه ساقط شد حد در صورت مذکوره پس ظاهر شد حق عباد بنابر انچه مذکور شد لهذا در صورت مذکوره اگر رهزنان قتل نموده باشند پس اولیای جنایت مختار اند اگر خواهند قتل کنند قاتل را و اگر خواهند عفو نمایند مسئله ۸۔ اگر بعضی از قافله راهزنی نماید بر بعض دیگر از ان قافله پس بران بعض حد واجب نمیشود زیرا چه قافله حرز واحد ست مانند خانه واحد ف و اگر یکی از دو کس که هم خانه اند بدزدد مال دیگر را از خانه مذکور حد سرقه بر او لازم نمی آید همچنین درینجا نیز ص مسئله ۹ اگر شخصی رهزنی نماید وقت شب یا در روز در شهر یا در میان کوفه و حیره ف که منزل نعمان بن منذر ست قریب کوفه بانیطور که عمارت هر یکے متصل ست بدیگر ص پس آن شخص راهزن نیست بطریق استحسان و مقتضاے قیاس انیست که او راهزن باشد و همین قول شافعی رح ست زیرا چه معنی راهزن درو یافته میشود حقیقةً و از ابی یوسف رح مروی ست که حد واجب میشود براو وقتیکه او رهزنی نموده باشد بیرون شهر اگرچه قریب شهر باشد زیرا چه فریادرس نمیرسد در آنجا و نیز مروی ست از ابی یوسف رح که اگر آنها در شهر قتال نمایند بسلاح در روز و همچنین اگر در شب قتال نمایند بسلاح یا بچوب یا به سنگ پس آنها قطاع الطریق اند زیرا چه سلاح درنگ نمی کند تا فریادرس برسد و همچنین در وقت شب فریادرس بدیر میرسد و وجه استحسان انیست که رهزنی عبارت ست از زدن راهروان و مرورکنندگان در راه و این معنے متحقق نیست در شهر و نه در مکانیکه قریب شهر ست زیرا چه ظاهر همین ست که فریادرس میرسد آنجا پس آنها قطاع الطریق نیستند ف لهذا حد بر آنها جاری کرده نمی شود ص ولیکن مواخذه نموده میشود از آنها برای واپس دادن مال تا حق بصاحب حق برسد و نیز تادیب نموده میشود بر آنها و در حبس داشته می شوند چه آنها جنایت نموده اند و اگر آنها کسے را قتل نموده باشند پس مواخذه آن مفوض ست بسوے ولی جنایت بنابر دجهی که سابق مذکور شده است ف بدانکه فتوی بر قول ابی یوسف رح است کذا فی فتح القدیر نقلا عن الطحاوی

ومن خنق رجلا حتى قتله فالدية على عاقلته عند ابى حنيفة رہ وهى مسئلة القتل بالمثقل وسنبين فى باب الديات ان شاء الله تعالى وان خنق فى المصر غير مرة قتل به لانه صار ساعيا فى الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل والله اعلم

كتاب السير

السير جمع سيرة وهى الطريقة فى الامور وفى الشرع تختص بسير النبى عليه السلام فى مغازيه **قال** الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على الكفاية لانه ما فرض لعينه اذ هو افساد فى نفسه وانما فرض لاعزاز دين الله ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين كصلوة الجنازة ورد السلام فان لم يقم به احد اثم جميع الناس بتركه لان الوجوب على الكل ولان فى اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح فيجب على الكفاية الا ان يكون النفير عاما فحينئذ يصير من فروض الاعيان لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا الآية وقال فى الجامع الصغير الجهاد واجب الا ان المسلمين فى سعة حتى يحتاج اليهم فاول هذا الكلام اشارة الى الوجوب على الكفاية وآخره الى النفير العام وهذا لان المقصود عند ذلك

ص مسئله اگر شخصى خفه كرد كسى را حتى كه كشت آنرا پس ديت آن بر عاقلهٔ قاتل ست نزد ابى حنيفه رح واين مسئلهٔ قتل بالمثقل ست كه بيان آن عنقريب آمده در باب ديات انشاء الله تعالى واگر شخصى بارها اين عمل نمايد در شهر پس او كشته ميشود به سبب آن چه او ساعى به فساد ست در زمين خدا تعالى پس شر او دفع نموده خواهد شد بكشتن او والله اعلم بالصواب

كتاب السير

بايد دانست كه سير جمع سيرت ست وسيرت در لغت بمعنى طريقه است در امور دينى ودنياوى وسير در شرع مختص ست به سير نبى عليه السلام در غزوات او **مسئله** جهاد فرض كفايت ست وقتيكه جهاد نمايند گروهى از مسلمانان پس ساقط مى شود از ديگران وفرضيت آن ثابت ست بامر خدا تعالى چه او تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه بكشيد مشركان را وبقول رسول خدا صلى الله عليه وسلم كه جهاد ثابت وباقى ست تا بروز قيامت ومراد اينست كه فرضيت آن باقى ست وليكن آن فرض كفايت ست بجهت آنكه جهاد فرض عين نيست به سبب آنكه جهاد فى نفسه قتال وفساد ست وفرض گردانيده نشده است مگر براى اعزاز دين خدا تعالى وبراى دفع شر از بندگان او تعالى پس هرگاه حاصل شود مقصود به سبب جهاد نمودن گروهى از مسلمانان ساقط ميشود از باقيان مانند نماز جنازه وجواب سلام پس اگر هيچ يكى از مسلمانان جهاد نكند جميع مسلمانان گناهگار مى شوند به سبب ترك آن وبجهت آنكه اگر فرض عين باشد پس بنابر آن جميع مسلمانان مشغول به جهاد خواهند شد پس آلات واسباب جهاد چون اسپ وسلاح وغيره منقطع وناپيدا خواهد گرديد لهذا ثابت شد كه جهاد فرض كفايت ست مگر وقتيكه نفير عام شود يعنى وقتيكه كافران هجوم نمايند بقصد فتنه وفساد بر شهرى از مسلمانان وامام وقت نداى عام نمايد باينكه مردمان بيرون شوند براى جنگ پس درين هنگام جهاد فرض عين ميگردد بر اهل شهر مذكور **ف** مرد باشند يا زن وامام مذكور عادل باشد يا فاسق واگر اهل آن شهر قادر نباشند بدفع كافران پس جهاد فرض عين ميشود بر كسانيكه قريب آن شهر اند واگر آنها نيز كفايت نكنند پس جهاد فرض عين ميشود بر كسانيكه قريب اند بآنها وهمچنين از مشرق تا بمغرب بر جميع مسلمانان فرض عين ميگردد **ص** در جامع صغير گفته است كه جهاد واجب ست مگر آنكه مسلمانان را فراغت ست تا آنكه بسوى آنها حاجت افتد پس اول اين كلام اشاره است بسوى اينكه جهاد فرض كفايت ست وآخر آن اشارت ست بآنكه فرض عين ميشود وقت نفير عام وسر آن اينست كه وقت نفير عام مقصود

لا يحصل الا باقامة الكل فيفترض على الكل وقتال الكفار واجب وان لم يبدؤا للعمومات ولا يجب الجهاد على الصبي
لان الصبي مظنة المرحمة ولا عبد ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوج ولا اعمى ولا مقعد ولا اقطع لعجزهم فان هجم العدو
على بلد وجب على جميع الناس الدفع تخرج المرأة بغير اذن زوجها والعبد بغير اذن المولى لانه صار فرض عين وملك
اليمين ورق النكاح لا يظهر في حق فروض الاعيان كما في الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرهما مقنعا فلا ضرورة
الى ابطال حق المولى والزوج ويكره الجعل ما دام للمسلمين فئ لانه يشبه الاجر ولا ضرورة اليه لان مال بيت المال
معد لنوائب المسلمين فاذا لم يكن فلا بأس بان يقوى بعضهم بعضا لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى يؤيده ان النبي
عليه السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر كان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي الشاخص فرس القاعد

باب كيفية القتال

واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة او حصنا دعوهم الى الاسلام لما روى ابن عباس رض
ان النبي عليه السلام ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام فان اجابوا كفوا عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال صلعم

حاصل نمیشود مگر باقامت جمیع مسلمانان پس فرض خواهد شد بر جمیع مسلمانان مسئله ۲ - قتال با کافران واجب ست اگرچه آنها ابتدا ننمایند
بجنگ وقتال زیراچه اکثر خطابات شرعی که عام ست دلالت میکند بران مسئله ۳ - جهاد واجب نیست بر صبی چه او محل ترحم ست و همچنین واجب نیست
بر بنده و زن زیراچه حق خواجه و حق شوهر مقدم ست و همچنین واجب نیست بر نابینا و نه بر جای مانده و نه بر دست بریده چه آنها عاجز اند پس اگر
هجوم کنند کافران بر شهری پس درین هنگام دفع آنها واجب میشود بر جمیع مسلمانان حتی که زن بیرون میشود بدون اذن شوهر و بنده بیرون میشود
بدون اذن خواجه زیراچه جهاد درین هنگام فرض عین میگردد و ملک یمین و ملک نکاح را در حق فرض عین اثر نیست چنانچه در نماز و روزه و این وقتیست که نفیر
عام باشد واما پیشتر ازان جائز نیست بنده را که بدون اذن خواجه بیرون شود برای جهاد و همچنین جائز نیست زن را که بدون اذن شوهر بیرون شود برای
جهاد زیراچه درانوقت بسوی آنها حاجت نیست و دیگران کفایت میکنند پس ضرورت نیست که بسبب آن ابطال حق خواجه و حق شوهر نموده شود مسئله
۴ - اگر مال بیت المال موجود باشد پس مادامیکه آن مال موجود ست مکروه ست جعل ف - یعنی مالیکه مقرر نماید آنرا امام بر مردمان برای غازیان تا آنها
بآن مال اسباب جنگ بهم رسانند و بسبب آن قوی گردند و وجه کراهت اینست که آن جعل مشابه اجرت ست بر طاعت خدا چون نماز و روزه و آن حرام ست
پس مشابه آن مکروه خواهد شد و در صورت مذکوره بسوی جعل حاجت نیست چه مال بیت المال آماده است برای حوادثات مسلمانان چون جهاد و غیره
واگر در بیت المال مال نباشد پس درینصورت باک نیست در آنکه امام جعل بگیرد از بعض مردمان تا بآن تقویت دهد بعضی از غازیان را زیراچه بمقرر نمودن
جعل ضرر اعلی که هلاک ذات ست دفع میشود و جعل ضرر ادنی ست والحاق ضرر ادنی برای دفع ضرر اعلی مضائقه ندارد و مؤید همین ست آنچه مروی ست
که پیغمبر صلعم گرفته است چند زره را از صفوان رض و همچنین عمر رض میگرفت مال از مرد زن دار و میداد آنرا بمرد بیزن تا آن مرد بیزن بآن مال قوت یابد
و بفراغ خاطر برای غزا برود و همچنین میگرفت اسپ آنکس را که در خانه می نشست و میداد آنرا بکسی که برای غزا میرفت پیاده والله اعلم
باب در بیان کیفیت قتال مسئله ۱ - وقتیکه داخل شوند مسلمانان در دار حرب و محاصره نمایند شهر کافران را یا قلعهٔ آنها را پس باید که دعوت
کنند آنها را بسوی اسلام بجهت آنکه ابن عباس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم قتال نکرده است با هیچ قومی مگر بعد از آنکه دعوت کرده است آنها
را بسوی اسلام پس اگر آنها قبول نمایند دعوت اسلام را باآنها جنگ نباید کرد زیراچه آنچه مقصود از جنگ ست بغیر جنگ حاصل شد و نیز پیغمبر صلعم فرموده است

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وان امتنعوا دعوهم الى اداء الجزية به امر رسول الله عليه السلام امراء الجيوش ولانه
احد ما ينتهي به القتال على ما نطق به النص وهذا في حق من يقبل منه الجزية ومن لا تقبل منه كالمرتدين وعبدة الاوثان من العرب لا فائدة
في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم الا الاسلام قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون فان بذلوها فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين
لقول على رض انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا والمراد بالبذل القبول وكذا المراد بالاعطاء المذكور في القرآن
والله اعلم ولا يجوز ان يقاتل من لم تبلغه الدعوة الى الاسلام الا ان يدعوه لقوله عليه السلام في وصية امراء الاجناد فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي الذراري فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة
القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة اثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين او الاحراز بالدار فصار كقتل النسوان والصبيان ويستحب ان يدعو
من بلغته الدعوة مبالغة في الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبي عليه السلام اغار على بني المصطلق وهم غارون وعهد الى اسامة رض
ان يغير على ابنى صباحا ثم يحرق والغارة لا تكون بدعوة قال فان ابوا ذلك استعانوا بالله عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام في حديث سليمان
بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال فان ابوها فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ولانه تعالى هو الناصر لاوليائه والمدمر على اعدائه

که ماموریم باینکه جنگ کنیم با مردمان تا آنزمان که بگویند آنها کلمهٔ لا اله الا الله را پس هرگاه بگویند کلمهٔ مذکوره را پس مال و جان آنها معصوم و محفوظ میگردد و اگر دعوت اسلام را قبول نکنند پس باید که دعوت نمایند آنها را بسوی ادای جزیه بجهت آنکه باین امر کرده است رسول خدا صلعم امرای لشکر خود را و بجهت آنکه جزیه یکی از آن چیزیست که بآن منتهی و موقوف میشود قتال چنانچه در نص قرآن مذکورست ولیکن این دعوت بسوی جزیه در کسی ست که جزیه از و قبول کرده میشود و اما کسیکه جزیه از و مقبول نیست چون مرتدان و بت پرستان عرب پس در دعوت آنها بسوی جزیه فائده نیست چه قبول کرده نمیشود از ایشان مگر اسلام زیراکه چنین در قرآن آمده است پس آنهاکه دعوت نموده شدند بسوی جزیه اگر قبول آن نمایند پس برای آنهاست آنچه برای مسلمانان ست و بر آنهاست آنچه بر مسلمانان ست بجهت آنکه علی رضی فرموده است که قبول جزیه نکردند آنها مگر برای اینکه خون آنها مانند خون مسلمانان شود و اموال آنها مانند اموال مسلمانان مسئله ۲- جائز نیست جنگ کردن با قومی که دعوت اسلام بآنها نرسیده است مگر بعد از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام بجهت آنکه پیغمبر صلعم بامرای لشکر خود چنین امر و وصیت کرده است و گفته است بآنها که دعوت کنید کافران را بسوی اسلام و بجهت آنکه بسبب دعوت اسلام خواهند دانست که قتال ما یان برای دین ست نه برای گرفتن مال و بندی نمودن فرزندان آنهاست و بنابر آن احتمالست که اجابت نمایند دعوت اسلام را پس ما یان نیز از مشقت جنگ و قتال خلاصی یابیم مسئله ۳- اگر قتال کند کسی با آنها پیش از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام پس او گنهگار میگردد بجهت آنکه قتال پیش از دعوت منع ست ولیکن اگر قتال کند پیش از دعوت و بکشد آنها را و بگیرد مال آنها پس دیت و کفاره و تاوان لازم نمی آید زیراکه یافته نمیشود در حق آنها عاصم که دین اسلام ست و نه احراز بجز که دار اسلام ست و مجرد حرمت کفایت نمیکند برای لزوم دیت و تاوان مال چنانچه کشتن زنان و فرزندان صغیر حربیان منع ست و معهذا اگر بکشد آنها را کسی دیت آن بر و لازم نمی آید مسئله ۴- مستحب ست دعوت نمودن مر قومی را که دعوت بآنها رسیده باشد بجهت مبالغه نمودن در ترسانیدن آنها و واجب نیست زیراکه بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم غارت کرد بنی مصطلق و تاراج کرد آنها را در حالیکه آنها غافل بودند و همچنین عهد گرفت از اسامهؓ که غارت کند بر ابنی بوقت صبح و بعد از ان آتش زند بر ان و غارت بدعوت نمیشود ف باید دانست که ابنی بر وزن حبلی شهریست در شام و بعضی گفته اند که قبیله ایست ص و بعد از ان باید دانست که اگر آنها بعد از شنیدن دعوت قبول نکنند آنرا و نه جزیه را پس طلب مدد از خدا باید کرد و با آنها جنگ چه در حدیث سلیمان بن بریده آمده است که اگر ابا کنند کافران از اسلام پس دعوت بکن آنها را بسوی دادن جزیه پس اگر ابا کنند از ان پس استعانت بکن بخدا و جنگ بکن با آنها و بجهت آنکه خدا تعالی مددگارست برای دوستان خود و هلاک کننده است دشمنان خود را که کافرانند.

فيستعان به في كل الامور ونصبوا عليهم المجانيق كما نصب رسول الله عليه السلام على الطائف وحرقوهم لانه عليه السلام احرق البويرة قال وارسلوا عليهم الماء وقطعوا اشجارهم وافسدوا زروعهم لان في جميع ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسر شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا قال ولا بأس برميهم وان كان فيهم مسلم اسير او تاجر لان في الرمي دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الاسلام وقتل الاسير والتاجر ضرر خاص ولانه قلما يخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد بابه وان تترسوا بصبيان المسلمين او بالاسارى لم يكفوا عن رميهم لما بينا ويقصدون بالرمي الكفار لانه ان تعذر التمييز فعلا فلقد امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوه منهم لا دية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالة المخمصة لانه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من احياء نفسه اما الجهاد فمبنى على اتلاف النفس فيمتنع حذار الضمان قال ولا بأس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسكرا عظيما يؤمن عليه لان الغالب هو السلامة والغالب كالمتحقق ويكره اخراج ذلك في سرية

پس طلب داده و باید کرد در هر امر پس مسلمانانرا باید که باستعانت خدا تعالی محاربه نمایند با کافران و نصب کنند بر آنها منجنیق را چنانچه رسول خدا صلعم نصب نموده بود آنرا بر اهل طائف و همچنین آتش زنند در خانهای آنها چه رسول خدا صلعم آتش زده بود در بویره و همچنین آب بگذارند بر آنها تا غرق شوند و ببرند اشجار آنها را و پامال کنند زراعت آنها را چه بسبب این عملها لاحق میشود بآنها ذلت و ضعف و غیظ و هم می شکنند شوکت آنها و متفرق میشود جماعت آنها پس این عملها همه مشروع است و باک نیست در انداختن تیر وغیره در لشکر کافران اگرچه میان آنها مسلمانی باشد بطریق بندی یا بطریق تجارت بجهت آنکه در انداختن تیر وغیره در لشکر کافر دفع ضرر عام است بسبب دفع نمودن آن از جماعت مسلمانان و در کشتن مسلمان بندی یا تاجر ضرر خاص ست ف پس برای دفع ضرر عام اختیار نموده خواهد شد ضرر خاص ص و بجهت آنکه کمتر ست که خالی باشد قلعه های کافران از مسلمان ف چه غالب نیست که مسلمانی نباشد در آن بطریق بندی یا بطریق تجارت ص پس اگر بسبب آن مسلمان انداختن تیر وغیره در لشکر کافران منع باشد سد باب جهاد لازم آید مسئله ۵۔ اگر کافران در وقت جنگ سپر کنند اطفال مسلمانانرا یا مسلمانان را که اسیر اند در دست آنها پس بسبب آن تیر اندازی بر آنها موقوف نباید کرد بنا بر دلیلیکه مذکور شد در مسئله سابق و لیکن باید که مسلمانان در انداختن تیر وغیره قصد کنند کافران را نه مسلمانانرا زیرا چه هرگاه متعذر شد تمیز و فرق نمودن میان آنها و میان کافران در زدن تیر مثلا پس ضرور ست که فرق نموده شود میان آنها در قصد و اراده ف باینطور که تیر انداز قصدا انداختن تیر کند بر کافران نه بر اطفال مسلمان ص چه اینقدر ممکن ست پس باید کرد و آنچه از تیر وغیره برسد بآن طفل مسلمان پس دیت آن نیست بر غازیان و نه کفاره آن زیرا چه جهاد فرض ست و تاوان لازم نمی آید بسبب ادا نمودن فرض ف و گرنه از ادای فرض قصور خواهند کرد مردمان بسبب خوف لزوم تاوان ص بخلاف خوردن طعام غیر در حالت مخمصه چه تاوان آن لازم می آید اگرچه خوردن طعام غیر در حالت مذکوره فرض ست زیرا چه کسی در حالت مخمصه بسبب خوف تاوان از خوردن آن طعام باز نخواهد ماند چه در ان زندگانی اوست و اما جهاد پس در ان مشقت و هلاک نفس خود هست پس هر گاه به سبب خوف تاوان از جهاد باز خواهد ماند مسئله ۶۔ باک نیست در اینکه غازیان مصحف و زنان خود را همراه برند در صورتیکه جماعت غازیان لشکر عظیم باشد باینطور که در ان امن باشد از دشمنان و خوف آنها نباشد پس بردن مصحف و زنان به همراه خود ها مضائقه نیست زیرا چه در ینصورت سلامتی غالب ست و امر غالب بمنزله متحقق شمرده میشود مسئله ۷۔ اگر جماعت غازیان قلیل باشد که آنرا سریه می گویند

لا یؤمن علیها لان فیه تعریضهن علی الضیاع والفضیحة وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانهم یستخفون بها مغایظة للمسلمین وهو التاویل الصحیح لقوله علیه السلام لا تسافروا بالقران فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیهم بامان لا بأس بان یحمل معه المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعهد لان الظاهر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامة عمل یلیق بهن کالطبخ والسقی والمداواة فاما الشواب فمقامهن فی البیوت ادفع للفتنة ولا یباشرن القتال لانه یستدل به علی ضعف المسلمین الا عند الضرورة ولا یستحب اخراجهن للمباضعة والخدمة فان کانوا لابد مخرجین فبالاماء دون الحرائر ولا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سیده لما بینا الا ان یهجم العدو علی بلد للضرورة وینبغی للمسلمین ان لا یغدروا ولا یغلوا ولا یمثلوا لقوله علیه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخیانة ونقض العهد والمثلة المرویة فی قصة العرنیین منسوخة بالنهی المتاخر هو المنقول ولا یقتلوا امرأة ولا صبیا ولا شیخا فانیا ولا مقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا هو الحراب ولا یتحقق منهم ولهذا لا یقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یده ورجله من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی

و در ان امن نمی باشند از خوف دشمنان پس درینصورت همراه بردن مصحف و زنان مکروه است زیرا چه درینصورت همراه بردن آنهاست در معرض فضیحت و هلاک و بردن مصحف ست در معرض استخفاف و اهانت چه کافران استخفاف و اهانت مصحف می نمایند برای خشمناک شدن مسلمانان و همین تاویل صحیح ست مر قول پیغمبر را صلعم که در سفر همراه مبرید قرآن مجید را در زمین عدو **ف** یعنی کافران **ص** مسئله ۸ - اگر مسلمانی برود در لشکر کافران حربی بطریق امان پس باک نیست او را که ببرد همراه خود مصحف را بشرطیکه باشند آنها قومیکه ایفای عهد مینمایند زیرا چه ظاهر از حال آنها همین ست که تعرض نخواهند کرد مسئله ۹ - جائز ست پیرزنان را که بروند همراه لشکر عظیم برای کاریکه لائق آنهاست چون پختن طعام و خورانیدن آب و دوا ساختن برای مریضان و زخمیان اما زنان جوان پس سکونت آنها در خانها بهتر ست چه در ان دفع فتنه است و باید که زنان قتال نکنند چه آن دلالت می کند بر ضعف مسلمانان پس آنها را نباید که مباشر قتال شوند مگر در وقت ضرورت و مستحب نیست همراه بردن زنان جوان برای جماع و خدمت و اگر بسیار ضرور در کار باشد پس باید که همراه برند کنیزان را نه زنان حره را مسئله ۱۰ - قتال نکند زن مگر باذن شوهر خود و نه قتال کند بنده مگر باذن خواجه خود بنا برانچه سابق مذکور شده است **ف** که حق شوهر و حق خواجه مقدم ست **ص** مگر بضرورت در صورتیکه هجوم کند عدو مسئله ۱۱ - سزاوار نیست مر مسلمانان را که عهد شکنی نمایند و نه خیانت نمایند در مال غنیمت و نه مثله کنند و باید دانست که مثله کردن عبارت ست از تغیر دادن هیئت چون گوش و بینی بریدن مثلا و انچه مرویست که پیغمبر صلعم مثله نموده بود عرنیین را پس آن منسوخ ست بسبب نهی که وارد شده است بعد از ان **ف** و باید دانست که قصه عرنیین این ست که گروهی از ساکنان عرنه آمده بودند بمدینه مطهره و ایمان آورده بودند به پیغمبر صلعم و بعد از ان بیمار شدند پس فرستاد آنها را پیغمبر صلعم بشترخانه و فرمود که بخورند آنها شیر و بول شتر را و هرگاه آنها شفا یافتند از راه شقاوت کشتند شتربان را و بردند شتران را پس فرستاد پیغمبر صلعم در پی آنها سریه را و مردمان بگرفتند آنها را و مثله نمودند آنها را بامر پیغمبر صلعم **ص** و همچنین سزاوار نیست مسلمانان را که قتل کنند زن را و صبی را و نه شیخ فانی را و نه جای مانده را و نه نابینا را زیرا چه موجب اباحت قتل نزد علمای ما محاربه و جنگ ست و اشخاص مذکوره قابل آن نیستند و لهذا قتل کرده نمیشود مفلوج و نه کسیکه دست راست او بریده باشد و کسیکه دست راست و پای چپ او بریده باشد و شافعی رح میگوید که شیخ فانی و جای مانده و نابینا کشته میشود

لان المبیح عنده الکفر والحجة علیه ما بینا وقد صح ان النبی علیه السلام نهی عن قتل الصبیان والذراری وحین رأی رسول الله صلی الله علیه وسلم امرأة مقتولة قال هاه ما کانت هذه تقاتل فلم قتلت **قال** الا ان یکون احد هؤلاء ممن له رأی فی الحراب او تکون المرأة ملکة لتعدی ضررها الی العباد وکذا یقتل من قاتل من هؤلاء دفعا لشره ولان القتال مبیح حقیقة ولا یقتلوا مجنونا لانه غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشره غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما داما یقاتلان وغیرهما لا باس بقتله بعد الاسر لانه من اهل العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان کان یجن ویفیق فهو فی حال افاقته کالصحیح ویکره ان یبتدی الرجل اباه من المشرکین فیقتله لقوله تعالی وصاحبهما فی الدنیا معروفا ولانه یجب علیه احیاءه بالانفاق فیناقضه الاطلاق فی افنائه فان ادرکه امتنع علیه حتی یقتله غیره لان المقصود یحصل بغیره من غیر اقتحامه المأثم وان قصد الاب قتله بحیث لا یمکنه دفعه الا بقتله لا باس به لان مقصوده الدفع الا تری انه لو شهر الاب المسلم سیفه علی ابنه ولا یمکنه دفعه الا بقتله یقتله لما بینا فهذا اولی

زیراچه موجب اباحت قتل نزد او کفر ست و آن متحقق ست در آنها را آنچه مذکور شد که مفلوج وغیره قتل کرده نمیشود حجت ست برا و **ف** چه کفر در آنها نیز متحقق ست ومعهذا آنها کشته نمیشوند پس معلوم شد که موجب قتل صرف کفر نیست **ص** و به نقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم نهی فرموده است از کشتن اطفال و ذریه **ف** یعنی زنان **ص** و وقتیکه دید پیغمبر صلعم زنی را که کشته افتاده است فرمود که هاه این زن جنگ کننده نبود پس چرا کشته شد ولیکن اگر کسی از اشخاص مذکورین صاحب رای باشد در امر محاربه و جنگ یا زن رئیس و یا پادشاه باشد پس درینصورت کشتن آنها رواست بجهت آنکه ضرر آنها میرسد به بندگان خدا و همچنین کشته میشود از آنها کسیکه جنگ کند بجهت دفع نمودن شر او و بجهت آنکه قتال موجب اباحت قتل ست مسئله ۱۲- مجنون را نباید کشت مگر وقتیکه او جنگ کند چه مجنون مکلف نیست ولیکن وقتیکه او جنگ کند پس کشتن او ضرورست برای دفع شر او و باید دانست که کشتن مجنون وصبی رواست مادامیکه آنها جنگ کنند و بعد از اسیر کردن کشتن آنها روا نیست بخلاف سوای مجنون وصبی که کشتن آنها رواست بعد از اسیر کردن نیز چه آنها از اهل عقوبت اند بجهت آنکه آنها مکلف اند مسئله ۱۳- اگر باشد شخصی که گاهی دیوانه میشود و گاهی هشیار پس او در حالت هشیاری بمنزلهٔ صحیح ست مسئله ۱۴- مکروه است که مرد مسلمان ابتدا کند بجنگ با پدر خود که از جمله مشرکان ست پس قتل کند او را بجهت آنکه خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که با مادر و پدر صحبت نیک کن در دنیا و بجهت آنکه بر پسر واجب ست احیای پدر بدادن نفقه پس منافی آنست اباحت قتل آن در حق پسر و اگر یابد پسر پدر مذکور را پس باید پسر مذکور را که خود نه کشد آنرا بلکه نگاهدارد آنرا حتی که قتل کند آنرا کسی دیگر زیراچه مقصود حاصل میشود بے آنکه پسر مذکور خود مرتکب شود به قتل آن که گناه است و اگر آن پدر قصد کند قتل آن پسر را باینطور که آن پسر دفع او نتواند کرد مگر به قتل پس درینصورت باک نیست پسر را که بکشد آنرا زیراچه مقصود پسر دفع اوست و آن جائز ست چه اگر مسلمان شمشیر علم کرده قصد کشتن پسر کند باینطور که پسر دفع آن نتواند کرد مگر به قتل آن پس جائز ست پسر مذکور را که قتل کند پدر مذکور را بجهت آنکه مقصود او دفع آنست پس در صورتے که پدر کافر باشد و قصد کشتن پسر کند بطریق اولے جائز است پسر را که بکشد آنرا برائے دفع والله اعلم

باب الموادعة ومن يجوز امانه

واذا رأى الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقاً منهم وكان فى ذلك مصلحة للمسلمين فلا باس به لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ووادع رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية على ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولان الموادعة جهاد معنى اذا كان خيرا للمسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدى المعنى الى ما زاد عليها بخلاف ما اذا لم تكن خيرا لانه ترك الجهاد صورة ومعنى وان صالحهم مدة ثم رأى نقض الصلح انفع نبذ اليهم الامام وقاتلهم لانه عليه السلام نبذ الموادعة التى كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلابد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام فى العهود وفاء لا غدر ولابد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ الى جميعهم ويكتفى فى ذلك بمضى مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفى الغدر **قال** وان بدؤا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد فى حقهم دون غيرهم لانه بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم

باب دربیان مصالحه ف وهم دربیان ص کسیکه جائزست امان او مسئله ۱- اگر امام مصالحه نماید با حربیان یا با فرقه از آنها و دران مصلحت بیند درحق مسلمانان پس دران باک نیست بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که اگر کفار میل نمایند بسوی صلح پس شما هم قبول کنید آنرا و بجهت آنکه پیغمبر صلعم در سال حدیبیه مصالحه نموده بود با اهل مکه بر اینکه میان آنها و میان مسلمانان جنگ نباشد تا بده سال و بجهت آنکه مصالحه جهادست از روی معنی وقتیکه آن بهتر باشد درحق مسلمانان چه مقصود از جهاد دفع شر آنهاست وآن حاصل ست به سبب مصالحه بخلاف آنکه اگر مصالحه بهتر نباشد درحق مسلمانان چه آن جائز نیست زیراچه آن ترک جهادست از روی صورت و معنی و باید دانست که اقتصار نمودن در مصالحه بر مدت مرویه ف که ده سال ست ص لازم نیست زیراچه معنیکه بنابران مصالحه نموده میشود گاهی یافته میشود در مدتیکه زائد باشد بر مدت مرویه مسئله ۲- اگر مصالحه نماید امام با حربیان تا یک مدتی و بعد از ان به بیند که نقض صلح نافع ترست درحق مسلمانان پس جائزست او را که خبر کند آنها را و جنگ کند با آنها بجهت آنکه پیغمبر صلعم خبر داده بود اهل مکه را به نقض مصالحه که درمیان مسلمانان و اهل مکه بود و بجهت آنکه مصلحت هرگاه متبدل گردد پس درین هنگام نقض صلح جهادست و ایفای آن ترک جهادست صورةً و معنی و جهاد فرض ست و ترک آن روا نیست و باید دانست که خبردار کردن آنها را درینصورت ضرورست تا غدر و فریب لازم نیاید چه آن منع ست و پیغمبر صلعم فرموده است که ایفای عهد لازم ست و غدر دران جائز نیست و نیز ضرورست که توقف نماید در شروع نمودن جنگ با آنها تا آن زمان که در ان خبر نقض صلح برسد بسوی جمیع آنها و کفایت میکند برای آن مدتیکه رئیس و بادشاه آنها دران مدت تواند که خبر مذکور با طراف مملکت خود برساند چه باینقدر توقف غدر منتفی میشود مسئله ۳- اگر آنها خیانت نمایند در مصالحه و عهد باتفاق خودها پس درینصورت جائزست امام را که مقاتله نماید با آنها بی آنکه خبر آن برساند بسوی آنها چه درین صورت نقض عهد از جانب آنهاست پس حاجت نیست باینکه نقض عهد نموده شود باینطور که خبر با آنها رسانیده شود و بخلاف آنکه اگر نقض عهد نمایند جماعتی از آنها باینطور که داخل شوند در دار اسلام درحالیکه آن جماعت قلیل باشند که آنها صاحب منع نباشند و راهزنی نمایند درحق مسلمانان چه باین نقض عهد نمیشود واما اگر آن جماعت صاحب منع باشند و مقاتله نمایند با مسلمانان علانیه پس این نقض عهدست درحق آن جماعت فقط نه درحق غیر آنها زیراچه آن جماعت بغیر اذن بادشاه خودها نقض عهد نمودند پس فعل آنها لازم نخواهد شد بر غیر آنها

معنی لو کان باذن ملکهم صاروا ناقضین للعهد لانه باتفاقهم معنی واذا رأی الامام موادعة اهل الحرب وان یاخذ علی ذلک
مالا فلا باس به لانه لما جازت الموادعة بغیر المال فکذا بالمال لکن هذا اذا کان بالمسلمین حاجة اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا
من قبل والماخوذ من المال یصرف مصارف الجزیة هذا اذا لم ینزلوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه فی معنی الجزیة
اما اذا احاط الجیش بهم ثم اخذوا المال فهو غنیمة یخمسها ویقسم الباقی بینهم لانه ماخوذ بالقهر معنی
واما المرتدون فیوادعهم الامام حتی ینظر فی امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تاخیر قتالهم طمعا فی اسلامهم ولا یأخذ
علیه مالا لانه لا یجوز اخذ الجزیة منهم لما بینا ولو اخذه لم یرده لانه مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا
الموادعة علی مال یدفعه المسلمون الیهم لا یفعل الامام لما فیه من اعطاء الدنیة والحاق المذلة
باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاک لان دفع الهلاک واجب بای طریق یمکن ولا ینبغی ان یباع السلاح من اهل
الحرب ولا یجهز الیهم لان النبی علیه السلام نهی عن بیع السلاح من اهل الحرب وحمله الیهم ولان فیه تقویتهم
علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانه اصل السلاح وکذا بعد الموادعة لانها علی شرف

حتی اگر قتال آن جماعت باذن بادشاه آنها باشد پس نقض عهد از جانب جمیع آنها متحقق میشود زیراچه آن باتفاق جمیع آنهاست از روی معنی
مسئله ۴ - اگر امام مصالحه نماید با حربیان برین وجه که بمقابله آن مصالحه مال بگیرد از آنها پس دران مضائقه نیست زیراچه هرگاه مصالحه بغیر
مال جائز ست پس بمال نیز جائز خواهد بود و باید دانست که این وقتی ست که مسلمانان بآن محتاج باشند واما وقتیکه محتاج نباشند پس بنصورت مال گرفته
صلح نمودن جائز نیست چه صلح درینصورت ترک جهاد ست از روی صورت و معنی تا باید دانست که اگر گرفته باشد امام آنمال را باینطور که پیامبری
فرستاده صلح نموده است بی آنکه لشکر مسلمانان داخل شده باشد در دار حرب پس درینصورت مصرف آنمال مصرف جزیه است ف یعنی
صرف نموده میشود در حق فقراء نه در حق غازیان ص واما اگر گرفته باشد آن مال را بعد از آنکه لشکر مسلمانان محاصره نموده باشد آنها را
پس درینصورت آنمال غنیمت ست که خمس بگیرد امام و باقی را تقسیم نماید میان غازیان چه آنمال گرفته شده است به قهر و غلبه از روی معنی
مسئله ۵ - امام را باید که مصالحه نماید با مرتدان و جنگ نکند با آنها تا آنزمان که آنها فکر نمایند در امر خود ها زیراچه امید ست از آنها که باز مسلمان
شوند پس جائز ست تاخیر در قتال آنها بطمع اینکه آنها اسلام خواهند آورد و جائز نیست گرفتن مال از آنها بعوض تاخیر قتال چه گرفتن جزیه
از آنها جائز نیست بنابر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد معهذا اگر بگیرد امام مال را از آنها پس واپس دادن آن لازم نیست چه آنمال غیر معصوم ست
مسئله ۶ - اگر محاصره نمایند کافران مر مسلمانان را و درخواست صلح نمایند بعوض مال پس باید که این را قبول نکند امام چه بسبب آن انحطاط رتبه
مسلمانان لازم می آید و ذلت لاحق میشود بآنها پس این جائز نیست گر وقتیکه خوف هلاک باشد ف پس درین هنگام مال داده صلح نمودن
جائز ست ص زیراچه دفع هلاکت واجب ست بهر وجه که ممکن باشد مسئله ۷ - فروختن سلاح بدست حربیان سزاوار نیست و همچنین فرستادن
تجار سوی آنها برای فروختن سلاح و اسپ سزاوار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از فروختن سلاح بدست حربیان و از بردن آن
بسوی آنها و بجهت آنکه حربیان بسبب فروختن سلاح بدست آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن اسپ بدست آنها سزاوار نیست
چه بسبب آن نیز آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن آهن نیز بدست آنها سزاوار نیست چه آهن اصل سلاح ست و باید دانست
که فروختن این چیزها بدست آنها چنانچه سزاوار نیست پیش از مصالحه همچنین سزاوار نیست بعد از مصالحه نیز زیراچه آن مصالحه در معرض زوال ست

النقض ولا انقضاء فكانوا علينا وهذا هو القياس في الطعام والثوب الا انا عرفناه بالنص فانه عليه السلام امر ثمامة ان يمير اهل مكة وهم حرب عليه **فصل** اذا امن رجل حر او امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن او مدينة صح امانهم ولم يكن لاحد من المسلمين قتالهم والاصل فيه قوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد ولانه من اهل القتال فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان لا يتجزى فيتكامل كولاية الانكاح **قال** الا ان يكون في ذلك مفسدة فينبذ اليهم

بسبب نقض آن یا بانقضای مدت آن و باید دانست که مقتضای قیاس اینست که حکم فروختن طعام ولباس مانند حکم فروختن سلاح باشد ولیکن فروختن طعام ولباس بدست آنها جائز ست بنابرانچه مروی ست که پیغمبر صلعم امر کرد ثمامه رضه را باینکه میره وطعام را بسوی اهل مکه ف برای فروختن ص وحالانکه اهل مکه دران وقت حربی بودند والله اعلم

فصل مسئله ا۔ اگر امان دهد مسلمی آزاد کافری را یا جماعتی را از کافران یا اهل قلعه را یا اهل شهری را پس این امان دادن صحیح ست خواه آن امان دهنده مرد باشد یا زن ونمیرسد کسی را از مسلمانان که قتال نماید با آنها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر ادنی مسلمان امان دهد کافر را وعهد نماید با او پس همه را باید که آن عهد وامان را نگهدارند ونکشند آنرا وعلمای ما رح گفته اند که مراد از لفظ ادنی که درین حدیث مذکور ست یک کس ست وبجهت آنکه مسلمان واحد از اهل قتال ست پس کافران می ترسند ازو چه آن مسلمان از اهل منعه است پس بسبب امان دادن او امان ازو متحقق میشود چه او محل امان ست زیرا چه محل امان همان محل خوف ست ومسلمان واحد محل خوف ست ف چنانچه مذکور شد که کافران می ترسند ازو ص پس به سبب امان دادن او امان ازو متحقق میشود وبعد ازان متعدی میشود آن امان بسوی غیر آن امان دهنده ف چنانچه در صورت گواهی دادن بدیدن هلال رمضان یعنی اگر گواهی دهد کسے بدیدن هلال رمضان وبگوید که من دیده ام آنرا روزه رمضان واجب ولازم میشود بروی وبعد ازان متعدی میشود وجوب آن بسوی دیگران همچنین درینجا نیز امان لازم مے شود در حق امان دهنده وبعد ازان متعدی میشود لزوم آن ازان امان دهنده بسوی غیر آن ونمیرسد آن غیر را که فسخ نماید امان مذکور را ص وبجهت آنکه سبب صحت امان دادن ایمان ست وآن متجزی نیست پس همچنین متجزی نخواهد شد امان لهذا کامل نموده خواهد شد ف اعنی امان دادن یک مسلمان در حق جمیع اعتبار نموده خواهد شد ص مانند ولایت تزویج ف یعنی اگر تزویج نماید صغیره را یکے از اولیای او که باهم متساوی اند در درجه ولایت تزویج پس نکاح او صحیح ولازم میشود در حق جمیع اولیاے او ونمیرسد هیچ یکے از آنها را که فسخ نماید نکاح مذکور را وهمچنین درینجا نیز اگر امان دهد کافری را یکے از مسلمانان پس آن ثابت ولازم میشود در حق دیگران ونمیرسد کسے از مسلمانان را که فسخ کنند آنرا چه امان مذکور صحیح ست ص مگر وقتیکه درامان مذکور مفسده باشد پس درینصورت فسخ آن باید نمود وبکافران خبر فسخ آن باید ساخت

كما اذا امن الامام بنفسه ثم رأى المصلحة في النبذ وقد بيناه ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة ينبذ الامام الامان لما بينا ويؤدبه الامام لافتياته على رأيه بخلاف ما اذا كان فيه نظر لانه ربما تفوت المصلحة بالتاخير فكان معذورا ولا يجوز امان ذمي لانه متهم بهم وكذا لا ولاية له على المسلمين **قال** ولا اسير ولا تاجر يدخل عليهم لانهما مقهوران تحت ايديهم فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى الامان عن المصلحة ولانهم كلما اشتد الامر عليهم يجدون اسيرا او تاجرا فيتخلصون بامانه فلا ينفتح لنا باب الفتح ومن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يصح امانه لما بينا ولا يجوز امان العبد المحجور عند ابي حنيفة رح الا ان ياذن له مولاه في القتال وقال محمد رح يصح وهو قول الشافعي رح وابو يوسف رح معه في رواية ومع ابي حنيفة رح في رواية لمحمد رح قوله عليه السلام امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري رض ولانه مؤمن ممتنع فيصح امانه اعتبارا بالماذون له في القتال وبالمؤيد من الامان

چنانچه اگر امام خود امان دهد و بعد از ان مصلحت به بیند در فسخ آن پس میرسد او را که فسخ آن نماید و خبر دار کند کافران را به فسخ آن چنانچه سابق بیان آن نموده شده است و اگر محاصره کند امام قلعه از قلاع کافران را و امان دهد یکی از لشکر امام و در ان مفسده باشد پس باید که فسخ کند امام امان آنرا چنانچه سابق مذکور شد و باید که تادیب نماید امام آنکس را که تنها امان داده است در صورتیکه در امان او مفسده باشد زیرا چه او رای خود را مقدم دانسته است بر رای امام و بر رای خود اعتماد نموده است بخلاف آنکه اگر در امان دادن او مصلحت باشد چه او درینصورت معذور است زیرا چه اگر تاخیر میکرد در دادن امان شاید که مصلحت فوت میشد مسئله ۲ - اگر ذمی امان دهد کافر حربی را پس امان دادن او جائز نیست زیرا چه ذمی متهم است در دادن امان به سبب کفر ف چه کفر ملت واحد است ص و نیز ذمی را ولایت نیست بر مسلمانان مسئله ۳ - اگر اسیری یا تاجری که به نزد حربیان است امان دهد حربیان را پس امان او جائز نیست بجهت آنکه آن اسیر و تاجر مقهور و مغلوب اند زیر دست آنها پس آنها را خوف نیست از اسیر و تاجر مذکور و امان مختص است به محل خوف و بجهت آنکه آن هر دو مجبور اند بر دادن امان پس امان آنها مشتمل بر مصلحت نخواهد بود و بجهت آنکه اگر امان اسیر و تاجر مذکور صحیح باشد پس هر گاه بر کافران شدت جنگ معلوم خواهد شد و تاب آن نخواهند آورد و پس باعث خواهند شد مر آن اسیر و تاجر را بر دادن امان و با مان آنها خلاص خواهند شد پس باب فتحیاب شدن بر آنها مسدود خواهد شد مسئله ۴ - اگر امان دهد کافران را کسی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است هنوز بسوی دار اسلام پس امان او صحیح نیست بنا بر وجهی که مذکور شد در مسئله سابق مسئله ۵ - اگر امان دهد بنده پس نزد ابو حنیفه رح امان او صحیح نیست مگر وقتیکه خواجه او اذن قتال داده باشد او را و محمد رح گفته است که امان بنده صحیح است و همین قول شافعی رح است و ابو یوسف رح نیز موافق وی است در یک روایت و در روایت دیگر قول او رح موافق قول ابو حنیفه رح است و دلیل محمد رح یکے اینست که ابو موسی اشعری رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم فرموده است که امان بنده امان صحیح است و دوم اینست که بنده مومن است و هم وی را قوت امتناع است پس صحیح خواهد شد امان او مانند امان بنده ماذون به قتال و مانند عقد ذمه ف یعنی اگر حربی عقد ذمت بندد با بنده و قبول آن کند بنده مذکور صحیح میشود عقد مذکور پس همچنین صحیح خواهد شد امان ص و باید دانست که وجه قیاس بندهٔ غیر ماذون به قتال بر بنده ماذون به قتال اینست که علت صحت امان بنده ماذون مذکور اینست که او مومن است و صاحب امتناع و این را علت گردانیده شد.

فلا یمان لکونه شرطا للعبادة والجهاد عبادة وللامتناع لتحقق ازالة الخوف به والتاثیر اعزاز الدین واقامة المصلحة فی حق

جماعة المسلمین اذا الکلام فی مثل هذه الحالة وانما لا یملك المسابقة لما فیه من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل

فی مجرد القول ولابی حنیفة رح انه محجور عن القتال فلا یصح امانه لانهم لا یخافونه فلم یلاق الامان محله بخلاف الماذون

له فی القتال لان الخوف منه متحقق ولانه انما لا یملك المسابقة لما انه تصرف فی حق المولی علی وجه لا یعری عن احتمال الضرر

فی حقه والامان نوع قتال وفیه ما ذکرناه لانه قد یخطئ بل هو الظاهر وفیه سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانه

رضی به والخطاء نادر لمباشرته القتال وبخلاف المؤبد لانه خلف عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة الیه

بجهت آنکه ایمان شرط عبادت ست وجهاد عبادت ست وقوت امتناع شرط نموده شده ست تا امان متحقق شود از محل آن چه محل امان محل خوف ست ف وبسبب قوت امتناع خوف متحقق مے شود ازو پس امان نیز ازو متحقق خواهد شد ص وفائده امان که اعزاز دین ست ورعایت مصلحت درحق جماعت مسلمانان نیز حاصل ست چه کلام دران صورت ست که رعایت مصلحت درحق جماعت مسلمانان باشد وهرگاه ثابت شد که علت صحت امان بنده ماذون مذکور ایمان وقوت امتناع ست وعلت مذکوره یافته شد در بنده غیر ماذون مذکور نیز پس امان او نیز صحیح خواهد شد ولیکن جائز نیست او را که قتال نماید زیرا چه بسبب آن منافع خواجه معطل میگردد بخلاف دادن امان چه آن مجرد قول ست وبسبب آن منافع خواجه معطل نمیشود ودلیل ابوحنیفه رح کی اینست که بنده غیر ماذون بقتال محجور ست از قتال پس امان او صحیح نیست زیرا چه کافران را ازو خوف نیست پس او محل امان نیست چه محل امان محل خوف ست چنانچه سابق مذکور شد وهرگاه چنین شد پس امان او صحیح نخواهد شد بخلاف ماذون بقتال چه خوف ازو متحقق ست ودوم اینست که بنده محجور مذکور را قتال جائز نیست بسبب آنکه آن تصرف ست درحق خواجه بروجهی که خالی از احتمال ضرر نیست درحق او وامان دادن او نیز چنین ست زیرا چه دادن امان نیز نوعی از قتال ست بنابر آنکه مقصود از قتال دفع شر کافران ست واین مقصود حاصل میشود بسبب دادن امان پس امان دادن بنده مذکور نوعے از قتال ست ودران احتمال ضرر ست درحق خواجه او بجهت آنکه بنده مذکور گاهی خطا می کند در دادن امان بلکه احتمال خطا در امان دادن بنده مذکور ظاهر ست ف زیرا چه اکثر اوقات او در خدمت خواجه صرف شده است پس دیرا ممارست در امر جنگ وامان دادن نیست ص پس اگر امان دادن او صحیح باشد باب غنیمت مسدود میگردد ف واین ضرر ست درحق جماعت مسلمانان که یکے ازان خواجه او ست پس امان دادن بنده محجور مذکور نوعی از قتال ست ص که دران احتمال ضرر ست درحق خواجه او پس صحیح نخواهد شد بخلاف امان بنده ماذون به قتال چه آن صحیح ست ف اگرچه دران نیز احتمال ضرر ست درحق خواجه او ص زیرا چه خواجه او راضی ست بضرر خود ونیز وقوع خطا از بنده ماذون مذکور نادر ست بجهت آنکه او قتال می نماید وبخلاف عقد ذمه بجهت آنکه عقد مذکور قائم مقام اسلام ست پس آن بمنزله دعوت ست بسوی اسلام

ولانه مقابل بالجزیة ولانه مفروض عند مسئلتهم ذلك واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبي وهو لا يعقل لا يصح كالمجنون وان كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف وان كان ماذونا له في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق

باب الغنائم وقسمتها

واذا فتح الامام بلدة عنوة اي قهرا فهو بالخيار ان شاء قسمها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر وان شاء اقر اهله عليه ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذلك فعل عمر رض بسواد العراق بموافقة من الصحابة رض ولم يحمد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير وقيل الاولى هو الاول عند حاجة الغانمين والثاني عند عدم الحاجة ليكون عدة في الزمان الثاني وهذا في العقار اما في المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع فيه وفي العقار خلاف الشافعي رح لان في المن ابطال حق الغانمين او ملكهم فلا يجوز من غير بدل يعادله والخراج غير معادل لقلته بخلاف الرقاب لان للامام ان يبطل حقهم راسا بالقتل والحجة عليه ما رويناه

وبجهت آنکه عقد مذکور بمقابل جزیه است وبجهت آنکه قبول عقد مذکور در وقتیکه کافران درخواست آن نمایند فرض ست وادای فرض نفع محض ست پس فرق ظاهر شد میان دادن امان ومیان قبول کردن عقد ذمه مسئله ۶- اگر امان دهد کافر را صبی غیر عاقل پس آن صحیح نیست مانند امان مجنون واگر آن صبی عاقل باشد ولیکن ماذون نیست به قتال پس در امان دادن او اختلاف ست ف چنانچه مذکور شد در بنده غیر ماذون به قتال ص واگر آن صبی عاقل ماذون بقتال باشد پس امان او صحیح ست بی اختلاف وهمین اصح ست فنا اسد اعلم

باب در بیان غنیمت وتقسیم آن مسئله ۱- اگر فتح کند امام بلده را بقهر وغلبه پس او دران مختارست اگر خواهد قسمت کند آنرا میان مسلمانان چنانکه تقسیم نموده بود پیغمبر صلعم خیبر را میان مسلمانان واگر خواهد آن بلده را در دست اہل آن بلده بگذارد وبر آنها جزیه مقرر نماید وبر زمین آنها خراج چنانچه همین معامله نموده است عمر رض با اہل سواد عراق باتفاق اصحاب دیگر رض ومخالفت عمر رض نکرده اندرین امر مگر بلال وسلمان وابو ہریره رض ولیکن آن مخالفت محمود نیست پس امام درین هر دو امر مختارست هر کدام را که خواهد اختیار نماید چه در هر دو ازان اقتداست به پیغمبر صلعم وباصحاب وی رض وبعضی گفته اند که اول اولی ست در صورتیکه غازیان محتاج باشند ودوم اولی ست در صورتیکه آنها محتاج نباشند تا آن جزیه وخراج آماده وذخیره باشد وعند الحاجت بکار آید واینکه مذکور شد حکم عقار وزمین ست واما حکم منقول پس آن نیست که گذاشتن آن بکافران جائز نیست زیرا چه آن در شرع نیامده ست وشافعی رح میگوید که گذاشتن عقار نیز بآنها جائز نیست چه بسبب آن ابطال حق غازیان لازم می آید ف برمذهب علمای ما رح ص یا لازم می آید ابطال ملک غازیان ف برمذهب شافعی رح چه پیش از احراز غنیمت بدار الاسلام نزد علمای ما رح حق غازیان دران ثابت میشود نه ملک غازیان ونزد شافعی رح بمجرد گرفتن ملک غازیان ثابت میشود در غنیمت ص پس گذاشتن آن جائز نخواهد بود بغیر عوضیکه معادل ومساوی آن باشد وخراج معادل آن نیست چه آن قلیل ست بخلاف ذات کافران چه جائزست امام را که بگذارد ذات آنها را بعوض جزیه زیرا چه هرگاه جائزست امام را که باطل کند حق غازیان را که در ذات آنهاست مطلقا باینطور که قتل کند آنها را پس امام را باطل کردن حق غازیان که در ذات آنهاست بمقابل عوض بطریق اولی جائز خواهد بود واگرچه آن عوض قلیل باشد ولیکن آنچه مرویست از عمر رضی الله عنه حجت ست بر او

ولان فيه نظرا لانهم كالاكرة العاملة للمسلمين العالمة بوجوه الزراعة والمؤن مرتفعة مع انه يحظى به الذين يأتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مآلا لدوامه وان من عليهم بالرقاب والاراضي يدفع اليهم من المنقولات بقدر ما يتهيأ لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة **قال** وهو في الاسارى بالخيار ان شاء قتلهم لانه عليه السلام قد قتل ولان فيه حسم مادة الفساد وان شاء استرقهم لان فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان شاء تركهم احرارا ذمة للمسلمين لما بينا الا في مشركي العرب والمرتدين على ما نبين ان شاء الله تعالى ولا يجوز ان يردهم الى دار الحرب لان فيه تقويتهم على المسلمين فان اسلموا لا يقتلهم لاندفاع الشر بدونه وله ان يسترقهم توفيرا للمنفعة بعد انعقاد سبب الملك بخلاف اسلامهم قبل الاخذ لانه لم ينعقد السبب بعد ولا يفادي بالاسارى عند ابي حنيفة رح وقالا يفادي بهم اسارى المسلمين وهو قول الشافعي رح لان فيه تخليص المسلم وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به وله ان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الاسير المسلم لانه اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف الينا

ونیز در گذاشتن بلدهٔ مذکوره در دست اهل آن بلده بطور مذکور نفع مسلمانان ست و مصلحت ست در حق آنها زیرا چه اهل آن بلده در صورت بمنزلهٔ مزارعان میشوند برای مسلمانان که عمل و زراعت می نمایند بانواع زراعت برای آنها بے آنکه مؤنت و مشقت آن بر آنها عائد گردد علاوه اینست که غیر اهل بلد در کار زراعت بلده خطا خواهند نمود و جواب از قول شافعی رح که خراج قلیل ست اینست که خراج اگرچه قلیل ست فی الحال ولیکن آن باعتبار مآل کثیر ست بجهت آنکه دائم ست مسئله ۲- اگر بخشد امام باهل بلده مذکوره ذات آنها را و زمین آنها را باید که بدهد بآنها از منقولات آنقدر که بسبب آن قادر شوند آنها بر عمل و زراعت تا کراهیت لازم نیاید چه اگر آنقدر مال ندهد پس آن مکروه است مسئله ۳- امام در حق اسیران مختار ست اگر خواهد بکشد آنها را بجهت آنکه رسول خدا صلعم کشته است اسیران را و بجهت آنکه در کشتن آنها قطع ماده فساد ست و اگر خواهد بنده و مملوک گرداند آنها را زیرا چه در مملوک گردانیدن آنها دفع شر آنهاست مع وفور منفعت اهل اسلام و اگر خواهد بگذارد آنها را بر نهجیکه آنها آزاد و ذمی باشند بنا بر آنچه مروی ست از عمر رض ولیکن گذاشتن بر وجه مذکور جائز نیست مشرکان عرب و مرتدان را بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۴- جائز نیست امام را که فرستد اسیران را بسوی دار حرب زیرا چه در آن تقویت کافران ست بر مسلمانان مسئله ۵- اگر مسلمان شوند اسیران قتل نکند آنها را امام چه در ینصورت مندفع شد شر آنها بدون قتل ولیکن جائز ست او را که بنده و مملوک گرداند آنها را بعد از اسلام نیز زیرا چه سبب مملوک گردانیدن آنها که عبارت ست از احراز آنها بدار اسلام متحقق شده است پیش از اسلام بخلاف آنکه مسلمان شوند آنها پیش از گرفتن آنها زیرا چه در ینصورت سبب مملوک گردانیدن آنها یافته نشده است پیش از اسلام مسئله ۶- جائز نیست مفادات با اسیران **ف** یعنی جائز نیست گذاشتن اسیران کافران را بعوض اینکه آنها نیز بگذارند اسیران مسلمانان را **ص** و نزد صاحبین رح این مفادات جائز ست و همچنین قول شافعی رح ست زیرا چه درین تخلیص مسلمانان ست و این اولی ست از کشتن کافر و مملوک کردن او و دلیل ابو حنیفه رح اینست که در مفادات مدد و اعانت ست در حق کافران زیرا چه آن اسیران باز برای جنگ و محاربه می آیند بر مسلمانان **ف** و این شر ست **ص** و دفع این شر اولی ست از تخلیص اسیران مسلمانان چه اگر اسیر خواهد ماند در دست کافران پس این ضرر ست در حق او فقط و ضرر آن به مسلمان دیگر عائد نیست و ضرر گذاشتن اسیران آنها عائد ست بسوی مسلمانان دیگر

اما المفاداة بمال یأخذ منهم لا یجوز فی المشهور من المذهب لما بینا وفی السیر الکبیر انه لا بأس به اذا کان بالمسلمین حاجة استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیهم لانه لا یفید الا اذا طابت نفسه به وهو مأمون علی اسلامه قال ولا یجوز المن علیهم ای علی الاساری خلافا للشافعی فانه یقول من رسول الله علیه السلام علی بعض الاساری یوم بدر ولنا قوله تعالی اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم ولانه بالاسر والقسر یثبت حق الاسترقاق فیه فلا یجوز اسقاطه بغیر منفعة وعوض وما رواه منسوخ بما تلونا واذا اراد الامام العود ومعه مواشی فلم یقدر علی نقلها الی دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا یعقرها ولا یترکها وقال الشافعی رح یترکها لانه علیه السلام نهی عن ذبح الشاة الا لماکلة ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعته عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانه منهی عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ایضا وما لا یحترق منها یدفن فی موضع لا یطلع علیه الکفار

واما مفادات به مال ف یعنی گذاشتن اسیران آنها را بعوض مال ص پس آن جائز نیست ف زیرا چه دران مدد و اعانت ست در حق کافران ص چنانچه مذکور شد و مذهب مشهور همین ست و در سیر کبیر مذکور ست که در مفادات بمال باک نیست در صورتیکه مسلمانان محتاج باشند زیرا چه پیغمبر صلعم اسیران بدر را گذاشته بود بعوض مال مسئله ۷ - اگر مسلمان شود اسیری در دست مسلمانان پس جائز نیست که او را بگذارند و بدهند بکافران بعوض اینکه آنها بگذارند اسیر مسلمانان را که در دست آنهاست زیرا چه دران هیچ فائده نیست ولیکن اگر آن اسیر که مسلمان شده است راضی باشد بآن و خوف این نباشد که او مرتد خواهد شد پس درین هنگام گذاشتن او بعوض مسلمان اسیر مضائقه ندارد مسئله ۸ - جائز نیست منت نهادن بر اسیران ف بایطور که مفت گذاشته شوند آنها یعنی بے آنکه مال گرفته شود بعوض آنها یا ذمی شوند آنها یا بنده ص و شافعی رح میگوید که منت نهادن بر اسیران بطور مذکور جائز ست زیرا چه پیغمبر صلعم منت نهاده است بر بعض اسیران جنگ بدر و دلیل علمای ما رح یکی اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را هر جا که یابید آنها را و دوم اینست که بسبب اسیر گشتن و مقهور شدن آنها ثابت میشود در آنها حق استرقاق ف یعنی حق مملوک گردانیدن ص پس جائز نیست اسقاط و ابطال آن بغیر منفعت و عوض ف مانند سائر اموال غنیمت ص و آنچه روایت نموده است آنرا شافعی رح که پیغمبر صلعم منت نهاده ست بر بعض اسیران جنگ بدر پس آن منسوخ ست بسبب آیه قرآن که مذکور شد مسئله ۹ - هرگاه خواهد امام که مراجعت نماید از دار حرب بسوی دار اسلام و حال آنکه همراه او مواشی ست ف چون شتر و گاو و گوسفند ص و نمی تواند که آن مواشی را ببرد بسوی دار اسلام باید که ذبح کند آنرا و بعد از ان بسوزد آنرا و نباید که پی زند آنرا و نه بگذارد آنرا و شافعی رح گفته است که بگذارد آنرا زیرا چه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از ذبح کردن گوسفند مگر برای خوردن و دلیل علمای ما رح اینست که ذبح کردن حیوان جائز ست برای غرض صحیح و کدام غرض صحیح تر ست از شکستن شوکت کافران که دشمن اند و بعد از ذبح کردن سوخته میشود تا کافران منفعت نگیرند ازان و این مانند خراب کردن بناهای عمارت ست بخلاف سوختن پیش از ذبح چهار پایان که ازان نهی فرموده است پیغمبر صلعم و بخلاف پی زدن زیرا چه آن مثله کردن ست و آن نیز منع ست و همچنین باید که بسوزد از جنس سلاح آنچه قابل سوختن ست و آنچه قابل سوختن نیست پس آنرا دفن باید کرد در موضعیکه واقف نشوند بران کافران

ابطالا للمنفعة عليهم ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي رح لا بأس بذلك واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل عدة من المسائل ذكرناها في كفاية المنتهى له ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت فيه والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة والثاني منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة وهي كراهة تنزيه عند محمد رح فانه قال على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لا يجوز القسمة في دار الحرب

تا اذان نفع نگیرند مسئلہ ا تقسیم نکند امام مال غنیمت را در دار حرب بلکہ تقسیم کند آنرا بعد از آوردن آن در دار اسلام و شافعی رح گفتہ است کہ در تقسیم آن در دار حرب باک نیست و باید دانست کہ بنای این اختلاف برین قاعدہ است کہ نزد علماے مارح مال غنیمت مملوک غازیان نمیشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و نزد شافعی رح آن مال مملوک غازیان میشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و باید دانست کہ بر قاعدہ مذکورہ چند مسائل مختلف فیہا متفرع ست کہ آنرا در کفایت المنتہی آوردہ ام و دلیل شافعی رح انیست کہ سبب ملک مال غنیمت استیلا وقتیکہ وارد شود و آن استیلا بر مال مباح چنانچہ ہمین استیلا سبب ملک صید ست و معنی استیلا نیست مگر اثبات ید و قبضہ و آن متحقق ست در مال غنیمت مذکور و دلیل علمای مارح یکے انیست کہ پیغمبر صلعم نہی فرمودہ است از فروختن مال غنیمت در دار حرب و قسمت مال بیع ست از روے معنی پس نہی بیع شامل ست قسمت را نیز لیکن خلاف شافعی رح ثابت ست در منہی عنہ بودن بیع غنیمت در دار حرب و دوم انیست کہ در صورت مذکورہ استیلا متحقق نیست زیراچہ استیلا عبارت ست از اثبات ید و قبضہ باین صفت کہ قابض قادر باشد بر محافظت آن وہم بر بردن آن از جائی بجائی و در صورت مذکورہ قابض آن مال غنیمت قادر نیست بر بردن آن بدار اسلام بجہت آنکہ کافران قادر اند بر تخلیص آن از دست مسلمانان چہ آن مال ہنوز در دار حرب ست و بعد ازان باید دانست کہ بعضی گفتہ اند کہ محل اختلاف حنفی و شافعی درین ست کہ آیا احکام ملک چون حلت وطی و بیع وغیرہ مترتب میشود بر قسمت مال غنیمت در دار حرب وقتیکہ قسمت کند آنرا امام بدون اجتہاد یا مترتب نمیشود ف پس نزد شافعی رح احکام مذکورہ مترتب میشود بر قسمت مذکورہ ص و نزد علمای مارح مترتب نمیشود و ازین لازم می آید کہ نزد شافعی رح مال غنیمت مملوک غازیان میگردد پیش از آوردن مال مذکور در دار اسلام چہ احکام ملک ثابت نمیشود بدون ملک و نزد علمای مارح مال مذکور مملوک غازیان نمیگردد پیش از آوردن در دار اسلام چہ اگر مملوک آنہا میشد پس احکام ملک مترتب میشد بر قسمت آن در دار حرب و بعضی گفتہ اند کہ اختلاف مذکور در کراہیت قسمت مذکورہ است ف یعنی قسمت مذکورہ مکروہ نیست نزد شافعی رح و نزد علمای مارح مکروہ است ص و وجہ کراہیت انیست کہ حدیث مذکور کہ دران نہی بیع مال غنیمت ست در دار حرب شامل ست قسمت را نیز در انجا چہ قسمت در معنی بیع ست و صریح بیع نیست لہذا مکروہ است و بعد ازان باید دانست کہ بعضی گفتہ اند کہ نزد محمد رح کراہیت تنزیہی ست ف و نزد شیخین رح تحریمی ست

وعند محمد رح الافضل ان یقسم فی دار الاسلام ووجه الکراهة ان دلیل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراهة **قال** والردء والمقاتل فی العسکر سواء لاستوائهم فی السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف وکذلک اذا لم یقاتل لمرض او لغیره لما ذکرنا واذا لحقهم المدد فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمة الى دار الاسلام شارکوهم فیها خلافا للشافعی رح بعد انقضاء القتال هو بنى على ما مهدنا من الاصل وانما ینقطع حق المشارکة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام فی دار الحرب او ببیعه المغانم فیها لان بکل واحد منها یتم الملک فینقطع حق شرکة المدد **قال** ولا حق لاهل سوق العسکر فی الغنیمة الا ان یقاتلوا وقال الشافعی فی احد قولیه یسهم لهم لقوله علیه السلام الغنیمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتکثیر السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فیعتبر السبب الحقیقی وهو القتال فیفید الاستحقاق على حسب حاله فارسا او راجلا عند القتال وما رواه موقوف على عمر رض او تاویله ان یشهدها على قصد القتال وان لم تکن للامام حمولة تحمل علیها الغنائم

ص و نزد محمد رح افضل آنست که قسمت کرده شود در دار اسلام **مسئله ۱۱**- در قسمت غنیمت قتال کننده و مددگار که در لشکر حاضر ست هر دو برابر ست زیرا چه سبب استحقاق غنیمت نزد علمای ما رح تجاوز نمودن ست از سر حد دار اسلام بسوی دار حرب بقصد قتال و نزد شافعی رح شهود واقعه **ف**- یعنی حاضر شدن در مکان کارزار **ص** سبب استحقاق ست و قتال کننده و مددگار مذکور در سبب استحقاق برابر ست و هرگاه چنین شد پس آن هر دو در قسمت غنیمت برابر خواهند شد و همچنین برابر ست با قتال کننده کسیکه ترک قتال نموده است بسبب عذر چون مرض و غیره زیرا چه او نیز در سبب استحقاق برابر ست با مقاتل **مسئله ۱۲**- اگر برسند مددگاران نزد غازیان در دار حرب پیش از انکه بیرون کرده باشند آنها مال غنیمت را از دار حرب پس آن مددگاران شریک آن غازیان میشوند در ان غنیمت و شافعی رح میگوید که اگر رسیده باشند آنها نزد غازیان در دار حرب بعد از انقضای قتال پس آنها شریک غازیان نمیشوند زیرا چه نزد شافعی رح مال غنیمت مملوک غازیان میشود بمجرد گرفتن آن پس بعد از ان کسی شریک آنها نمیشود و نزد علمای ما رح مال غنیمت مملوک غازیان نمیشود مگر بسبب در آوردن آن در دار اسلام یا بسبب قسمت نمودن امام در دار حرب یا بسبب فروختن آن در دار حرب زیرا چه بسبب هر یک ازین امور ملک غازیان ثابت میشود پس درین هنگام کسی دیگر شریک آنها نمیشود **ف** و پیشتر از ان کسیکه میرسد نزد آنها برای مدد شریک آنها میشود **ص** **مسئله ۱۳**- بازاریان لشکر را حق نیست در مال غنیمت مگر وقتیکه آنها قتال نمایند با کافران و یک قول شافعی رح اینست که آنها را حصه هست در مال غنیمت بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مال غنیمت مر آنرا است که حاضر شود در واقعه و بجهت آنکه جهاد از بازاریان نیز یافته میشود از روی معنی بنابر آنکه بسبب آنها انبوهی لشکر زیاده میشود و دلیل علمای ما رح اینست که رفتن آنها بسوی دار حرب و تجاوز کردن آنها از سر حد دار اسلام بقصد قتال نیست و این سبب ظاهر ست برای استحقاق مال غنیمت و هرگاه این سبب ظاهر یافته نشد پس اعتبار نموده خواهد شد سبب حقیقی که عبارت از قتال ست پس اگر آنها قتال خواهند کرد استحقاق آنها بحسب حال آنها ثابت خواهد شد یعنی اگر آنها سوار خواهند بود در وقت قتال مستحق حصه سوار خواهند شد و اگر پیاده قتال خواهند کرد مستحق حصه پیاده خواهند شد و حدیثیکه آورده است آنرا شافعی رح موقوف ست بر عمر رض با تاویل آن اینست که مال غنیمت مر آنها راست که حاضر شوند در واقعه بقصد قتال **مسئله ۱۴**- اگر نزد امام آنقدر بار بردار نباشد که بار کرده بیارد مال غنیمت بدار اسلام

قسمها بين الغانمين قسمة ايداع يحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها قال العبد الضعيف هكذا ذكر في المختصر ولم يشترط رضاهم وهو رواية السير الكبير والجملة في هذا ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين ولو كان للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم في رواية السير الصغير لانه ابتداء اجارة وصار كما اذا نفقت دابة في مفازة ومع رفيقه فضل حمولة ويجبرهم في رواية السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لا ملك قبلها وفيه خلاف الشافعي رح وقد بيناه الاصل ومن مات من الغانمين في دار الحرب فلاحق له في الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته لان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز وانما الملك بعده وقال الشافعي رح من مات منهم بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه عنده وقد بيناه قال ولا بأس بان يعلف العسكر في دار الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام قال العبد الضعيف ارسل ولم يقيد بالحاجة وقد شرطها في رواية ولم يشترطها في اخرى وجه الاولى انه مشترك بين الغانمين فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما في الثياب والدواب وجه الاخرى قوله عليه السلام في طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها

پس باید که قسمت کند آنرا میان غازیان وبه سپارد بهر یک حصه او بطریق ودیعت تا برسانند آنها آنمال را بدار اسلام وبعد ازان پس بگیرد آنمال را از آنها وباز قسمت کند میان آنها قال رض چنین ذکر کرده است قدوری رح در مختصر خود وشرط نکرده است رضامندی آنها را وهمین روایت سیر کبیر است وحاصل کلام درین مسئله این است که اگر باشد در مال غنیمت بار بردار ف چون شتر واسپ وخر واستر ص باید امام را که مال غنیمت بران بار کند زیرا چه بار وبار بردار هر دو مال غازیان است وهمچنین است حکم اگر زیاده بار بردار باشد در بیت المال چه مال بیت المال مال مسلمانان است واگر بار بردار نزد غازیان یا نزد بعضی از انها باشد پس باید که جبر نکند امام برآنها بجهت بار کردن مال غنیمت زیرا چه این ابتدا اجاره است ودر ابتدا اجاره جبر کردن جائز نیست چنانچه اگر هلاک شود ستور کسی در مفازه وحال آنکه همراه رفیق او بار بردار زائد است پس نمیرسد او را که جبر کند رفیق مذکور را برا اینکه اجاره دهد وی را آن بار بردار زیاده را واینکه مذکور شد بنا بر روایت سیر صغیر است وبنا بر روایت سیر کبیر میرسد امام را که جبر کند برآنها بجهت بار کردن مال غنیمت زیرا چه دران دفع ضرر عام است بالزام ضرر خاص برآنها مسئله ۵ ا جائز نیست فروختن مال غنیمت پیش از قسمت کردن آن در دار حرب زیرا چه آنمال مملوک نیست پیش از ان ونزد شافعی رح جائز است زیرا چه نزد او رح مال غنیمت مملوک میگردد بمجرد گرفتن آن مسئله ۶ ا اگر بمیرد شخصی از غازیان در دار حرب پس وی را حق نیست در مال غنیمت واگر بمیرد بعد از رسیدن مال غنیمت بدار اسلام درینصورت نصیب وی میرسد بوارث او زیرا چه ارث جاری نمیشود مگر در ملک ومال مذکور مملوک نیست پیش از رسیدن بدار اسلام وبعد از رسیدن بدار اسلام مملوک میگردد وشافعی رح گفته است که اگر بمیرد شخصی از غازیان بعد از هزیمت کافران پس نصیب وی میرسد بوارث او زیرا چه نزد او رح مال غنیمت بعد از هزیمت کافران مملوک غازیان میگردد مسئله ۷ ا باک نیست در اینکه غازیان از مال غنیمت علف دهند بستوران خود در دار حرب وبخورند چیزی را که از جنس طعام است چون نان وگوشت وروغن وغیره قال رض همچنین مطلق آورده است آنرا قدوری رح در کتاب ومقید بشرط حاجت نکرده است ودر ینجا دو روایت است در یک روایت مقید است بشرط حاجت ودر روایت دیگر مقید نیست ووجه روایت اول این است که آن علف وطعام مشترک است پس مباح نیست تصرف آن مگر بسبب حاجت چنانچه همین حکم است در ستور وپارچه ووجه روایت دیگر آنست که پیغمبر صلعم در خیبر فرموده بود که بخورید طعام آنرا وعلف آنرا بدهید بستوران خود وهمراه خود بار برداشته نبرید وذخیره مکنید

ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه فى دار الحرب لان الغازى لا يستصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فيها والميرة منقطعة فبقى على اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه يستصحبه فانعدم دليل الحاجة وقد تمس اليه الحاجة فيعتبر حقيقتها فيستعمله ثم يرده فى المغنم اذا استغنى عنه والدابة مثل السلاح والطعام كالخبز واللحم وما يستعمل فيه كالسمن والزيت **قال** ويستعملوا الحطب وفى بعض النسخ الطيب ويدهنوا بالدهن ويوقحوا به الدابة لمساس الحاجة الى جميع ذلك ويقاتلوا بما يجدونه من السلاح كل ذلك بلا قسمة وتاويله اذا احتاج اليه بان لم يكن له سلاح وقد بيناه ولا يجوز ان يبيعوا من ذلك شيئا ولا يتمولونه لان البيع يترتب على الملك ولا ملك على ما قدمناه وانما هو اباحة وصار كالمباح له الطعام وقوله ولا يتمولونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كانت للجماعة واما الثياب والمتاع فيكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام بينهم فى دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المحرم يستباح للضرورة فالمكروه اولى

و دوم اینست که مدار حکم بر دلیل حاجت ست نه بر اصل حاجت و دلیل حاجت متحقق ست و آن بودن آنهاست در دار حرب زیراچه غازی همراه نمی برد قوت خود و علف دواب خود را آنقدر که کفایت کند تا مدت اقامت او بدار حرب و در ایام جنگ کاروان نمیتواند که طعام برساند بغازیان پس طعام و علف بر اصل اباحت باقی خواهد ماند بنا بر دلیل حاجت بخلاف سلاح **ف** چه جائز نیست غازیان را که استعمال نمایند سلاح را از مال غنیمت **ص** زیراچه غازیان سلاح را همراه میبرند پس دلیل حاجت در حق سلاح یافته نمیشود ولیکن حقیقت حاجت برای استعمال آن معتبر ست لهذا اگر حاجت افتد بسوی استعمال سلاح در مال غنیمت پس جائز ست غازیان را که استعمال آن نمایند و بعد از استعمال رد نمایند آنرا در مال غنیمت و ستور مانند سلاح ست مسئله ۱۸۔ باک نیست مر غازیان را که استعمال هیزم نمایند در دار حرب و در بعض نسخ که باک نیست غازیان را استعمال کردن خوشبوی و همچنین جائز ست که استعمال نمایند روغن زیت را مثلاً و نیز جائز ست که چرب کنند سم ستوران را به پیه گداخته تا سخت گردد وقتیکه ضعیف و سست شود زیراچه باین چیزها حاجت می افتد مسئله ۱۹۔ جائز نیست آنهارا که بفروشند چیزی را از طعام و علف وغیره زیراچه فروختن آن موقوف ست بر اینکه آن مملوک آنها باشد و آن مملوک آنها نیست بنا بر آنچه سابق مذکور شد وجز این نیست که خوردن طعام و استعمال چیزهای مذکوره جائز ست آنها بطریق اباحت چنانچه اگر مباح کند کسی طعام خود را به شخصی پس مباح میشود مر آن شخص را خوردن طعام و جائز نیست ویرا که بفروشد آنرا و باید دانست که مراد از منع نمودن بیع درین مسئله اینست که اصلا جائز نیست آنهارا که بفروشند چیزی را از اشیای مذکوره بعوض طلا و نقره و رخت پس اگر بفروشند آنرا بعوض طلا و نقره یا رخت باید که داخل نمایند ثمن آنرا در مال غنیمت زیراچه آن ثمن بدل متاعی ست که مشترک ست میان جماعت غازیان **ف** و همچنین نیز جائز نیست که بفروشند آنرا بعوض طعام یا لباس بغیر حاجت حتی که اگر حاجت افتد بسوی طعام یا لباس پس درینصورت جائز ست آنهارا فروختن آن بعوض طعام یا لباس که حاجت ست بآن **ص** مسئله ۲۰۔ مکروه ست مر غازیان را که بغیر حاجت نفع بگیرند بپارچه غنیمت یا به متاع و رخت غنیمت پیش از قسمت آن زیراچه آن مال مشترک ست ولیکن اگر غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا ستور یا متاع پس درینصورت امام را باید که تقسیم نماید آنرا میان آنها در دار حرب زیراچه حرام گاهی مباح میشود به سبب ضرورت پس تقسیم مال غنیمت در دار حرب که مکروه ست بطریق اولی مباح خواهد شد بسبب ضرورت

وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان اولى بالرعاية ولم يذكر القسمة فى السلاح ولا فرق فى الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع فى الفصلين فان احتاج الكل يقسم فى الفصلين بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبى حيث لا يقسم لان الحاجة اليه فى فضول الحوائج قال ومن اسلم منهم معناه فى دار الحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافى ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعا وكل مال هو فى يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين غلبة او وديعة فى يد مسلم او ذمى لانه فى يد صحيحة محترمة ويده كيده فان ظهرنا على دار الحرب فعقاره فئ وقال الشافعى رح هو له لانه فى يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار فى يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن فى يده حقيقة وقيل هذا قول ابى حنيفة وابى يوسف رح الاخر وفى قول محمد رح وهو قول ابى يوسف رح الاول هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا يثبت على العقار عندهما وعند محمد رح يثبت وزوجته فئ لانها كافرة حربية لا تتبعه فى الاسلام وكذا حملها فئ

وسرآن این ست که تقسیم مال مذکور در دار حرب مکروه نیست مگر بنا بر احتمال رسیدن مدد چه اگر مددگاران برسند نزد غازیان در حرب پس آنها شریک غازیان میشوند واگر پیشتر از رسیدن آنها تقسیم واقع شود وبعد از ان آنها برسند پس درین هنگام واپس گردانیدن مال برای حصه مددگاران دشوار میشود لهذا تقسیم مال مذکور موقوف داشته میشود تا آن زمان که مال مذکور رسانیده شود بدار اسلام واحتمال مذکور مندفع گردد وهرگاه محتاج شوند غازیان بسوی پارچه یا ستور ومتاع پس درین هنگام مال مذکور تقسیم نموده میشود میان غازیان در دار حرب زیرا چه حق مددگاران محتمل ست وحاجت غازیان متیقن پس رعایت حاجت آنها اولی ست ف وباید دانست که درینجا حکم پارچه وستور ومتاع مذکور شد ص وحکم قسمت سلاح مذکور نشد لیکن فرق نیست میان سلاح وپارچه در اینکه اگر بعضی از غازیان محتاج شوند بسوی آن مباح ست وی را انتفاع بآن واگر جمیع غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا بسوی سلاح پس تقسیم نموده میشود میان آنها بخلاف آنکه اگر محتاج شوند بسوی کنیز یا بنده از بندیان چه بسبب حاجت آنها تقسیم نموده نمیشوند بندیان زیرا چه این حاجت از فضول حوائج ست مسئله ۱۲- اگر مسلمان شود شخصی از حربیان در دار حرب ایمن شد ذات او برای او ست یعنی بنده یا کنیز گردانیدن آن جائز نیست زیرا چه مسلمان ابتدائً رقیق گردانیده نمیشود چه اسلام منافی آنست وهمچنین اولاد صغار نیز که برای او ست زیرا چه آنها مسلمانانند به تبعیت پدر وهمچنین برای او ست مالی که در دست او ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که مسلمان شود وحال آنکه در دست او مال وی ست پس آن مال مر او راست وبجهت آنکه دست او اول رسیده است بآن مال حقیقةً مانند دست غالبان وهمچنین برای او ست مالی که ودیعت ست در دست مودع او که مسلمان یا ذمی ست زیرا چه قبضهٔ مودع بمنزلهٔ قبضهٔ مالک ست واگر بزور شمشیر بگیرد امام دار حرب را پس زمین آن شخص که مسلمان شده است فی است ف یعنی مال بیت المال ست ص وشافعی رح گفته است که زمین او نیز برای وی ست زیرا چه آن زمین در دست او ست پس زمین وی نیز مانند منقول ست وعلمای ما رح میگویند که زمین او در دست اهل آن دار وسلطان آنست چه زمین مذکور نیز منجمله دار حرب ست پس آن زمین در دست او نیست حقیقةً وبعضی گفته اند که این بنا بر قول ابی حنیفه رح وقول آخر ابی یوسف رح ست وبنا بر قول محمد رح وقول اول ابی یوسف رح زمین او مانند اموال دیگر ست واین اختلاف بنا بر آنست که قبضهٔ حقیقة ثابت نمیشود بر زمین نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح ونزد محمد رح ثابت میشود وزوجهٔ آن شخص فی است چه او حربیه است وتابع شوهر نیست در اسلام وهمچنین حمل آن نیز فی است

خلافا للشافعی رح هو یقول انه مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انه جزء ها فیرق برقها والمسلم محل للتملك تبعا لغیره بخلاف المنفصل لانه حر لانعدام الجزئیة عند ذلك واولاده الکبار فیء لانهم کفار حربیون ولا تبعیة ومن قاتل من عبیده فیء لانه لما تمرد علی مولاه خرج من یده فصار تبعا لاهل دارهم وما کان من ماله فی ید حربی فهو فیء غصبا کان او ودیعة لان یده لیست بمحترمة وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فهو فیء عند ابی حنیفه رح وقال محمد رح لا یکون فیئا قال العبد الضعیف رحمه الله کذا ذکر محمد رح الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شروح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رح لهما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومة بالاسلام فیتبعها ماله فیها وله انه مال مباح فیملك بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومة بالاسلام الا تری انها لیست بمتقومة الا انه محرم التعرض فی الاصل لکونه مکلفا واباحة التعرض بعارض شره وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضة للامتهان فکان محلا للتملك ولیست فی یده حکما فلم تثبت العصمة واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمة ولا یاکلوا منها لان الضرورة قد ارتفعت ولان الاباحة باعتبارها ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبه ولا کذلك قبل الاخراج الی دار الاسلام

وشافعی رح میگوید که حمل او فی نیست چه حمل او مسلمان ست به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر وعلمای ما رح میگویند که حمل جزو آن زن ست پس آن رقیق خواهد شد بسبب رقیق شدن زن مذکوره ف چه او بجمیع اجزای خود رقیق ست ص وانچه شافعی رح گفته است که حمل آن مسلمان ست به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر پس جواب آن اینست که آن حمل اگرچه مسلمان ست ولیکن مسلمان نیز محل تملک ست به تبعیت غیر بخلاف فرزند صغیر چه آن فرزند آزاد ست زیرا چه او جزو مادر نیست بعد از تولد ذ باید دانست که اولاد کبار آنشخص فی است زیرا چه آنها کافر حربی اند و تابع پدر نیستند در اسلام وهمچنین فی است بنده او که قتال کند با مسلمانان زیرا چه بنده مذکور هرگاه تمرد نمود بر خواجه خود پس او بدر رفت از قبضه خواجه مذکور و تابع اہل دار گشت وهمچنین فی است انچه از مال وی در دست کافر حربی باشد خواه بطریق غصب خواه بطریق ودیعت زیرا چه قبضه کافر حربی محترم نیست وهمچنین فی است انچه از مال وی در دست مسلمان یا ذمی باشد بطریق غصب واین نزد ابی حنیفه رح ست وصاحبین رح گفته اند که آن فی نیست ودلیل صاحبین رح اینست که مال تابع ذات ست وذات آنشخص معصوم گشت بسبب اسلام پس مال او نیز معصوم خواهد بود به تبعیت ذات ودلیل ابی حنیفه رح اینست که مال مذکور مال مباح ست پس آن مال مملوک خواهد شد بسبب استیلای وجواب از دلیل صاحبین رح اینست که مسلم نیست که ذات آنشخص بسبب اسلام معصوم شده است بلکه تعرض او در اصل حرام است بسبب آنکه او مکلف ست چه اگر تعرض او در اصل واجب می بود مکلف نمیشد تعرض او مباح نیست مگر بسبب امر عارض که عبارت از شر او ست و بسبب اسلام شر او مندفع گشت بخلاف مال چه آن در اصل مخلوق ست برای ابتذال پس آن محل تملک ست ومال مذکور در دست آنشخص نیست اصلا نه حقیقة ونه حکما اما حقیقة پس آن ظاهر ست واما حکما پس آن بجهت آنکه قبضه غاصب قائم مقام قبضه مالک نیست پس عصمت آن مال ثابت نشد وفرق ظاهر گشت میان ذات او ومیان مال و مسئله ۲۲ - هرگاه خارج شود لشکر مسلمانان از دار حرب پس دران هنگام جائز نیست آنها را که به ستوران خود ها علف دهند از مال غنیمت وهمچنین جائز نیست که بخورند از مال غنیمت بجهت آنکه قوت ایشان وعلف ستوران از مال غنیمت مباح نبود مگر بنا بر ضرورت وآن مرتفع شد وبجهت آنکه درین هنگام حق هر کس موکد شد لهذا میراث میشود نصیب کسیکه بمیرد از انها بخلاف پیشتر از رسیدن بدار اسلام چه دران وقت نصیب کسی میراث نمیشود

ومن فضل معه علف او طعام رده الى الغنيمة معناه اذا لم تقسم وعن الشافعي رح مثل قولنا وعنه انه لا يرد اعتبارا بالمتلصص ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت بخلاف المتلصص لانه كان احق به قبل الاحراز فكذا بعده الا بعد القسمة تصدقوا به ان كانوا اغنياء وانتفعوا به ان كانوا محاويج لانه صار في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغانمين وان كانوا انتفعوا به بعد الاحراز ترد قيمته الى المغنم ان كان لم يقسم وان قسمت الغنيمة فالغني يتصدق بقيمته والفقير لا شيء عليه لقيام القيمة مقام الاصل فاخذ حكمه **فصل** في كيفية القسمة **قال** ويقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول استثنى الخمس ويقسم اربعة الاخماس بين الغانمين لانه عليه السلام قسمها بين الغانمين ثم للفارس سهمان وللراجل سهم عند ابي حنيفة رح وقالا للفارس ثلثة اسهم وهو قول الشافعي رح لما روى ابن عمر رض ان النبي عليه السلام اسهم للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما ولان الاستحقاق بالغناء وغناؤه على ثلثة امثال الراجل لانه للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير ولابي حنيفة ما روى ابن عباس رض ان النبي عليه السلام اعطى الفارس سهمين والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال عليه السلام للفارس سهمان

مسئله ۳۳ - اگر بعد از رسیدن بدار اسلام باقی باشد طعام یا علف نزد کسی پس باید که رد کند آنرا در مال غنیمت ما دامیکه قسمت آن نشده باشد و یک قول شافعی رح موافق مذهب علمای ماست رح و قول دیگر انیست که رد نکند آنرا در مال غنیمت چنانچه اگر بدزدد غازی مال حربی را رد نمیکند آنرا در مال غنیمت زیرا چه آن مال مباح است که دست او بآن مال سابق رسیده است و علمای ما رح میگویند که اختصاص آن طعام و علف بآن کس بنابر ضرورت بود و بعد از رسیدن بدار اسلام ضرورت زائل گشت بخلاف غازی که بدزدد مال حربی را زیرا چه او احق گشت بآن مال پیش از احراز یعنی پیش از رسیدن آن بدار اسلام **ص** پس همچنین احق است بآن بعد از رسیدن آن بدار اسلام و اگر آن طعام و علف باقیماند نزد کسی بعد از تقسیم مال غنیمت پس اگر آنکس غنی ست باید که تصدق نماید آن طعام و علف را و اگر محتاج ست خود تصرف کند آنرا زیرا چه آن طعام و علف درین هنگام بمنزله لقطه است بجهت آنکه واپس دادن به غازیان متعذر گشت و اگر تصرف نماید کسی از غازیان آن طعام و علف را بعد از رسیدن بدار اسلام پیش از تقسیم مال غنیمت پس باید آنکس را که قیمت آنرا داخل کند در مال غنیمت و اگر مال غنیمت قسمت شده باشد پس اگر آنکس غنی باشد تصدق نماید قیمت آنرا و اگر فقیر باشد پس بر ان هیچ لازم نمی آید چه قیمت شی قائم مقام اصل ست پس حکم اصل خواهد گرفت والله اعلم

فصل - در بیان کیفیت تقسیم مال غنیمت مسئله ۱ - باید دانست که کیفیت تقسیم مال غنیمت انیست که امام خمس مال غنیمت را جدا کند و باقی چهار خمس را تقسیم نماید بمیان غازیان چه پیغمبر علیه السلام چنین تقسیم نموده است و نیز در قرآن آمده است و بعد از ان باید دانست که حصهٔ سوار دو چند حصهٔ پیاده است نزد ابو حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که حصهٔ سوار سه چند حصهٔ پیاده است و همین قول شافعی رح ست بجهت آنکه مروی ست از عبدالله ابن عمر رض که پیغمبر علیه السلام داد بسوار سه حصه و به پیاده یک حصه و بجهت آنکه استحقاق غنیمت بحسب کار و مشقت ست و سوار سه کار میکند یکی کر یعنی حمله کردن و دوم فر یعنی پشت دادن بطریق خدع تا حمله شدید نماید و سوم ثبات یعنی ثابت ماندن در موضعی و پیاده یک کار میکند یعنی ثبات فقط و دلیل ابو حنیفه انیست که روایت کرده است عبدالله ابن عباس رض که پیغمبر صلعم داد بسوار دو حصه و به پیاده یک حصه و این معارض آنست که روایت کرده است آنرا عبدالله ابن عمر رض پس تعارض واقع شد میان دو فعل پیغمبر صلعم و هرگاه چنین شد پس رجوع نموده خواهد شد بسوی قول پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم و قول او صلعم این ست که سوار را دو حصه است

وللراجل سهم کیف وقد روی عن ابن عمر رض ان النبی علیه السلام قسم للفارس سهمین وللراجل سهما واذا تعارضت روایتاه ترجح
روایة غیره ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤه مثلی غناء الراجل فیفضل علیه بسهم ولانه تعذر اعتبار
مقدار الزیادة لتعذر معرفته فیدار الحکم علی سبب ظاهر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد
فکان استحقاقه علی ضعفه ولا یسهم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رح یسهم لفرسین لما روی ان النبی علیه السلام
اسهم لفرسین ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الاخر ولهما ان البراء بن اوس قاد فرسین فلم یسهم رسول الله علیه السلام
الا لفرس واحد ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعة واحدة فلا یکون السبب الظاهر مفضیا الی القتال علیهما فیسهم
لواحد ولهذا لا یسهم لثلثة افراس وما رواه محمول علی التنفیل کما اعطی سلمة بن الاکوع سهمین وهو راجل
والبراذین والعتاق سواء لان الارهاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال الله تعالی ومن رباط الخیل ترهبون
عدو الله وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والهجین والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والهرب
اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منهما منفعة معتبرة فاستویا ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسه استحق سهم الفرسان ومن دخل راجلا

و پیاده را یک حصه و نیز چنانچه روایت کرده است ابن عمر رض که داد پیغمبر صلعم بسوار سه حصه و به پیاده یک حصه چنین روایت کرده است ابن عمر رض که پیغمبر صلعم
داده است بسوار دو حصه و به پیاده یک حصه و میان این هر دو روایت تعارض است پس ترجیح داده خواهد شد روایت غیر ابن عمر را که روایت ابن
عباس است و نیز کر و فر جنس واحد است پس درین هنگام ثابت شد که سوار دو کار میکند و پیاده یک کار پس حصه او دو چند حصه پیاده خواهد شد
و نیز اعتبار نمودن زیادتی کار و مشقت دشوار است زیرا چه شناختن آن دشوار است پس مدار حکم تعیین حصه بر سبب ظاهر نموده خواهد شد
و در جانب سوار دو سبب ظاهر است یکی ذات او دوم اسپ او و در جانب پیاده یک سبب ظاهر است که آن ذات اوست پس استحقاق سوار
دو چند استحقاق پیاده خواهد بود و باید دانست که مقرر کرده نمیشود برای سوار مگر حصه یک اسپ اگرچه همراه او دو اسپ باشد یا زیاده و ابو یوسف رح
گفته است که اگر او دو اسپ داشته باشد یا زیاده پس برای او حصه دو اسپ مقرر نموده میشود بنا بر آنچه مروی است که پیغمبر صلعم حصه دو
اسپ نموده است و بنا بر آنکه یک اسپ گاهی مانده و عاجز میشود پس حاجت می افتد بسوی اسپ دیگر و دلیل ابو حنیفه و محمد رح یکی اینست
که برا بن اوس رض همراه خود دو اسپ برده بود و رسول خدا صلعم نداد او را مگر حصه یک اسپ و دوم اینست که انسان بر دو اسپ
جنگ نمیتواند کرد بیک دفع پس دو اسپ دو سبب شمرده نمیشود بسوار اگرچه نزد او سه اسپ باشد و آنچه روایت کرده است
آنرا ابو یوسف رح پس آن محمول است بر اینکه پیغمبر صلعم بسوار بمذکور حصه دو اسپ بطریق تنفیل داده بود چنانچه داده بود سلمه بن اکوع را
دو حصه حالانکه او پیاده بود و باید دانست که برذون و عراب وغیره چون هجین و مقرف همه برابر است بجهت آنکه در قرآن مجید ارهاب
یعنی ترسانیدن مضاف و منسوب است بسوی خیل و لفظ خیل بلا تفاوت شامل است همه این انواع اسپ را که مذکور شد و بجهت آنکه
اسپ عربی اگرچه در دویدن قوی تر است ولیکن اسپ عجمی صابر تر و نرم دهن است که سوار آن هر جانب که خواهد بگرداند آنرا پس در هر یک
ازان منفعت معتبر است لهذا هر دو برابر شد ف و باید دانست که برذون اسپ عجمی است و عراب اسپ عربی است و هجین آن اسپ
است که مادرش عربی باشد و پدرش عجمی و مقرف نیز هجین است که پدرش عربی باشد و مادرش عجمی ص مسئله ۲ اگر داخل شود شخصی
بدار حرب در حالیکه سوار است و بعد از ان هلاک شود اسپ او پس او مستحق حصه سوار است و اگر شخصی پیاده رود بدار حرب و بعد از ان

فاشتری فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعی رحمه الله علی عکسه فی الفصلین وهکذا روی ابن المبارک عن ابی حنیفة رحمه الله فی الفصل الثانی انه یستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فیعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسیلة الی السبب کالخروج من البیت وتعلیق الاحکام بالقتال یدل علی امکان الوقوف علیه ولو تعذر او تعسر یعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الی القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه یلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف علی حقیقة القتال متعسر وکذا علی شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفین فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضی الیه ظاهرا اذا کان علی قصد القتال فیعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا کان او راجلا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضیق المکان یستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او آجر او رهن ففی روایة الحسن عن ابی حنیفة رحمه الله یستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفی ظاهر الروایة یستحق سهم الرجالة لان الاقدام علی هذه التصرفات یدل علی انه لم یکن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم یسقط سهم الفرسان وکذا اذا باع فی حالة القتال عند البعض والاصح انه یسقط لان البیع یدل علی ان غرضه التجارة فیه الا انه ینتظر عزته ولا یسهم لمملوک ولا امرأة ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لهم علی حسب ما یری الامام لما روی انه علیه السلام کان لا یسهم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لهم

خرید کند اسپ را مستحق حصهٔ پیاده است واین ظاهر روایت است وشافعی رح برعکس این میگوید وروایت کرده است ابن المبارک رح از ابی حنیفه رح که در صورت دوم آن شخص مستحق حصهٔ سوار میشود وحاصل اینست که معتبر نزد علمای ما رح حالت مجاوزت است از سرحد دار اسلام ومعتبر نزد شافعی رح حالت انقضای حرب ست ودلیل شافعی رح اینست که سبب استحقاق قهر وقتال ست پس معتبر خواهد بود حال شخص در وقت قتال ومجاوزت از سرحد دار اسلام وسیله است بسوی سبب مانند خروج از خانه واگر اطلاع بر حقیقت قتال متعذر باشد چنانچه علمای حنفی میگویند پس سبب استحقاق شهود واقعه خواهد بود وجه شهود واقعه قریب تر ست به قتال ودلیل علمای ما رح این است که مجاوزت ابتدای قتال ست زیرا چه بسبب آن خوف لاحق میشود بکافران وبعد از ان حالت دوام وبقای قتال ست وحالت دوام وبقای آن معتبر نیست ودوم اینست که اطلاع حقیقةً بر حقیقت قتال عسیر ست وهمچنین بر شهود واقعه زیرا چه آن حالت حالت ملاقات دو لشکر جنگی ست ودر انحالت اطلاع بر اینکه کدام شخص قتال کرد وکدام نکرد وکدام حاضر شد در انجا وکدام حاضر نشد متعذر ست پس مجاوزت قائم مقام قتال یا شهود واقعه نموده خواهد شد زیرا چه مجاوزت مفضی است بحسب ظاهر بسوی قتال وشهود واقعه وقتیکه آن مجاوزت بقصد قتال باشد پس اعتبار نموده خواهد شد حال شخص در وقت مجاوزت که سوار ست یا پیاده مسئله ۳- اگر داخل شود شخصی در دار حرب در حالیکه سوار ست وقتال کند پیاده بسبب تنگی مکان پس او مستحق حصهٔ سوار است باتفاق همه علمای ما رح واگر داخل شود بدار حرب در حالیکه سوار است وبعد از ان بفروشد اسپ خود را یا هبه نماید آنرا یا اجاره دهد آنرا یا گرو کند آنرا پس او بنابر روایت حسن از ابی حنیفه رح مستحق حصهٔ سوار است بجهت اعتبار حالت مجاوزت وبنابر ظاهر روایت او مستحق حصهٔ پیاده است زیرا چه اقدام نمودن بر تصرفات مذکوره دلالت میکند بر اینکه مجاوزت او باین قصد نبود که سوار شده قتال کند واگر بفروشد اسپ خود را بعد از فراغت از قتال پس حق او که حصهٔ سوار است ساقط نمیشود وهمچنین حکم ست نزد بعضی اگر بفروشد اسپ خود را در حالت قتال واصح اینست که در ینصورت او را حصهٔ سوار نمیرسد زیرا چه فروختن آن در ینحالت دلالت میکند بر اینکه غرض او تجارت بود ولیکن او منتظر این بود که بهای آن زیاده شود مسئله ۴- برای مملوک وزن وصبی وذمی حصه مقرر نیست در مال غنیمت ولیکن باید امام را که چیزی قلیل بآنها بدهد هر قدر که مناسب داند بجهت آنکه پیغمبر صلعم حصه زنان واطفال مقرر نمیکرد ولیکن قدر قلیل بآنها میداد

ولما استعان عليه السلام باليهود على اليهود لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني انه لم يسهم لهم ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهل العبادة والصبي والمرأة عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فرضه والعبد لا يمكنه المولى وله منعه الا انه يرضخ لهم تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وتوهم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج الى القتال ثم العبد انما يرضخ له اذا قاتل لانه دخل لخدمة المولى فصار كالتاجر والمرأة يرضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فتقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على حقيقة القتال والذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق ولم يقاتل لان فيه منفعة للمسلمين الا انه يزاد على السهم في الدلالة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم اذا قاتل لانه جهاد والاول ليس من عمله ولا يسوى بينه وبين المسلم في حكم الجهاد واما الخمس فيقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وقال الشافعي رح لهم خمس الخمس يستوي فيه غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لقوله تعالى ولذي القربى من غير فصل بين الغني والفقير ولنا ان

وبجهت آنکه پیغمبر صلعم استعانت نموده بود به قومی از یهود بر قومی دیگر از یهود و بآنها بطریق حصه و سهم چیزی نداده بود وبجهت آنکه جهاد عبادت ست و ذمی اهل آن نیست و زن و طفل عاجز اند از جهاد ولهذا جهاد فرض نیست بر آنها و همچنین مملوک عاجز ست چه خواجه او را قادر نمیگرداند بر جهاد و قتال و میرسد خواجه را که منع نماید او را از جهاد ولیکن باید که قدر قلیل داده شود بآنها تا آنها بسبب آن قصد قتال نمایند و هم انحطاط رتبهٔ آنها ظاهر باشد و باید دانست که مکاتب بمنزلهٔ بندهٔ محض ست چه رقیت دران قائم ست و نیز احتمال ست که او عاجز شود از ادای بدل کتابت پس منع خواهد کرد او را خواجهٔ او از خروج بسوی قتال و بعد ازان باید دانست که قدر قلیل از مال غنیمت داده نمیشود به بنده مگر وقتیکه او قتال کند چه او داخل شده است در دار حرب برای خدمت خواجه پس مانند تاجر ست که برای تجارت رفته است بدار حرب نه برای جنگ و قتال و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بزن مگر وقتیکه علاج و دوای زخمیان نماید و خدمت مریضان کند زیرا چه زن عاجز است از قتال حقیقةً پس این نوع خدمت و اعانت قائم مقام قتال نموده خواهد شد بخلاف بنده چه او قادر است بر قتال حقیقةً و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بذمی مگر وقتیکه قتال نماید یا رهنمائی کند اگرچه قتال نکند زیرا چه دران منفعت مسلمانان است ولیکن در صورت رهنمائی کردن زیاده از سهم مسلمانان دادن باو جائز است اگر بسبب رهنمائی او منفعت عظیم باشد و در صورتیکه قتال کند فقط داده نمیشود باو مگر کم از سهم مسلمان نه بقدر سهم مسلمان زیرا چه قتال جهاد ست پس او برابر نموده نخواهد شد با مسلمان در حکم جهاد بخلاف رهنمائی کردن چه آن از عمل جهاد نیست پس عوض آن داده خواهد شد باو هر قدر که باشد مانند عوض عملهای دیگر مسئله ۵ - باید دانست که خمس غنیمت تقسیم نموده میشود به سه حصه یک حصه برای یتیمان و یک حصه برای مسکینان و یک حصه برای ابن السبیل و باید دانست که فقرای ذوالقربی درینها داخل اند یعنی یتیمان ذوالقربی داخل اند در یتیمان و مسکینان آنها داخل اند در مسکینان و ابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل ولیکن فقرای ذوالقربی مقدم نموده میشوند بر دیگران و چیزی از خمس داده نمیشود باغنیای ذوالقربی و شافعی رح گفته است که خمس خمس برای ذوالقربی است و دران غنی و فقیر برابر اند زیرا چه در آیهٔ قرآن ذکر ذوالقربی ست و دران هیچ فرق نیست میان غنی و فقیر و خمس خمس تقسیم نموده میشود میان آنها باین طور که داده میشود مرد را مثل حصهٔ دو زن و مراد از ذوالقربی بنی هاشم و بنی مطلب اند نه غیر آنها و دلیل علمای ما رح این ست

الخلفاء الاربعة الراشدين رض قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال عليه السلام

يا معشر بنى هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض

انما يثبت فى حق من يثبت فى حقه المعوض وهم الفقراء والنبى عليه السلام اعطاهم للنصرة الا ترى انه عليه السلام

علل فقال انهم لن يزالوا معى هكذا فى الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد من النص قرب النصرة

لا قرب القرابة **قال** فاما ذكر الله تعالى فى الخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبى عليه السلام سقط بموته كما

که عمل چهار خلفای راشدین رض همچنین بود که خمس غنیمت را سه حصه می نمودند بطور مذکور وعمل آنها جواب دلیل شافعی رح است و برای عمل کافی ست ونیز پیغمبر صلعم فرموده است که یا گروه بنی هاشم بدرستیکه خدایتعالی مکروه داشت در حق شما ازکوة را که غسالهٔ مردمان است و چرک آنها و عوض آن واو شما را خمس خمس غنیمت را واین حدیث دلالت میکند براینکه در خمس خمس حق فقرای بنی هاشم است نه حق اغنیای آنها زیراچه عوض ثابت نمیشود مگر در حق کسانیکه ثابت میشود در حق آنها اصل که زکوة ست وآنها فقرا اند نه اغنیا **ف سوال** پیغمبر صلعم خمس خمس غنیمت را به بنی هاشم و به بنی مطلب مطلقاً میداد و تخصیص فقرا نمیکرد چنانچه شافعی رح گفته است واین منافی مذهب شماست **جواب ص** پیغمبر صلعم بآنها مطلقاً میداد بجهت نصرت **ف** چه آنها نصرت پیغمبر صلعم می نمودند یعنی آنها مجتمع شده می نشستند نزد پیغمبر صلعم برای موانست واین نصرت بعد از وفات پیغمبر صلعم باقی نماند وانچه مذکور شد که پیغمبر صلعم آنها را بجهت نصرت میداد دلالت میکند بران انچه مرویست که هرگاه پیغمبر صلعم تقسیم نمود غنیمت خیبر را پس خمس ذوالقربیٰ را قسمت کرد میان بنی هاشم بن مناف و بنی مطلب بن مناف پس عثمان که از اولاد عبد شمس بن مناف ست و جبیر ابن مطعم که از اولاد نوفل ابن مناف است آمدند هر دو نزد پیغمبر صلعم وعرض کردند که ما یان انکار نمی کنیم فضیلت بنی هاشم را بسبب آنکه جناب عالی تو از بنی هاشم ست واما بنی مطلب وما یان در نسبت وقرابت بسوی تو برابریم پس چه وجه است که از خمس غنیمت آنها را دادی و ما یان را ندادی **ص** پس فرمود پیغمبر صلعم که آنها گاهی از ما جدا نشده اند نه در جاهلیت ونه در اسلام وانگشتان یکدست را در انگشتان دست دیگر داخل کرد وگفت آنها وما همیشه همچنین هستیم واین دلالت میکند براینکه مراد از ذوی القربےٰ که در آیهٔ قرآن مذکور ست قرب نصرت ست نه قرب قرابت **ف سوال** در قرآن مجید آمده است که هر چیزیکه غنیمت شود پس خمس آن برائے خدا و رسول خدا و برای ذوالقربیٰ و یتیمان و مسکینان و ابن السبیل ست وازین معلوم شد که خمس غنیمت شش حصه نموده شود یکی برای خدا و دوم برای رسول خدا صلعم و چهار برائے باقیان پس بحسب ظاهر مخالف انست انچه مذکور شد که خمس غنیمت سه حصه نموده میشود برای سه فرقهٔ مذکوره **جواب ص** ذکر خدایتعالی در آیهٔ قرآن محض برای تبرک ست نه برای تعیین حصه وازانچه مذکور شد معلوم شد که حصهٔ ذوالقربیٰ بعد از وفات پیغمبر صلعم ساقط است وهمچنین حصه رسول خدا صلعم نیز بعد از وفات او صلعم ساقط ست چنانچه

سقط الصفی لانه علیه السلام کان یستحقه برسالته ولا رسول بعده والصفی شیء کان علیه السلام یصطفیه لنفسه من الغنیمة مثل درع او سیف او جاریة وقال الشافعی رح یصرف سهم الرسول الی الخلیفة والحجة علیه ما قدمناه وسهم ذوی القربی کانوا یستحقونه فی زمن النبی علیه السلام بالنصرة لما روینا قال وبعده بالفقر قال العبد الضعیف عصمه الله هذا الذی ذکره قول الکرخی وقال الطحاوی رح سهم الفقیر منهم ساقط ایضا لما روینا من الاجماع ولان فیه معنی الصدقة نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالة وجه الاول وقیل هو الاصح ما روی ان عمر رض اعطی الفقراء منهم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤهم یدخلون فی الاصناف الثلثة واذا دخل الواحد والاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذوا شیئا لم یخمس لان الغنیمة هو الماخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظیفتها ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیه روایتان والمشهور انه یخمس لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد فصار کالمنعة فان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شیئا خمس وان لم یاذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة فکان غنیمة ولانه یجب علی الامام ان ینصرهم اذ لو خذلهم کان فیه وهن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانه لا یجب علیه نصرتهم

ساقط است صفی زیرا چه پیغمبر صلعم مستحق آن بود بسبب رسالت خود وبعد از وفات پیغمبر صلعم کسی رسول نیست وباید دانست که صفی چیزیست که پیغمبر صلعم از مال غنیمت آنرا برای خود اختیار میکرد چون زره یا شمشیر یا کنیز ف وهرگاه چنین شد پس باقی ماند سه حصه برای سه فرقه مذکوره ص وشافعی رح گفته است که حصه رسول صلعم بعد از وفات او صرف نموده میشود بسوی خلیفه ولیکن انچه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه نمودند حجت ست براو وباید دانست که کرخی رح گفته است که ذوی القربی مستحق بودند در زمان پیغمبر صلعم بسبب نصرت وبعد از وفات پیغمبر صلعم مستحق حصه اند بسبب فقر وطحاوی رح گفته است که حصه فقرای ذو القربی نیز ساقط ست بعد از وفات پیغمبر صلعم بجهت آنکه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه نمودند وبرین اجماع ست چه کسی از صحابه رض انکار آن نکرده است وبجهت آنکه در حصه آنها بنا بر فقر معنی صدقه یافته میشود به نظر مصرف پس آن حرام ست در حق آنها چنانچه اگر هاشمی عامل صدقه باشد گرفتن حق عاملی او را حرام ست وبعضے گفته اند که قول کرخی رح اصح ست ووجه آن اینست که عمر رض حصه میداد به فقرای ذوی القربے وحجت این نیست که اجماع منعقد شده است بر سقوط حصه اغنیای ذوی القربی واما فقرای ذوی القربے پس آنها داخل اند در فرقه هاے ثلثه ف یعنی یتیمان آنها داخل اند در یتیمان ومسکینان آنها داخل اند در مساکین وابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل ص مسئله ۶- اگر داخل شود یک کس یا دو کس در دار حرب به نیت غارت کردن بغیر اذن امام وبگیرند مال را پس در ان خمس نیست زیرا چه خمس نیست مگر در مال غنیمت وآن چیز مال غنیمت نیست بجهت آنکه مال غنیمت آنمال را میگویند که گرفته شود از مال کافران بطریق قهر وغلبه نه بطریق ربودن ودزدی ومال مذکور بطریق غلبه گرفته نشده است مسئله ۷- اگر داخل شود در دار حرب یک کس یا دو کس باذن امام وبگیرند آنها مال را پس در ان دو روایت ست ودر روایت مشهور اینست که از ان خمس گرفته میشود زیرا چه هرگاه اذن داد آنها را امام پس التزام نمود نصرت آنها را بفرستادن مدد پس آنها درینصورت بمنزله صاحب منعه اند مسئله ۸- اگر داخل شود جماعتی که صاحب منعه اند وبگیرند مال را پس خمس آن گرفته میشود اگرچه آنها بی اذن امام رفته باشند بجهت آنکه آنمال گرفته شده است بقهر وغلبه پس آنمال غنیمت ست وبجهت آنکه واجب ست بر امام نصرت آنها چه اگر نصرت آنها نکند پس بسبب ترک نصرت در حق آنها ضعف وسستی مسلمانان میشود بخلاف یک کس یا دو کس چه نصرت آنها واجب نیست بر امام والله اعلم

فصل في التنفيل قال ولا بأس بأن ينفل الامام في حال القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل المأخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان حق الغير قد تأكد فيه بالاحراز قال الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس فاذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي رح السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولان القاتل مقبلا اكثر عناء فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه مأخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقال عليه السلام لحبيب ابن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لما رويناه وزيادة

فصل در بیان تنفیل ف یعنی چیزی زیاده از حصه دادن مر بعض غازیان را ص مسئله ۱- مستحب ست امام را که تنفیل نماید در حالت قتال و بسبب آن تحریض کند غازیان را بر قتال ف یعنی سرگرم کند آنها را بر آن ص باینطور که بگوید هر که قتل کند کافری را پس مر اوراست سلب او یعنی جامه و اسباب او ف چنانچه بیان آن خواهد آمد ص یا بگوید مر سریه را که مقرر کردم برای شما ربع غنیمت را بعد گرفتن خمس زیرا که ترغیب و تحریض بر قتال و جهاد مستحب ست بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که ای پیغمبر صلعم تحریض کن مومنان را برای قتال و تنفیل کردن بطور مذکور نوعی از تحریض ست و بعد ازان باید دانست که تنفیل گاهی بطور مذکور میشود و گاهی بغیر آن ف باینطور که بگوید که هر که بیارد چیزی را پس آن مر اوراست ص ولیکن سزاوار نیست امام را که تنفیل نماید جمیع غنیمت را زیرا که دران ابطال حق کل ست و اگر تنفیل نماید جمیع غنیمت را در حق سریه جائز ست زیرا که تصرف در مال غنیمت مفوض ست بسوی امام و گاهی مصلحت درین میباشد که جمیع غنیمت تنفیل نموده شود در حق سریه مسئله ۲- جائز نیست امام را که تنفیل نماید بعد از احراز مال غنیمت بدار اسلام زیرا که حق غیر دران موکد شده است بسبب احراز ولیکن اگر خواهد تنفیل نماید از خمس غنیمت زیرا که دران حق غازیان نیست مسئله ۳- اگر امام سلب مقتول را برای قاتل آن تنفیل نماید پس آن منجمله غنیمت ست و قاتل و غیر آن دران برابر ست و شافعی رح گفته است که سلب مقتول برای قاتل ست اگر باشد آن قاتل از کسانیکه برای آنها سهم ست و کشته باشد آن مقتول را در حالیکه آن مقتول متوجه بود بر او برای کشتن او بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که قتل کند کافری را پس برای اوست سلب آن ف سوال جائز ست که پیغمبر صلعم این قول را برای تنفیل فرموده باشند نه برای نصب شرع جواب ص ظاهر حال پیغمبر صلعم همین ست که قول مذکور برای نصب شرع ست چه پیغمبر صلعم مبعوث ست برای نصب شرع و بجهت آن کشنده کسیکه متوجه است بسوی او برای کشتن زیاده مشقت میکشد پس باو خواهد رسید سلب آن مقتول برای اظهار تفاوت میان او و میان غیر او و دلیل علمای ما رح این است که آن سلب گرفته شده است بقوت لشکر پس آن غنیمت ست و هرگاه چنین شد پس آن تقسیم نموده خواهد شد مانند قسمت مال غنیمت مطابق آنچه نص بآن ناطق ست و دوم است که پیغمبر صلعم فرموده مر حبیب بن ابی سلمه را که نیست ترا از سلب مقتول تو مگر چیزیکه راضی شود بران امام تو و قول پیغمبر صلعم که روایت کرده است آنرا شافعی رح احتمال نصب شرع و احتمال تنفیل هر دو دارد و علمای ما رح آنرا حمل میکنند بر احتمال دوم بجهت حدیث حبیب بن ابی سلمه رح که مذکور شد و کمی زیادتی

العناء لا يعتبر في جنس واحد كما ذكرناه والسلب ما على المقتول من ثيابه وسلاحه ومركبه وكذا ما كان على مركبه من السرج والآلة وكذا
ما معه على الدابة من ماله في حقيبته او على وسطه وما عدا ذلك فليس بسلب وما كان مع غلامه على دابة اخرى فليس بسلب ثم حكم
التنفيل قطع حق الباقين فاما الملك فانما يثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتى لو قال الامام من اصاب جارية فهي له فاصابها
مسلم واستبرأها لم يحل له وطيها وكذا لا يبيعها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح له ان يطأها ويبيعها لان التنفيل يثبت به
الملك عنده كما يثبت بالقسمة في دار الحرب وبالشراء من الحربي ووجوب الضمان بالاتلاف قد قيل على هذا الاختلاف

باب استيلاء الكفار

واذا غلب الترك على الروم فسبوهم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح وهو السبب على ما نبينه ان شاء الله تعالى
فان غلبنا على الترك حل لنا ما نجده من ذلك اعتبارا بسائر املاكهم واذا غلبوا على اموالنا والعياذ بالله واحرزوها بدارهم ملكوها
وقال الشافعي رح لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا
ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل

مشقت و در جنس واحد اعتبار ندارد و قتال جنس واحد ست چنانچه سابق مذکور شده است در ذکر کردن فرسوار و باید دانست که سلب عبارت ست
از چیزیکه بر بدن مقتول باشد چون پارچه و سلاح و همچنین مرکوب و آنچه بران باشد چون زین و اسباب و آنچه از اسباب مال او باشد در جامه و ان
و بر آن مرکوب یا در کمر او چون همیان نقد مثلا و آنچه سوای ازان ست پس آن سلب نیست و آنچه همراه غلام او باشد بر ستور دیگر سوای مرکوب او
پس آن سلب نیست و بعد ازان باید دانست که حکم تنفیل آنست که حق دیگران ازان منقطع میشود و اما مملوک صاحب تنفیل نمیشود مگر بعد از احراز بدار
اسلام بنابر آنچه سابق مذکور شده و ثمرهٔ آن اینست که اگر امام گفت هرکه یابد کنیزی را پس آن مر او راست و بعد ازان یافت مسلمانی کنیزی را و استبرای
آن نمود حلال نمیشود او را وطی آن در دار حرب و همچنین فروختن آن و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته است که او را حلال ست وطی آن
و همچنین فروختن آن زیراچه نزد محمد رح بسبب تنفیل ثابت میشود ملک چنانچه ثابت میشود ملک بسبب قسمت نمودن غنیمت در دار حرب و بسبب
خریدن از دست حربی و بعضی گفته اند که همچنین واجب میشود نزد محمد رح ضمان آن سلب برکسیکه تلف کند آنرا و نزد شیخین رح واجب نمیشود والله اعلم

باب در بیان استیلای کفار **ف** یعنی غلبهٔ آنها ص مسلما - اگر غالب شوند کفار ترک بر کفار روم و بندی نمایند آنها را و بگیرند مال آنها
را پس مالک آن میشوند زیراچه استیلا بر مال مباح متحقق ست درین صورت و آن سبب ملک ست بنابر آنچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی
و بعد ازان هرگاه غالب شوند مسلمانان بر کفار ترک پس حلال میشود مر آنها را آنچه یابند نزد کفار ترک از مال کفار روم چنانچه حلال ست
مر آنها را دیگر املاک و اموال کفار ترک و همچنین اگر حربیان غالب شوند بر اموال مسلمانان و احراز نمایند آنرا یعنی ببرند آنرا بدار حرب پس
آنها مالک آن اموال میشوند و شافعی رح میگوید که آنها مالک آن نمیشوند زیراچه استیلای آنها بر اموال مسلمانان حرام ست در ابتدا
و انتها و حرام سبب ملک نمیشود بنابر قاعدهٔ شافعی رح و علمای ما رح میگویند که استیلای کفار بر اموال مسلمانان استیلای آنهاست بر مال
مباح پس آن سبب ملک خواهد شد چنانچه استیلای مسلمانان بر مال آنها سبب ملک ست و سر آن اینست که مال مذکور مباح نمیگردد مگر بعد احراز
آن بدار حرب زیراچه مال در اصل مباح ست در حق هرکس چه خدایتعالی فرموده است که جمیع آنچه در زمین ست پیدا کرده شده است برای
شما یعنی برای انسان پس آنچه بر روی زمین ست برای هرکس ست و بکسی مخصوص نیست هرکس که خواهد تصرف نماید و لیکن بعضی از اهالی بعض

ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه

عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل

فان ظهر عليها المسلمون فوجدها المالكون قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة

ان احبوا لقوله عليه السلام فيه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك

بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ

انسان مخصوص نموده شده است بسببی از اسباب چون شرا و ارث وغیره بجهت آنکه تا او قادر شود بر انتفاع آن چه اگر آن مخصوص نشود باد نزاع خواهد کرد دیگری با او در انتفاع پس باین سبب وضرورت بعضی از اموال مخصوص گردانیده شده است به بعضی از انسان و او مالک آن شده است و هرگاه ببرند آنمال مسلمان را کافران بدار حرب پس مالک آن قادر بر انتفاع آن نمی ماند و هرگاه چنین شد پس سبب مذکور که موجب این بود که آنمال مملوک او باشد و مخصوص باشد باو منتفی شد و چون سبب مذکور منتفی شد پس مال مذکور مباح خواهد شد چنانچه در اصل مباح ست و چون ثابت شد که مال مذکور بعد از بردن آنها بدار حرب مال مباح میگردد پس استیلای کفار بران در ین هنگام استیلای آنها بر مال مباح ست و آن سبب ملک ست پس آنها مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که استیلای آنها بران مال متحقق نمیشود مگر بعد از احراز آن بدار حرب زیرا چه احراز عبارت است از قادر شدن بر محل کمال هست باعتبار حال و باعتبار مآل یعنی مستقبل و کافران مادامیکه نبرند آنمال را بدار حرب قدرت آنها بر آن باعتبار مآل ثابت نیست چه مادامیکه مال مذکور در دار اسلام هست پس ظاهر نیست که مسلمانان غلبه کرده آنمال را از دست کافران باز خواهند گرفت و آنچه شافعی رح گفته است که استیلای آنها بر مال مسلمانان حرام است و حرام سبب ملک نمیشود پس جواب آن اینست که استیلای مذکور حرام لغیره است زیرا چه مال مذکور در اصل مباح ست چنانچه بیان نموده شد و استیلا بر مال مباح حرام نیست و جز این نیست که استیلای مذکور حرام شده است بسبب مالصنه که ملک مالک ست پس ثابت شد که آن حرام لغیره است و حرام لغیره سبب ملک میشود چنانچه بیع در وقت اذان نماز جمعه بلکه حرام لغیره سبب ثواب آخرت میشود چون نماز در زمین مغصوب و حال آنکه ثواب آخرت فوق ملک هست پس سبب ملک بطریق ادنی خواهد شد پس کافران بعد از بردن اموال مسلمانان بدار حرب مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که بعد از ان اگر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب و مالکان اموال مذکوره بیابند آنمالی را پیش از قسمت امام میان غازیان پس آن اموال مر مالکان آنرا هست بغیر عوض و اگر بیابند آنها آنمال را بعد از قسمت آن پس درین صورت میرسد آنها را که بعوض قیمت بگیرند آنمال را اگر خواهند بجهت آنکه پیغمبر صلعم درچنین صورت فرموده است بمالک مال که اگر یابی تو مال خود را پیش از قسمت پس آن مال مر تراست بغیر عوض و اگر یابی تو آنرا بعد از قسمت پس آنمال مر تراست بعوض قیمت و بجهت آنکه ملک مالک قدیم زائل شده است بدون رضای او پس ویرا حق گرفتن آن خواهد بود بنا بر شفقت بر حال او ولیکن اگر بگیرند آنرا

بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة وان دخل دار الحرب تاجر فاشترى ذلك واخرجه الى دار الاسلام فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذى اشتراه وان شاء تركه لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة ولو كان مغنوما وهو مثلى ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غير مفيد وكذا اذا كان موهوبا لا ياخذه لما بينا وكذا اذا كان مشترى بمثله قدرا ووصفا قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى ياخذه بالثمن الذى اخذ به من العدو واما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلو اخذه اخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شئ من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن بخلاف الشفعة

بعد از قسمت بغیر عوض ضرر میرسد بکسی که آنمال در حصهٔ او در آمده است لهذا گفته شد که میرسد او را که بگیرد آنرا از وی بعوض قیمت تا شفقت در حق هر دو متحقق شود و پیش از قسمت شرکت عام ست یعنی شرکت در هر جزو ست پس درین هنگام اگر بغیر عوض بگیرد آنرا مالکش ضرر دیگر کم ست لهذا درین صورت بغیر عوض میگیرد آنرا مالکش و اگر داخل شود تاجری در دار حرب و خرید کند از حربیان مال مسلمانان را که آنها بغارت برده اند و بیارد آنمال را بدار اسلام پس مالک اول مختار ست اگر خواهد بگیرد آنمال را از تاجر مذکور بعوض بهائیکه او بآن خریده آورده است و اگر خواهد ترک کند و نمیرسد او را که بغیر عوض بگیرد آنمال را از تاجر مذکور زیراچه دران ضرر تاجر مذکور ست چه او به قیمت آورده است آنرا پس شفقت در حق هر دو دران ست که گفته شد و اگر خریده باشد آنمال را تاجر مذکور بعوض رختی پس میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن رخت و اگر هبه نموده باشند کافران آن مال را بتاجر مذکور پس میرسد مالک آنمال را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن زیراچه تاجر مذکور مالک آن شده است بملک خاص پس آن ملک زائل نموده نخواهد شد مگر بعوض و همه که مذکور شد وقتی ست که آنمال مثلی نباشد و اگر آنمال مثلی باشد و به قیمت آمده باشد پس میرسد مالک آنرا که بگیرد آنرا پیش از قسمت آن و نمیرسد او را که بگیرد آنرا بعد از قسمت آن بعوض مثل آن چه در گرفتن آن بعوض مثل آن فائده نیست و همچنین اگر آنرا هبه کرده باشند کافران بتاجر مذکور مثلا پس درینصورت نمیرسد مالک را که بگیرد آنرا بعوض مثل چه دران هیچ فائده نیست و همچنین اگر خریده باشد آنرا تاجر مذکور بعوض مثل آن از روی قدر و وصف چه دران هیچ فائده نیست ف و اگر خریده باشد آنرا تاجر مذکور به کمتر از مقدار آن یا بعوض غیر جنس آن یا بعوض جنس آن که ردی ست پس درین صورتها میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض مثل انچه بآن خریده آورده ست تاجر مذکور رح **مسئله ۲** اگر کافران اسیر کرده ببرند بندهٔ مسلمان را بدار حرب و بعد ازان خریده آورد آنرا شخصی بدار اسلام و بعد ازان چشم آن بنده را کور کند کسی و بگیرد آنشخص ارش آنرا پس مالک قدیم او را میرسد که بگیرد آن بنده را بعوض بهائیکه بآن خریده آورده است آنرا شخص مذکور از دست کافران و چیزی کم نکند از بهای مذکوره بمقابل چشم آن زیراچه بینائی چشم وصف ست و هیچ چیز از بها بمقابل وصف نمیشود و نمیرسد او را که بگیرد ارش چشم آنرا از شخص مذکور زیراچه بندهٔ مذکور در وقت کور کردن چشم او مملوک آنشخص بود به ملک صحیح پس او ارش آن گرفته است چه او مالک آن بود بخلاف شفعه ف که دران بعض بها مقابل وصف میشود حتی که اگر مشتری از دار مشتری چیزی هلاک کند حصهٔ قدر مستهلک از ثمن ساقط میشود

لان الصفقة لما تحولت الی الشفیع صار المشتری فی ید المشتری بمنزلة المشتری شراء فاسدا والاوصاف تضمن فیه کما فی الغصب اما ھھنا الملک صحیح فافترقا وان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درھم فاسروه ثانية وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درھم فلیس للمولی الاول ان یأخذه من الثانی بالثمن لان الاسر ماورد علی ملکه وللمشتری الاول ان یأخذ من الثانی بالثمن لان الاسر ورد علی ملکه ثم یأخذه المالک القدیم بالفین ان شاء لانه قام علیه بالثمنین فیأخذه بھما وکذا اذا کان الماسور منه الثانی غائبا لیس للاول ان یأخذه اعتبارا بحال حضرته ولا یملک علینا اھل الحرب بالغلبة مدبرینا وامھات اولادنا ومکاتبینا واحرارنا ونملک علیھم جمیع ذلک لان السبب انما یفید الملک فی محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وکذا من سواه لانه تثبت الحریة فیه من وجه بخلاف رقابھم لان الشرع اسقط عصمتھم جزاء علی جنایتھم وجعلھم ارقاء ولا جنایة من ھؤلاء واذا ابق عبد لمسلم فدخل الیھم فاخذوه لم یملکوه عند ابی حنیفة رح وقالا یملکونه لان العصمة لحق المالک بقیام یده وقد زالت ولھذا لو اخذوه من دار الاسلام ملکوه وله انه ظھرت یده علی نفسه بالخروج من دارنا

ص زیراچه عقد بیع مشتری ہرگاه بسوی شفیع بگردید پس شی مشتری در دست مشتری بمنزله شی مشتری بشری فاسده است و در شرای فاسد بعض بہا مقابل وصف میشود مانند غصب و مسئله که کلام دران است بنده مذکور ملک مشتری بود بملک صحیح پس فرق ظاہر شد درمیان ہر دو مسئله مسئله ۳۔ اگر کافران اسیر کرده ببرند بنده مسلمانی را بدار حرب و بعد ازان بہزار درم خریده آورد آنرا شخصی بدار اسلام و بعد ازان بار دیگر اسیر کرده ببرند آنرا کافران بدار حرب و بعد ازان خریده آورد آنرا شخصی دیگر بہزار درم پس درینصورت نمیرسد مالک قدیم راکه بگیرد آنرا از خریدار دوم زیراچه بنده مذکور در وقت اسیر شدن آن بار دوم مملوک او نبود و خریدار اول را میرسد که بگیرد آنرا از خریدار دوم بہائیکه او خریده است آنرا از دست کافران زیراچه بنده مذکور در وقت اسیر شدن بار دیگر مملوک او بود و بعد ازان اگر خواہد مالک قدیم بگیرد آن بنده را از مشتری اول بدو ہزار درم زیراچه بنده مذکور رید و ہزار درم افتاده است بر مشتری اول پس مالک قدیم بدو ہزار درم بگیرد آنرا اگر خواہد و باید دانست که نمیرسد مالک قدیم راکه بگیرد آنرا از مشتری دوم در حالیکه مشتری اول غائب باشد چنانچه در حالت حضور او نمیگرفت آنرا از مشتری دوم مسئله ۴۔ اگر غالب شوند کافران و استیلا نمایند بر دار اسلام پس آنہا بسبب استیلا و احراز بدار حرب مالک نمیشوند مدبران مسلمانان را و نه امہات اولاد آنہا را و نه مکاتبان آنہا را و نه آزاد را ف مسلمان باشد آن آزاد یا ذمی ص و مسلمانان بسبب استیلا بر دار حرب مالک جمیع آن میشوند زیراچه استیلا که سبب ملک ست مفید ملک میشود در محلیکه قابل آنست و محل قابل آن مال مباح است و مسلمان آزاد ف و ہمچنین ذمی آزاد ص مال مباح نیست بلکه معصوم ست بنفسه و ہمچنین مدبر و مکاتب و ام ولد زیراچه در ینہا نیز حریت ثابت ست من وجه بخلاف ذات کافران حربی خواه آزاد باشند خواه مدبر یا مکاتب یا ام ولد زیراچه شارع عصمت آنہا را اسقاط کرده ست و آنہا را مال مباح گردانیده است بجہت جزای جنایت آنہا که کفر ست مسئله ۵۔ اگر گریزد بنده مسلمانی و داخل شود بدار حرب و بگیرند آنرا کافران پس آنہا مالک آن نمیشوند نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آنہا مالک آن میشوند زیراچه عصمت آن بجہت حق مالک بنابر قبضه مالک ست و در صورت مذکوره قبضه او زائل شده است لہذا اگر کافران گرفته ببرند آن بنده گریخته را از دار اسلام مالک آن میشوند آنہا و دلیل ابی حنیفه رح این است که بنده مذکور ہرگاه خارج شد از دار اسلام پس او در دست و قبضه خود شد مانند آزاد

لان سقوطها اعتبارها لتحقق ید المولی علیه تمکینا له من الانتفاع وقد زالت ید المولی فظهرت یده علی نفسه وصار معصوما بنفسه فلم یبق محلا للملک بخلاف المتردد لان ید المولی باقیة لقیام ید اهل الدار فمنع ظهور یده واذا لم یثبت الملک لهم عند ابی حنیفة رح یأخذه المالک القدیم بغیر شیء موهوبا کان او مشتریا او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة یؤدی عوضه من بیت المال لانه لا یمکن اعادة القسمة لتفرق الغانمین وتعذر اجتماعهم ولیس له علی المالک جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ فی زعمه انه ملکه وان ند بعیر الیهم فاخذوه ملکوه لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا

وان اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فصاحبه یأخذه بالثمن ان شاء لما بینا فان ابق عبد الیهم وذهب معه بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کله واشتری رجل ذلک کله واخرجه الی دار الاسلام فان المولی یأخذ العبد بغیر شیء والفرس والمتاع بالثمن وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا یأخذ العبد وما معه بالثمن ان شاء

زیرا چه اعتبار قبضهٔ او بر ذات خود ساقط بود مگر بجهت آنکه متحقق شود قبضهٔ خواجه بر او تا او قادر شود بر انتفاع از آن و در صورت مذکوره قبضهٔ خواجه از آن زائل گشت پس ظاهر شد قبضهٔ آن بنده بر ذات او و معصوم به نفسه گشت ف مانند آزاد ص پس او محل قابل تملک نماند بخلاف بندهٔ گریخته که در دار اسلام می گردد چه او هنوز در قبضهٔ خواجهٔ خود هست بسبب قیام قبضهٔ اهل دار اسلام و هرگاه قبضهٔ خواجه بر آن باقیست پس قبضهٔ او بر ذات او ظاهر نخواهد شد ف پس او در دست خود نیست لهذا اگر کافران گرفته ببرند آنرا بدار حرب مالک آن نمیشوند آنها ص و بعد از آن باید دانست که هرگاه بندهٔ مذکور در صورت مذکوره مملوک آن حربیان نشد پس مالک قدیم را میرسد که بغیر عوض بگیرد آنرا در صورت های مذکوره یعنی در صورتیکه کافران هبه کنند آنرا بشخصی و او آورد آنرا بدار اسلام و در صورتیکه خریده آورد آنرا کسی بدار اسلام و در صورتیکه غنیمت کرده آورند آنرا مسلمانان بدار اسلام و درینصورت میرسد او را که بغیر عوض بگیرد آنرا پیش از قسمت غنیمت و بعد از قسمت آن و اگر بگیرد آنرا بعد از قسمت از نزد کسیکه آن بنده در حصهٔ او در آمده بود پس داده خواهد شد باو عوض آن از بیت المال زیرا چه اعادهٔ قسمت متعذر است بجهت آنکه غازیان متفرق شدند و اجتماع آنها بعد از آن متعذر است و باید دانست که نمیرسد موهوب له یا مشتری یا غنیمت کننده را که جعل آن بنده بگیرد از مالک مذکور چه آنها عمل نموده اند برای خود بازعم اینکه آن بنده مملوک آنهاست مسئله ۶- اگر شتری از مسلمانان گریخته رود بسوی کافران حربی و آنها بگیرند آنرا پس آنها مالک آن میشوند بسبب تحقق استیلای آنها بران چه حیوان قابل این نیست که در دست و قبضهٔ خود باشد تا آن شتر در وقت خروج آن از دار اسلام در دست خود شود بخلاف بنده بنا بر آنچه مذکور شد و اگر خرید کند آن شتر را شخصی و در آرد آنرا بدار اسلام پس مالک آنرا میرسد که بگیرد آنرا از شخص مذکور بعوض بهای آن مسئله ۷- اگر گریخته رود بندهٔ از مسلمانان بدار حرب و ببرد آن بنده همراه خود اسب و متاع را و بگیرند کافران آن همه را و بعد از آن خریده آورد شخصی آنهمه را بدار اسلام پس میرسد مالک آنرا که بگیرد بندهٔ مذکور را بغیر عوض و بگیرد اسب و متاع را بعوض بهای آن و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که مالک اگر خواهد بعوض بها بگیرد بندهٔ مذکور را مع آنچه با او نیست و این بنا بر آنست که نزد ابی حنیفه رح آنها مالک بندهٔ مذکور نمیشوند درینصورت چنانچه در صورتیکه بنده تنها گریخته رود بدار حرب یعنی همراه خود چیزی نبرد آنها مالک آن نمیشوند بنا بر آنچه مذکور شد و نزد صاحبین رح آنها مالک آن میشوند درینصورت چنانچه مالک آن مے شوند

اعتبار الحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد واذا دخل الحربي دارنا بامان واشترى عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابي حنيفة رح وقالا لا يعتق لان الازالة كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه فبقي في يده عبدا ولابي حنيفة رح ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب فيقام الشرط وهو تباين الدارين مقام العلة وهو الاعتاق تخليصا له كما يقام مضي ثلث حيض مقام التفريق فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب واذا اسلم عبد الحربي ثم خرج الينا او ظهر على الدار فهو حر وكذلك اذا خرج عبيدهم الى عسكر المسلمين فهم احرار لما روي ان عبيدا من عبيد الطائف اسلموا وخرجوا الى رسول الله عليه السلام فقضى بعتقهم وقال هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعة المسلمين اذا ظهر على الدار واعتبار يده اولى من اعتبار يد المسلمين لانها اسبق ثبوتا على نفسه فالحاجة في حقه الى زيادة توكيد وفي حقهم الى اثبات اليد ابتداء فكان اولى

باب المستامن

واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا يحل له ان يتعرض بشيء من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم بالاستيمان فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملكهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غيره بعلم الملك ولم يمنعه لانهم هم الذين نقضوا العهد

در صورتیکه آن بنده تنها گریخته برود بدار حرب بنابر انچه سابق مذکور شد مسئله ۸- اگر حربی بامان بیاید بدار اسلام وخرید کند بنده را که مسلمان است و ببرد آنرا بدار حرب آزاد میشود بنده مذکور نزد ابحنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود زیراچه ملک مالک زائل شده است بسبب بیع وآن بنده مملوک آن کافر شده است ف- وولایت جبر بر بنده مذکور باقی نمانده است ص پس بنده مذکور بنده خواهد ماند در دست کافر مذکور ودلیل ابحنیفه رح اینست که تخلیص مسلمانان از دست کافر واجب ست پس تباین دارین که شرط زوال ملک ست قائم مقام اعتاق گردانیده خواهد شد که علت زوال ملک است برای تخلیص مسلمان چنانچه گذشتن سه حیض قائم مقام تفریق نموده میشود در صورتیکه مسلمان شود یکی از زن وشوی در دار حرب مسئله ۹- اگر بنده کافر حربی مسلمان شود وبعد ازان بدار اسلام در آید یا مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس آن بنده آزاد میگردد وهمچنین اگر بنده آنها مسلمان شده در آید در لشکر اهل اسلام پس آن آزاد است بجهت آنکه انچه مرویست که چند بنده های اهل طائف مسلمان شده آمدند نزد رسول خدا صلعم پس او صلعم حکم کرد بآزادی آنها وفرمود که آنها آزاد کرده خدا تعالی اند وبجهت آنکه بنده مذکور در صورت آمدن بدار اسلام احراز نموده است ذات خود را بسبب آمدن بدار اسلام بر خلاف رضی خواجه خود ودر صورت غلبه مسلمانان بر دار حرب احراز کرده است ذات خود را بسبب لاحق شدن او بمنعه مسلمانان چه اعتبار قبضه او بر ذات او اولی ست از اعتبار نمودن قبضه مسلمانان بر او زیراچه قبضه او بر ذات او سابق تر ست از قبضه دیگران چه او در دست خود ست واو را حاجت نیست بسوی اینکه ذات خود را در قبض خود در آورد بلکه حاجت نیست او را مگر بسوی اینکه زیاده مؤکد شود قبضه او که بر ذات او ست چه آن قبضه غیر مؤکد ست بسبب قبضه خواجه بخلاف دیگران چه آنها را حاجت ست باینکه اثبات قبضه نمایند بر او ابتدائ پس اعتبار قبضه او بر ذات او اولی ست از قبضه دیگران والله اعلم

باب در بیان احکام مستامن مسئله ۱- اگر مسلمانی بطریق تجارت بدار حرب رود پس جائز نیست وی را که تعرض نماید جان ومال آنها را زیراچه بسبب استیمان التزام آن نموده است پس تعارض بعد ازان غدر ست وغدر حرام ست پس تعرض از جان ومال آنها جائز نیست مر تاجر مذکور را مگر وقتیکه بادشاه آنها غدر نماید در حق تاجر مذکور باینطور که بگیرد مال او را یا حبس کند او را یا چنین معامله کند در حق تاجر مذکور غیر بادشاه باطلاع بادشاه واو آنرا منع نکند پس درین هنگام جائز ست تاجر مذکور را که تعرض جان ومال آنها نماید زیراچه درین هنگام نقض عهد از جانب آنها ست

بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوه طوعا فان غدر بهم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج به ملکه ملکا محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیه فیومر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغیره لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناه واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربی او ادان هو حربیا او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منهما علی صاحبه بشیء اما الادانة فلان القضاء یعتمد الولایة ولا ولایة وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانه صار ملکا للذی غصبه واستولی علیه لمصادفته مالا غیر معصوم علی ما بیناه وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینهما ولم یقض بالغصب اما المداینة فلانها وقعت صحیحة لوقوعها بالتراضی والولایة ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انه ملکه

بخلاف اسیر چه او را جائز است که تعرض جان ومال آنها نماید اگرچه آنها گذاشته باشند او را بطوع واختیار خود زیراچه اسیر مستامن نیست وباید دانست که اگر تاجر مذکور غدر نماید در حق کافران ودیگر چیزی از اموال آنها وبیارد آنرا بدار اسلام مالک آن میشود بسبب آنکه استیلاء او تحقق شده است بر مال مباح ولیکن در ملک آن کراهیت است بجهت آنکه مال مذکور حاصل است بسبب غدر پس آن موجب کراهیت است در آن مال لهذا امر کرده میشود تاجر مذکور که تصدق نماید آنرا وسر آن نیست که خطر لغیره مانع انعقاد سبب نیست چنانچه در اوائل باب استیلاء کفار بیان کرده شده است مسئله هم اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود وبعد از ان خرید کند از دست حربی اشیا را بایطور که بهای آن بر ذمهٔ او دین شود یا بفروشد متاع خود را بدست حربی بایطور که بهای آن دین باشد بر ذمهٔ آن حربی یا غصب کند آن مسلمان متاع حربی را یا حربی غصب کند متاع او را وبعد از ان بیاید آن مسلمان بدار اسلام وآن حربی نیز بیاید بدار اسلام بطریق مستامن پس در هیچ یکی از ین دو صورت قاضی حکم نخواهد کرد بر هیچ یکی از انها بچیزی برای دیگر اما در صورت اول پس بجهت آنکه بنای قضای قاضی بر ولایت ست ودر نصورت قاضی را ولایت نیست در وقت وجوب دین اصلا نه بر دائن ونه بر مدیون ف بجهت بائن وارین ص وهمچنین او را ولایت نیست بر مستامن در وقت قضا نیز زیراچه او التزام نکرده است حکم اسلام را در افعالیکه او کرده است آنرا در ایام گذشته وجز این نیست که او التزام آن نموده است در مستقبل ف یعنی از وقتیکه مستامن شده است ص واما در صورت دوم پس بجهت آنکه آن مغصوب مملوک غاصب شده است زیراچه استیلای غاصب مذکور بران مغصوب استیلای اوست بر مال مباح بنابر انچه سابق مذکور شده است واگر آن دو کس حربی باشند ویکی با دیگرے چنان معامله نماید که مذکور شد وبعد از ان هر دو مستامن شده بدار اسلام در آیند پس درینصورت نیز همان حکم است که مذکور شد بنابر وجهیکه مذکور شد واگر آن دو کس مسلمان شده واخل شوند بدار اسلام پس درین صورت حکم کند قاضی بدین یکی بر دیگر زیراچه دین یکے بر ذمه دیگر صحیح است بجهت آنکه هر یک برضای خود دین دیگر بر ذمهٔ خود التزام نموده است وولایت قاضی ثابت است بر هر دو در وقت قضا چه آن هر دو در ین هنگام التزام نموده اند احکام اسلام را بسبب اسلام واگر غصب نموده باشد یکی مال دیگر را پس درینصورت هیچ حکم نخواهد کرد قاضی بنابر انچه گذشت که غاصب مذکور مالک آن مغصوب گردیده ودر ملک حربی

ولا خبث فی ملك الحربی حتی یومر بالرد واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرج
مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیه اما عدم القضاء فلما بینا انه ملکه واما الامر بالرد ومراده
الفتوی به فلانه فسد الملك لما یقارنه من المحرم وهو نقض العهد واذا دخل مسلمان دار الحرب
بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیة فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطاء
اما الکفارة فلاطلاق الکتاب والدیة لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول
بالامان وانما لا یجب القصاص لانه لا یمکن استیفاءه الا بمنعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمین
ولم یوجد ذلك فی دار الحرب وانما تجب الدیة فی ماله فی العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفی الخطاء لانه
لا قدرة لهم علی الصیانة مع تباین الدارین والوجوب علیهم علی اعتبار ترکها وان کانا اسیرین فقتل احدهما
صاحبه او قتل مسلم تاجر اسیرا فلا شیء علی القاتل الا الکفارة فی الخطاء عند ابی حنیفة رحمه وقالا فی الاسیرین
الدیة فی الخطاء والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر کما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بینا

هیچ خبث نیست حتی که امر کرده شود برد آن مسئله ۳- اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود و در آنجا غصب کند مال حربی را و بعد از آن
آن مسلمان و حربی مسلمان شده بدار اسلام در آیند پس بطریق فتوی گفته خواهد شد بآن مسلمان غاصب که آن مغصوب را واپس دهد
بآن حربی که مسلمان شده بدار اسلام آمده است واما قاضی حکم نکند بآن بجهت آنچه سابق مذکور شد که غاصب مذکور مالک آن مغصوب
میگردد واما گفتن بطریق فتوی پس آن بجهت اینست که مغصوب مذکور مملوک آن غاصب میگردد بملک فاسد بسبب نقض عهد که حرام است
مسئله ۴- اگر دو مسلمان بامان داخل شوند در دار حرب و قتل کند یکی دیگری را عمدا یا خطاء پس قصاص واجب نمیشود بلکه در هر دو
صورت واجب میشود دیت آن در مال قاتل و نیز واجب میشود بر وی کفاره آن در صورت خطا اما وجه وجوب کفاره پس آن اینست
که آیت قرآن مجید که دلیل وجوب کفاره است مطلق ست و مقید بدار اسلام نیست واما وجه وجوب دیت پس اینست که عصمت خون
که ثابت ست بسبب احراز بدار اسلام باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت ست از رفتن بدار حرب بامان و وجه عدم وجوب قصاص پس
اینست که استیفای قصاص ممکن نیست مگر بمنعه و منعه در دار حرب یافته نمیشود و چه منعه متحقق نمیشود مگر بامام و جماعت مسلمانان و آن متحقق نیست
در دار حرب واما وجه آنکه دیت آن واجب ست در مال قاتل در صورت عمد نه بر عاقله او پس اینست که دیت قتل عمد واجب نمیشود بر عاقله اما
وجه عدم وجوب آن بر عاقله در صورت خطا پس اینست که در صورت مذکوره عاقله قاتل قادر نیستند بر اینکه نگاهدارند او را از قتل خطا و صیانت و
محافظت او نمایند از قتل مذکور زیراچه آنها در دار اسلام اند و قاتل و مقتول در دار حرب و دیت خطا واجب نمیشود بر عاقله قاتل مگر بسبب قصور
آنها در محافظت مذکور و در صورت مذکوره قصور از آنها یافته نمیشود مسئله ۵- اگر دو مسلمان که اسیر اند در دست حربیان قتل کند یکی از آن
دیگری را یا قتل کند مسلمان تاجر در دار حرب مسلمانی را که اسیر ست در دست حربیان پس در این هر دو صورت بر قاتل هیچ لازم نمی آید مگر کفاره
در صورت خطا و این نزد ابی حنیفه رحمه ست و صاحبین رح گفته اند که در هر دو صورت یعنی در صورت قتل کردن یک اسیر اسیر دیگر را و در
صورت قتل مسلم تاجر اسیر را دیت واجب ست خواه عمدا کشته باشند یا بخطا کشته باشند زیراچه عصمت خون آنها باطل نمیشود بسبب عارضه
که عبارت ست از اسیر شدن چنانچه عصمت خون مسلمان باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت ست از استیمان چنانچه سابق مذکور شد

وامتناع القصاص لعدم المنعة ويجب الدية في ماله لما قلنا ولأبي حنيفة رح ان بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم فيبطل به الاحراز اصلا وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا وخص الخطاء بالكفارة لانه لا كفارة في العمد عندنا **فصل** قال واذا دخل الحربي الينا مستأمنا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ويقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية والاصل ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فيكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه واذا مكث سنة فهو ذمي لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا وللامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين واذا اقامها بعد مقالة الامام يصير ذميا لما قلنا ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض

ولیکن قصاص واجب نمیشود بسبب آنکه منعه یافته نمیشود در دار حرب ف واستیفای قصاص موقوف بر یافتن منعه است چنانچه سابق مذکور شد ص و دیت مذکوره واجب است در مال قاتل نه بر عاقله او بنا بر آنچه سابق مذکور شد و دلیل ابی حنیفه رح آنست که مسلمان بسبب اسیر شدن در دست کافران از توابع آنها میگردد زیرا چه او مقهور و مغلوب میشود در دست آنها لهذا او مقیم میشود بسبب مقیم شدن آنها و مسافر میشود بسبب مسافرت آنها هرگاه چنین شد پس عصمت و احراز در حق او باطل شد پس او مانند آن مسلمان است که هنوز از دار حرب هجرت ننموده است و باید دانست که تخصیص کفاره درین مسائل بقتل خطا بجهت آنست که کفاره نیست نزد علمای ما رح در صورت قتل عمد والله اعلم

فصل مسئله اگر حربی با امان داخل شود در دار اسلام با بدکه نگذارد او را امام که اقامت نماید در دار اسلام تا یکسال تمام بلکه بگوید امام او را که اگر اقامت خواهی کرد تو در اینجا تا یکسال تمام پس جزیه بر تو مقرر خواهم کرد و اصل اینست که گذاشته نمیشود حربی که اقامت کند در دار اسلام تا مدت دراز مگر با استرقاق یا بجزیه زیرا چه اگر بغیر این دو طریق کافر حربی را اقامت نماید در دار اسلام مدت دراز پس او دیدبان و جاسوس خواهد شد برای کافران حربی پس بسبب آن ضرر خواهد رسید به مسلمانان و گذاشته میشود او را که اقامت نماید در دار اسلام تا مدت کوتاه زیرا چه بسبب منع نمودن اقامت قلیل آمدن رسد بند میشود و سد باب تجارت لازم می آید و علمای ما رح سال تمام را مدت دراز قرار داده اند زیرا چه سال مدتی است که در آن جزیه واجب میشود و بعد از آن باید دانست که اگر مستامن مراجعت نماید بدار حرب پیش از تمامی سال بعد از آن که گفته بود وی را امام که اگر یکسال تمام اقامت خواهی کرد درین دار جزیه بر تو مقرر خواهم کرد پس نمیرسد امام را که منع او نماید یا جزیه بگیرد از وی و اگر مستامن مذکور تا یکسال تمام اقامت نماید در دار اسلام پس او ذمی میگردد زیرا چه هرگاه یکسال اقامت نمود در دار اسلام بعد از آن که گفته بود وی را امام که اگر خواهی ماند تو درین دار تا مدت یکسال جزیه از تو خواهم گرفت پس معلوم شد که مستامن مذکور التزام جزیه نموده است پس ذمی خواهد شد و باید دانست که جائز است امام را که مدت اقامت مستامن را در دار اسلام کم از یکسال مقرر نماید چون یکماه و یا دو ماه مثلا باینطور که بگوید مستامن را که اگر زیاده از یکماه اقامت نمائی در دار اسلام جزیه از تو خواهم گرفت و بعد از آن اگر اقامت خواهد کرد زیاده از یکماه ذمی خواهد شد و بعد از آن چون ذمی شد پس اگر خواهد آن مستامن که مراجعت نماید بدار حرب مزاحمت او نموده خواهد شد زیرا چه عقد ذمه فسخ کرده نشود

كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين فان دخل الحربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا اما بمجرد الشراء لا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله في الكتاب فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فيتخرج عليه احكام جمة فلا يغفل عنه واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام وان حربيا دخل دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده **قال** وما اوجف المسلمون عليه من اموال اهل الحرب بغير قتال

بجهت آنکه در فسخ آن آمد جزیه بند میشود و نیز لازم می آید که فرزند او که متولد شود بعد از فسخ عقد مذکور حربی شود و جنگ کند با مسلمانان و در آن ضرر است در حق مسلمانان **مسئله ۲**۔ اگر بامان بیاید حربی در دار اسلام و خرید کند زمین خراجی را و بعد از آن خراج آن بر او مقرر نموده شود پس او ذمی میگردد زیراچه خراج زمین بمنزلهٔ خراج ذات ست یعنی جزیه پس هرگاه مستامن مذکور التزام خراج کرد پس معلوم شد که او استقامت نمود در دار اسلام و اما بمجرد خریدن زمین خراجی مادامیکه التزام خراج نکند ذمی نمیشود زیراچه گاهی آنرا برای تجارت میخرد و هرگاه خراج زمین بر او لازم شد پس بعد از آن لازم میشود بر او جزیه سال آینده زیراچه او بسبب لزوم خراج ذمی میشود پس اعتبار نموده خواهد شد مدت جزیه از وقت لزوم خراج **مسئله ۳**۔ اگر زن حربیه بامان بیاید در دار اسلام و نکاح کند با ذمی پس آن زن ذمیه میگردد زیراچه او بتبعیت شوهر خود التزام نمود اقامت را در دار اسلام **مسئله ۴**۔ اگر مستامنی نکاح کند ذمیه را پس او ذمی نمیشود زیراچه ممکن است وی را که زن مذکوره را طلاق داده مراجعت نماید بوطن خود پس بسبب نکاح مذکور لازم نمی آید که او قصد ماندن اینجا نموده است **مسئله ۵**۔ اگر مستامنی باز رود بدار حرب و بگذارد ودیعت خود را نزد مسلمانی یا نزد ذمی یا بگذارد دین را بر ذمهٔ آنها پس بسبب رفتن بدار حرب خون او مباح میگردد زیراچه او بسبب آن باطل کرد امان خود را و اما مال او که در دار اسلام است پس حکم آن مال موقوف ست پس اگر آن مستامن که بدار حرب رفته است اسیر شود یا لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب و آن شخص کشته شود پس دین او ساقط میشود از ذمهٔ مدیون و ودیعت او فیئ میگردد بجهت آنکه آن ودیعت در قبضهٔ آن شخص است حکما زیراچه قبضهٔ مودع بمنزلهٔ قبضهٔ وی است پس آن مال ودیعت فیئ خواهد شد مانند ذات او و اما وجه سقوط دین او پس آنست که دین او در قبضهٔ او شمرده نمیشود مگر بسبب آنکه او را مطالبهٔ آن میرسد از مدیون و در این هنگام مطالبه ساقط شد و دست مدیون بر آن سابق رسیده است از دست دیگران پس او مخصوص خواهد شد بآن و هرگاه چنین شد پس آن دین ساقط خواهد شد از ذمهٔ او و اگر کشته شود آن شخص بی آنکه لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب یا بمیرد پس در این صورت دین و ودیعت او میرسد بوارث او زیراچه ذات او در این صورت غنیمت نشده است پس همچنین مال او نیز غنیمت نخواهد شد و سر آن آنست که حکم امان در مال او باقی ست پس آن مال باو میرسد یا بوارثان او بعد از مرگ **مسئله ۶**۔ باید دانست که آنچه از اموال حربیان بگیرند آنرا مسلمانان بغیر قتال

يصرف في مصالح المسلمين كما يصرف الخراج قالوا هو مثل الاراضي التي اجلوا اهلها عنها والجزية ولا خمس في ذلك وقال الشافعي رح فيهما الخمس اعتبارا بالغنيمة ولنا ما روي انه عليه السلام اخذ الجزية وكذا عمر ومعاذ رض ووضع في بيت المال ولم يخمس ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال بخلاف الغنيمة لانه مملوك بمباشرة الغانمين وبقوة المسلمين فاستحق الخمس بمعنى واستحقه الغانمون بمعنى وفي هذا السبب واحد وهو ما ذكرناه فلا معنى لايجاب الخمس واذا دخل الحربي دارنا بامان وله امرأة في دار الحرب واولاد صغار وكبار ومال اودع بعضه ذميا وبعضه حربيا وبعضه مسلما فاسلم ههنا ثم ظهر على الدار فذلك كله فيء اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون كبار وليسوا باتباع وكذلك ما في بطنها لو كانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولاده الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فبقي الكل فيئا وغنيمة وان اسلم في دار الحرب ثم جاء فظهر على الدار فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لابيهم لانهم كانوا تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة وما كان من مال اودعه مسلما او ذميا

پس آن مال صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چنانچه صرف میشود خراج در مصالح مسلمانان و فقہا در مثال آن گفته اند چون زمینیکه اہل آن را بیرون کرده اند مسلمانان از ان و چون جزیه و درین اموال خُمس نیست و شافعی رح گفته است که در زمین مذکور و جزیه خُمس ہست و دلیل او رح قیاس آنست بر مال غنیمت و دلیل علمای ما رحمہم اللہ اینست که از پیغمبر صلعم مروی ست که جزیه گرفت و داخل کرد آنرا در بیت المال و خُمس از ان جدا نکرد و ہمچنین از عمر و معاذ رضی اللہ عنہما نیز مرویست و دوم اینست که مال مذکور گرفته شده است بسبب قوت رعب مسلمانان در دلہای کافران بنا بر قوت مسلمانان بغیر قتال بخلاف مال غنیمت چه آن مال گرفته شده است بدو سبب یکی مباشرت غازیان به قتال و دوم قوت مسلمانان پس وجوب خُمس در ان بنا بر سبب اول ست و استحقاق غازیان بنا بر سبب دوم ست و سبب اول که بنا بر ان وجوب خمس ست یافته نمیشود در صورت مالیکه کلام در ان ست پس در ان خُمس واجب نخواہد شد مسئلہ ۷۔ اگر داخل شود حربی بدار اسلام با مان و زن و فرزندان او در دار حرب اند و نیز ویرا مال ست در دار حرب که بعض آنرا ودیعت سپرده است نزد ذمی و بعض آنرا نزد حربی و بعض آنرا نزد مسلمان و بعد از ان مسلمان شد مستامن مذکور در دار اسلام و بعد از ان مسلمانان غالب شدند بر دار حرب پس جمیع اموال او و زن و فرزندان او که مذکور شد فیئی یعنی غنیمت میگردد اما زن و فرزند کبیر او بجہت آن فیئی میشود که آنہا حربی اند و کبیر پس تابع نیستند و ہمچنین فیئی ست بچه که در شکم زن ویست بنا بر انچه سابق در باب قسمت غنیمت مذکور شده است و اما اولاد صغار او پس بجہت آن فیئی میشود که فرزند صغیر مسلمان نمی گردد مگر به تبعیت اسلام پدر وقتیکه آن صغیر در دست پدر و تحت ولایت او باشد و در صورت مذکوره اولاد صغار آن شخص در تحت ولایت او نیست چه او در دار اسلام ست و اولاد او در دار حرب و ہمچنین اموال او محرز نمی گردد بسبب احراز ذات او بنا بر اختلاف دارین چه او در دار اسلام ست و اموال او در دار حرب پس جمیع زن و فرزندان و اموال او فیئی و غنیمت میشود و اگر آن حربی مسلمان شود در دار حرب و بعد از ان داخل شود در دار اسلام و حالانکه زن و فرزندان او در دار حرب است و نیز ویرا مال ست بعض آن نزد ذمی و بعض آن نزد حربی و بعض آن نزد مسلمان ودیعت ست و بعد از ان غالب شوند مسلمانان بر دار حرب پس اولاد صغار او آزاد اند و مسلمانان به تبعیت پدر زیرا چه درینصورت اولاد صغار او تحت ولایت او بودند در وقتیکه او مسلمان شده است بجہت آنکه او در آن وقت در دار حرب بود نزد فرزندان خود و انچه از مال او نزد مسلمان یا نزد ذمی ودیعت بود

فهو له لانه فی ید محترمة ویده کیده وما سوی ذلك فیئ اما المرأة واولاده الکبار فلما قلنا واما المال الذی

فی ید الحربی فلانه لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست ید المحترمة واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلم عمدا

او خطأ وله ورثة مسلمون هناك فلا شیئ علیه الا الکفارة فی الخطأ وقال الشافعی رح تجب الدیة فی الخطأ

والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لکونه مستجلبا للکرامة

وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهی ثابتة اجماعا والمقومة کمال فیه

لکمال الامتناع به فیکون وصفا فیه فیتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالی فان کان من قوم عدو لکم

وهو مؤمن فتحریر رقبة مؤمنة الآیة جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونه

پس آن مر او راست زیرا چه آن مال در دست و قبضهٔ اوست حکما بنا بر آنکه قبضهٔ مودع او بمنزلهٔ قبضهٔ اوست و سوای آنچه مذکور شد پس آن فیئ است

اما زن و اولاد کبیر او پس آن فیئ است بنا بر آنچه مذکور شد که آنها حربے اند و کبار اما مال او که نزد حربے ست پس آن فیئ ست بجهت آنکه آن مال

معصوم نگردیده است چه قبضهٔ حربے محترم نیست ف بخلاف قبضهٔ ذمی و مسلمان چه قبضهٔ آنها محترم ست لهذا مالے که در دست آنهاست

فیئ نمیگردد ص مسئله ۸۔ اگر مسلمان شود حربے در دار حرب و بعد از ان قتل کند آنرا مسلمانی عمدا یا خطاء و وارثان او نیز در دار حرب

مسلمانند پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید مگر کفاره در صورت خطا و نزد شافعی رح واجب میشود بر او دیت در صورت خطا و قصاص در صورت

عمد زیرا چه او ریخته است خون معصوم را زیرا چه اسلام عاصم ست بجهت آنکه انسان بسبب اسلام مستحق کرامت می شود و سر آن اینست که عصمت

مؤثمه یعنی عصمتیکه بسبب آن قاتل صاحب عصمت گنه گار میگردد اصل است چه بسبب آن اصل انزجار حاصل می شود یعنی هر که

خواهد دانست که قتل صاحب عصمت مذکور موجب گناه است پس باز خواهد ماند از قتل آن و هرگاه چنین شد پس ثابت شد که عصمت

مؤثمه اصل عصمت است و آن متحقق است در مسلمان مذکور اجماعا چه کسی قائل نیست باینکه قاتل او گنهگار نمیشود و عصمت مقومه یعنی

عصمتیکه بسبب آن دیت لازم می آید بر قاتل صاحب آن عصمت اصل نیست بلکه آن کمال عصمت مؤثمه است چه بسبب آن کمال امتناع

و انزجار حاصل میشود بسبب لزوم گناه و مال هر دو و هرگاه چنین شد پس ظاهر شد که عصمت مقومه وصفی از اوصاف عصمت مؤثمه ست

پس عصمت مقومه نیز متعلق خواهد شد باسلام چنانچه متعلق ست بآن اصل عصمت که عصمت مؤثمه است ف پس واجب خواهد شد

دیت و کفاره بسبب کشتن حربی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است بسوی دار اسلام ص و دلیل علمای ما ح اینست

که خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که اگر آن مقتول از قوم عدوی شما باشد در حالیکه آن مقتول مومن ست پس بر قاتل آن واجب ست

که آزاد کند رقبهٔ مومنه را و وجه دلالت آیت مذکوره بر مدعای ما این ست که درین آیه آزاد کردن رقبهٔ مؤمنه را با حرف فا ذکر کرده است ف

و فا برای جزا ست و جزا چیز نیست که کافی و بسنده بود ص پس آزاد کردن رقبهٔ مومنه کل حکم قتل مذکور ست و وجه دوم اینست

که در آیهٔ مذکوره سوای آزاد کردن رقبهٔ مؤمنه چیزے دیگر مذکور نیست و مقتضاے آن اینست که آزاد کردن رقبهٔ مومنه

كل المذكور فينتفي غيره ولأن العصمة المؤثمة بالآدمية لأن الآدمي خلق متحملا أعباء التكاليف والقيام بها بحرمة التعرض والأموال تابعة لها أما المقومة فالأصل فيها الأموال لأن التقوم يؤذن بجبر الفائت وذلك في الأموال دون النفوس لأن من شرطه التماثل وفي المال دون النفس فكانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة في الأموال بالإحراز بالدار لأن العزة بالمنعة فكذلك في النفوس إلا أن الشرع أسقط اعتبار منعة الكفرة لما أنه أوجب إبطالها والمرتد والمستأمن في دارنا من أهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال إليها ومن قتل مسلما خطأ لا ولي له أو قتل حربيا دخل إلينا بأمان فأسلم فالدية على عاقلته للإمام وعليه الكفارة لأنه قتل نفسا معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله

کل حکم قتل مذکور ست وغیر آن منتفی ست رجواب از دلیل شافعی رح نیست که قول او رح که عصمت مؤثمه اصل ست و متعلق ست باسلام مسلم نیست بلکه عصمت مؤثمه متعلق ست بآدمیت زیراچه آدمی مخلوق است برای تحمل بار تکلیف شرعی و انسان تحمل بار مذکور نمی تواند کرد مگر باینطور که تعرض وقتل او حرام باشد چه اگر قتل او حرام نباشد پس او برتحمل بار مذکور قادر نمی شود پس موصوف اصالةً به عصمت مذکوره ذات انسان ست و اموال تابع آنست ف چه مال در اصل مباح ست و برای ابتذال مخلوق ست و معصوم نمیشود مگر بجهت حق مالک تا او قادر باشد بر انتفاع بمال خود ص واما عصمت مقومه پس موصوف اصالةً بآن اموال ست زیراچه تقوم مشعر ست براینکه جبر نقصان در موصوف آن می شود و این در اموال یافته میشود نه در ذات انسان بجهت آنکه شرط آن مماثلت ست میان نقصان و میان جبر نقصان و این مماثلت متحقق ست میان اموال نه میان مال و میان ذات انسان چه بعضی از اموال مثل دیگر ست و مال مثل ذات انسان نیست پس در عصمت مقومه اموال اصل ست و ذات انسان تابع آنست و هرگاه عصمت مقومه در مال ثابت میشود بسبب احراز بدار چه آن عصمت عزت ست بمنعه و عزت عصمت مذکوره در ذات انسان نیز بسبب احراز بدار ثابت خواهد شد و آن یافته نمی شود در حربی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت ننموده است بدار اسلام پس قیمت خون او که دیت ست واجب نخواهد شد ف سوال مسلمان مذکور را نیز منعه است چه او در دار حرب ست و کافران منعهٔ او ست پس ذات او نیز محرز ست بدار جواب انچه در سوال مذکور شد مسلم ست لیکن ص منعهٔ مذکوره اعتبار ندارد چه شارع ساقط کرده است اعتبار منعهٔ کافران را زیراچه شارع واجب کرده است ابطال آنرا ف سوال مستامن و مرتد که در دار اسلام ست محرز ست بدار اسلام پس باید که بسبب کشتن آنها دیت واجب شود زیراچه عصمت مقومه بسبب احراز بدار اسلام ست و آن یافته میشود در آنها حال آنکه دیت واجب نمیشود بسبب کشتن آنها جواب ص مستامنیکه در دار اسلام ست از اهل دار حرب ست حکما چه او قاصد رفتن ست بدار حرب و همچنین مرتد زیراچه او نیز قاصد رفتن است بدار حرب ف بسبب خوف جان ص پس آنها محرز نیستند بدار اسلام مسئله ۹ اگر یکشد شخصی بخطا مسلمانی را که ولی او نیست یا بکشد بخطا حربی را که بسبب امان در دار اسلام آمده مسلمان شده است پس دیت آن بر عاقلهٔ قاتل مذکور ست و بر قاتل مذکور کفاره قتل ست زیراچه او قتل کرده است انسان معصوم الدم را بخطا پس حکم آن مانند حکم سائر نفوس معصومه است و باید دانست که می گیرد

للامام ان حق الاخذ له لانه لاوارث له وان كان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولى معلوم وهو العامة او السلطان قال عليه السلام السلطان ولى من لا ولى له وقوله وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد وهو القود عينا وهذا لان الدية انفع فى هذه المسئلة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال فليس له ان يعفو لان الحق للعامة وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض

باب العشر والخراج

قال ارض العرب كلها ارض عشر وهى ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة الى حد الشام والسواد ارض خراج وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبة ويقال من العلث الى عبادان لان النبى عليه السلام والخلفاء الراشدين رض لم يأخذوا الخراج من اراضى العرب ولانه بمنزلة الفئ فلا يثبت فى اراضيهم كما لا يثبت فى رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه ان يقر اهلها على الكفر كما فى سواد العراق ومشركوا العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وعمر رض حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رض ووضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا اجتمعت الصحابة رض على وضع الخراج على الشام **قال** وارض السواد مملوكة لاهلها

دیت مذکوره را امام زیرا چه مقتول مذکور را وارث نیست واگر شخصی عمداً بکشد مسلمان مذکور را یا حربی مذکور را پس درینصورت امام مختار ست اگر خواهد قتل کند قاتل مذکور را واگر خواهد دیت آن بگیرد از وزیرا چه درصورت مذکوره ذات مقتول معصوم الدم ست وقتل عمد ست وولی آن معلوم ست که عامه مسلمانان اند یا سلطان ست چه پیغمبر صلعم فرموده است که سلطان ولی ست هر کسے را که ولی ندارد وباید دانست که انچه مذکور شد که امام اگر خواهد دیت آن بگیرد پس مراد ازان اینست که اگر خواهد امام دیت آن بگیرد بطریق صلح زیرا چه حکم قتل عمد قصاص ست فقط پس اگر خواهد امام دیت بگیرد بطریق صلح بجهت آنکه درصورت مذکوره دیت نافع تر ست به نسبت قصاص لهذا امام را ولایت صلح بر مال ثابت ست ونمیرسد او را که عفو نماید زیرا چه درصورت مذکوره دیت یا قصاص حق جمیع مسلمانان ست وولایت امام ثابت ست بجهت شفقت ودر اسقاط حق مسلمانان بغیر عوض شفقت نیست در حق آنها والله اعلم

باب دربیان عشر وخراج **ف** باید دانست که عشر درلغت ده یک ست وخراج عبارتست از حاصل زمین واجرت غلام ودر شریعت عبارتست از انچه مقرر نموده میگیرد سلطان بمقابل حاصل زمین وبمقابل راس فمی که آنرا جزیه میگویند کذا فی العنایه **ص** باید دانست که طول زمین عرب از کناره آب عذیب تا بمنتهای حجر یمن که آن موضع را مهره میگویند وعرض آن از یبرین ودهنا ورمل عالج تا بحد شام وعرض زمین سواد عراق از کناره آب عذیب تا بعقبه حلوان ست وطول آن از ثعلبیه یا از علث تا بعبادان ست **ف** که آن قلعه وچک ست بر کناره دریا **ص** وبعد ازان باید دانست که زمین عرب عشری ست وزمین سواد عراق خراجی ست دلیل مسئله اول یکی اینست که پیغمبر صلعم وخلفای راشدین رض خراج نگرفته اند از زمین عرب ودوم اینست که خراج بمنزله فئ ست پس آن ثابت نخواهد شد در زمین اهل عرب چنانچه ثابت نیست جزیه بر ذات آنها وسر آن اینست که شرط مقرر نمودن خراج بر زمین اینست که اهل آن زمین ثابت داشته شوند بر ملت کفر چنانچه اهل سواد عراق گذاشته شده بودند بر کفر وکشتن مشرکان عرب واجب است حتی که مسلمان شوند ودلیل مسئله دوم اینست که عمر رض هرگاه فتح کرد سواد عراق را مقرر کرد بر آنها خراج بحضور صحابه رض وهرگاه فتح کرد مصر را عمرو بن عاص رض بر اهل مصر خراج مقرر کرد وهمچنین مجتمع ومتفق شده اند صحابه رض بر مقرر نمودن خراج بر اهل شام وباید دانست که زمین سواد عراق مملوک اهل آن سواد است

یجوز بیعهم لها وتصرفهم فیها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان یقر اهلها علیها ویضع علیها وعلی رؤسهم الخراج فتبقی الاراضی مملوکة لاهلها وقد قدمناه من قبل **قال** وکل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بین الغانمین فهی ارض عشر لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق به لما فیه من معنی العبادة وکذا هو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج وکل ارض فتحت عنوة فاقر اهلها علیها فهی ارض خراج وکذا اذا صالحهم لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی الکافر والخراج الیق به ومکة مخصوص من هذا فان رسول الله علیه السلام فتحها عنوة وترکها لاهلها ولم یوظف الخراج وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوة فوصل الیها ماء الانهار فهی ارض خراج وما لم یصل الیها ماء الانهار واستخرج منها عین فهی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیة ونماؤها بمائها فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج **قال** ومن احیا ارضا مواتا فهی عند ابی یوسف رہ معتبرة بحیزها فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناه بقربه

وجائز ست آنها را که بفروشند آن زمین را و تصرف نمایند دران زیرا چه امام هرگاه بزور شمشیر فتح کند زمینی را پس جائز ست او را که برقرار دارد اهل آن زمین را بران و مقرر نماید بر زمین آنها خراج و بر ذات آنها جزیه و هرگاه چنین کند پس باقی ماند آن زمین در ملک اهل آن زمین چنانچه سابق در اول باب غنیمت مذکور شده است مسئله ۱۔ هر زمینیکه مسلمان شوند اهل آن زمین یا فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و قسمت کند آنرا میان غازیان پس آن هر دو زمین عشری ست زیرا چه حاجت است باینکه ابتداءً چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر مسلمانان و عشر لائق تراست بحال مسلمانان بجهت آنکه دران معنی عبادت ست و بجهت آنکه دران آسانی ست باین حیثیت که آن متعلق است بعین حاصل و هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و بعد ازان برقرار دارد اهل آن زمین را بران پس آن زمین خراجی ست و همچنین زمینیکه امام صلح نماید با اهل آن زمین زیرا چه حاجت ست باینکه ابتداءً چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر کافر و خراج لائق ترست بحال او **ف** بجهت آنکه در خراج معنی عقوبت ست و بجهت آنکه دران شدت ست حتی که خراج زمین خراجی واجب میشود بر صاحب آن اگرچه زراعت نکرده باشد **ص** و باید دانست که مکه مستثنی ست از حکم مذکور چه رسول خدا صلعم بزور شمشیر فتح کرد آنرا و بعد ازان گذاشت زمین مکه را برای اهل آن و خراج برآنها مقرر نکرد و در جامع صغیر مذکور ست که هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه اگر برسد بآن زمین آب از نهرهای **ف** که کنده اند آنرا عجمیان **ص** پس آن زمین خراجی ست **ف** خواه تقسیم نموده باشد آنرا امام میان غازیان یا برقرار داشته باشد اهل آنرا بران **ص** و اگر نرسد بآن زمین آب از نهرهای مذکوره بلکه سیراب نموده شود از چشمه که برآورده شود ازان زمین پس آن زمین عشری ست در هر دو صورت زیرا چه عشر متعلق ست بزمینیکه نامی ست **ف** یعنی زراعت دران میشود و حاصل آن پیدا میشود **ص** و نمای آن بسبب آب ست پس مدار وجوب خراج براین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب خراج و آن آب نهرهای مذکوره است و مدار وجوب عشر براین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب عشر و آن آب چشمهٔ مذکور ست مسئله ۲۔ اگر شخصی احیای زمین موات نماید پس تعیین عشر یا خراج بران نزد ابی یوسف رہ بقیاس زمین قریب آنست یعنی اگر قریب و متصل آن زمین عشر ست پس بران عشر مقرر نموده خواهد شد و اگر قریب و متصل آن زمین خراجی است پس

فهي خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية والبصرة عندنا كلها عشرية باجماع الصحابة رض لان حيز الشئ يعطى له حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به وكذا لا يجوز اخذ ما قرب من العامر وكان القياس في البصرة ان تكون خراجية لانها من حيز ارض الخراج الا ان الصحابة رض وظفوا عليها العشر فترك القياس لاجماعهم وقال محمد رح ان احياها ببير حفرها او بعين استخرجها او بماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لا يملكها احد فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية لما ذكرنا من اعتبار الماء اذ هو السبب للنماء ولانه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كرها فيعتبر في ذلك الماء لان السقي بماء الخراج دلالة التزامه قال والخراج الذي وضعه عمر رض على اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمي وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر رض فانه بعث عثمان بن حنيف حتى يمسح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض من غير نكير فكان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة فالكرم اخفها مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب في الكرم اعلاها

بران خراج مقرر نموده خواهد شد زیراچه حکم شئ بر قرب آن جاری نموده میشود چنانچه حکم سرای در فنای آن جاری نموده میشود حتی که صاحب سرای را جائز ست که انتفاع بگیرد بفنای آن سرا ف اگرچه آن فنا مملوک صاحب سرا نباشد ص سوال بنا بر مذهب ابی یوسف رح باید که زمین بصره خراجی باشد چه آن زمین متصل زمین خراجی ست وحال آنکه چنین نیست بلکه عشری ست جواب مقتضای قیاس همین ست ولیکن صحابه رض عشر بران مقرر نموده اند پس قیاس مذکور ترک نموده شد بسبب اجماع صحابه رض و محمد رح گفته است که اگر شخصے احیای زمین موات نموده باشد بآب چاهی که کنده باشد آنرا یا بآب چشمه که برآورده باشد آنرا یا بآب دجله یا فرات یا بآب نهرهاے بزرگ که مالک آن کسے نیست پس آن زمین عشری ست وهمچنین زمینی که احیاے آن نماید بآب آسمان واگر احیاے آن نماید بآب نهرهاے که کنده اند آنرا پادشاهان عجم چون نهر ملک که آنرا نهر کسرے گویند ونهر یزدجرد پس آن زمین خراجی ست بنا برانچه مذکور شد که نزد او رح اعتبار آب ست چه آب سبب نماست وبنا برآنکه مقرر نمودن خراج ابتداءً بر مسلمان بیرضای او ممکن نیست پس برای مقرر نمودن آن اعتبار نموده خواهد شد آب را زیراچه سیراب کردن زمین بآب خراج دلالت می کند برانکه صاحب آن زمین التزام خراج نموده است مسئله ۳ باید دانست که خراجی مقرر نموده بود آنرا عمر رض بر زمین سواد عراق انست که بر هر جریب زمین که آب بآن میرسد ف اعنی صالح زراعت ست ص یک صاع ویکدرهم ست وبر هر جریب زمین رطبه پنج درهم ست وبر هر جریب باغ انگور وخرما ده درم ست بشرطیکه درختان انگور وخرما دران متصل باشد ف وباید دانست که جریب زمین عبارت ست از شصت ذرع در شصت ذرع بذراع کسری وآن هفت قبضه است ص وانچه مذکور شد از خراج زمین مزروع ور زمین رطبه وباغ انگور وخرما منقول است از عمر رض چه عمر رض عثمان بن حنیف را برای مساحت سواد عراق فرستاده بود وحذیفه را برو مشرف گردانیده وبمساحت عثمان ده صد هزار وسی وشش جریب شده وبر هر جریبی ازان خراج بمقداری که بالا مذکور شد مقرر کرد وآنرا مقرر نموده است عمر رض در حضور صحابه رض وکسی انکار آن نکرده است پس آن اجماع صحابه رض است وبجهت آنکه مونت حاصلات زمین متفاوت ست ود ر باغ انگور مونت کم ست ودر مزروع بیشتر ودر رطبه متوسط وخراج متفاوت میشود به تفاوت مونت پس در باغ انگور خراج زیاده

وفي الزرع ادناها وفي الرطبة اوسطها قال وما سوى ذلك من الاصناف كالزعفران والبستان وغيره يوضع عليها بحسب الطاقة لانه ليس فيه توظيف عمر رض وقد اعتبر الطاقة في ذلك فنعتبرها فيما لا توظيف فيه قالوا ونهاية الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف لما كان لنا ان نقسم الكل بين الغانمين والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار اخر وفي ديارنا وظفوا من الدراهم في الاراضي كلها وترك كذلك لان التقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اي شيء كان قال فان لم تطق ما وضع عليها نقصهم الامام والنقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع الا ترى الى قول عمر رض لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت وهذا يدل على جواز النقصان واما الزيادة عند زيادة الريع يجوز عند محمد ره اعتبارا بالنقصان وعند ابي يوسف ره لا يجوز لان عمر رض لم يزد حين اخبر بزيادة الطاقة وان غلب على ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع آفة فلا خراج عليه لانه فات التمكن من الزراعة وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج وفيما اذا اصطلم الزرع آفة فات النماء التقديري في بعض الحول

ودر مزروع کم ودر رطبه متوسط مقرر نموده شد وآنچه سوای از ان ست چون زعفران وبستان وغیره پس مقرر نموده میشود بر آن خراج بقدر طاقت چه عمر رض دران چیزی مقرر نموده است ولیکن خراجی که مقرر نموده است آنرا در زمین مزروع وغیره دران طاقت آن اعتبار نموده است پس در سوای آن نیز طاقت آن اعتبار نموده خواهد شد وباید دانست که فقها گفته اند که نهایت طاقت نصف حاصل ست وبران زیاده نباید کرد وگرفتن نصف عین انصاف ست ف وظلم نیست ص زیرا چه هرگاه جائز ست که ذات آنها ومال آنها همه گرفته تقسیم نموده شود میان مسلمانان پس گرفتن نصف حاصل بطریق اولی جائز خواهد بود وباید دانست که بستان عبارت ست از زمینی که احاطه باشد مر آنرا ودران درختان خرما متفرق باشند وهم اشجار دیگر سوای درختان خرما قال رض در دیار ما خراج بدرهم مقرر ست بر هر زمین ودران مضایقه نیست زیرا چه اندازه خراج واجب ست بقدر طاقت از هر چیز که باشد ف خواه از درهم باشد یا از حاصل زمین ص پس اگر زمین طاقت آن خراج ندارد که بران مقرر نموده شده است پس باید که امام کم نماید از ان وکم گرفتن از آنچه مقرر ست جائز ست باجماع وقتیکه حاصل زمین کم گردد زیرا چه عمر رض از حنیف وحذیفه پرسیده بود که آیا مقرر کردید شما خراج بر زمین زیاده از طاقت زمین آن هر دو گفتند که نه بلکه بقدر طاقت زمین خراج مقرر کردیم واین دلالت می کند بر جواز نقصان اما زیاده گرفتن از آنچه مقرر ست وقتیکه حاصل زمین زیاده شود پس آن نیز جائز ست نزد محمد ره بنا بر قیاس آن بر نقصان ونزد ابی یوسف ره زیاده گرفتن جائز نیست ف وهمین صحیح ست ص زیرا چه عمر رض زیاده نکرد چیزی را بر آنچه مقرر کرده بود وقتیکه خبر دادند عمر رض را که در زمین سواد عراق حاصل زیاده پیدا میشود ف واگر چیزی از خراج اضافه نموده شود بر آنچه مقرر ست پس آن گنجایش دارد ص مسئله هم . اگر زراعت پیدا نشود در زمین خراجی بسبب غلبه آب یا بسبب انقطاع آن یا خراب شود زراعت بعد از کاشتن بسبب آفت دیگر که دفع آن ممکن نیست ف چون ملخ وشدت گرمی وشدت سردی وغیره ص پس درین صورتها خراج بران لازم نمی آید زیرا چه صاحب آن زمین قادر نشد بر زراعت اصلا در صورت غلبه آب وانقطاع آن ودر صورت خراب شدن زراعت بسبب آفت قادر نشد بر زراعت در بعض ایام سال پس در هر دو صورت در جمیع ایام سال یافته نشد نمای تقدیری که عبارت ست از قدرت بر زراعت

وكونه ناميا فى جميع الحول شرط كما فى مال الزكوة اويدار الحكم على الحقيقة عند خروج الخارج قال وان عطلها
صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتا وهو الذى فوّته قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر فعليه الخراج الاعلى
لانه هو الذى ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يفتى به كيلا يتجرء الظلمة على اخذ اموال الناس ومن اسلم من اهل الخراج
اخذ منه الخراج على حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة فى حالة البقاء فامكن ابقاءه على المسلم ويجوز ان يشترى
المسلم ارض الخراج من الذمى ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رض اشتروا اراضى الخراج وكانوا يؤدون
خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج واداءه للمسلم من غير كراهة ولا عشر فى الخارج من ارض الخراج
فقال الشافعى رح يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا فى محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله
عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج فى ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة
ولان الخراج يجب فى ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر فى ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان فى ارض واحدة
وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر فى العشر تحقيقا وفى الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض

ویافتن قدرت مذکوره در جمیع ایام سال شرط گرفتن خراج ست چنانچه تحقق نمای تقدیری در جمیع ایام سال شرط وجوب زکوة ست مسئله ۵۔
اگر صاحب زمین باوجود قدرت بر زراعت معطل وار وزمین خراجی را وزراعت نکند دران پس براو خراج آن لازم می آید چه نمای تقدیری
که شرط گرفتن خراج ست درینصورت متحقق ست وباید دانست که مشائخ رح گفته اند که اگر او باوجود قدرت او بر کاشتن جنس اعلیٰ بکار جنس
ادنیٰ راپس بروخراج اعلیٰ لازم می آید ف وصورت آن اینست که مثلا زمین او قابل کاشتن زعفران بود وکاشت دران عدس راپس
درینصورت بروخراج زعفران لازم می آید ھ ولیکن برین فتوی نباید داد واگرنه ظالمان جرأت خواهند نمود بر گرفتن اموال مردمان
مسئله ۶۔ اگر مسلمان شود شخصی که اهل خراج ست پس بعد از اسلام نیز ازو خراج گرفته میشود بدستور سابق زیراچه در خراج معنی مؤنت ست
نیز پس آن در حالت بقا مؤنت اعتبار نموده خواهد شد وباین جهت ابقای آن بر مسلمان ممکن ست مسئله ۷۔ جائز ست مر مسلمان را
که خرید کند از ذمی زمین خراجی را ودرین هنگام خراج آن ازو گرفته خواهد شد چه بنقل صحیح آمده است که صحابه رض خریده اند زمین خراجی را
وخراج آن داده اند پس معلوم شد که خریدن زمین خراجی وخراج آن دادن جائز ست مسلمان را بدون کراهیت وباید دانست
که عشر نیست در حاصل زمین خراجی وشافعی رح گفته است که دران عشر وخراج هر دو است زیراچه عشر وخراج دو حق مختلف ست واجب
شده است ودر دو محل بجهت دو سبب مختلف ف اما اختلاف محل پس بجهت آنست که خراج واجب میشود بر ذمه مالک وعشر واجب میشود
در عین حاصل واما اختلاف سبب پس بجهت آنست که سبب خراج زمین نامی ست تقدیرا وسبب عشر زمین نامی ست تحقیقا وهمچنین
مصرف هر یک نیز علحده است چه مصرف خراج غازیان اند ومصرف عشر فقرا اند هرگاه چنین شد ھ پس گرفتن یکی منافی گرفتن دیگر نیست
ودلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که عشر وخراج هر دو مجتمع نمیشوند در زمین مسلمان دوم اینست که هیچ یکی از امامان جمع نکرده
است میان عشر وخراج نه امام عادل نه امام ظالم واین اجماع حجت کافی ست سوم اینست که خراج واجب میشود در زمینیکه فتح کرده میشود بزور
وغلبه وعشر واجب میشود در زمینیکه اهل آن مسلمان شوند برضا ورغبت خود وهر دو وصف جمع نمیشوند در زمین واحد وسبب عشر وخراج یک ست وآن زمین نامی ست
لهذا عشر وخراج اضافت نموده میشوند بسوی زمین ف وگفته میشود عشر زمین وخراج زمین ھ ف این دلالت میکند بر آنکه سبب هر دو زمین نامی است لیکن در عشر نمای تحقیقی معتبر ست ودر خراج نمای تقدیری

وعلى هذا الخلاف الزكوة مع احدهما ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج فى سنة لان عمر رض لم يوظفه مكررا بخلاف العشر لانه لا يتحقق عشرا الا بوجوبه فى كل خارج

باب الجزية

وهى على ضربين جزية توضع بالتراضى والصلح فتتقدر بحسب ما يقع عليه الاتفاق كما صالح رسول الله عليه السلام اهل نجران على الف ومائتى حلة ولان الموجب هو التراضى فلا يجوز التعدى الى غير ما وقع عليه الاتفاق وجزية يبتدئ الامام وضعها اذا غلب الامام على الكفار واقرهم على املاكهم فيضع على الغنى الظاهر الغنى فى كل سنة ثمانية واربعين درهما يأخذ منهم فى كل شهر اربعة دراهم وعلى وسط الحال اربعة وعشرين درهما فى كل شهر درهمين وعلى الفقير المعتمل اثنى عشر درهما فى كل شهر درهما وهذا عندنا وقال الشافعى رح يضع على كل حالم دينارا او ما يعدل الدينار الغنى والفقير فى ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ رض خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله معافر من غير فصل ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا يجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالذرارى والنسوان وهذا المعنى ينتظم الفقير والغنى ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلى رض

وهمچنین اختلاف ست در جمع نمودن زکوة با یکی از عشر وخراج ف یعنی اگر خرید کند شخصی زمین عشری را یا زمین خراجی را برای تجارت پس نزد علمای ما رح دران واجب نیست مگر عشر یا خراج وزکوة آن واجب نیست ونزد شافعی رح مع عشر وخراج بران زکوة نیز واجب ست برای تجارت وهمچنین نزد محمد رح نیز ص مسئله۔ اگر دریک سال دو مرتبہ زراعت پیدا شود در زمین خراجی پس بسبب تکرار زراعت خراج مکرر گرفته نمیشود چه عمر رض بسبب تکرار زراعت خراج مکرر نگرفته است بخلاف عشر چه عشر مکرر گرفته میشود بسبب تکرار زراعت در زمین عشری زیرا چه اگر عشر مکرر گرفته نشود بسبب تکرار زراعت پس گرفتن عشر متحقق نمی شود

واللہ اعلم

باب در بیان جزیہ باید دانست که جزیه بر دو نوع ست یکی آنست که مقرر نموده می شود بتراضی وصلح پس اندازهٔ آن همانقدر ست که بران اتفاق جانبین واقع شود بجهت آنکه صلح کرده بود رسول خدا صلعم با قوم بنی نجران بر هزار ودو صد حله پارچه ف وبران زیاده نمیگردد ص وبجهت آنکه مقرر نمودن جزیه در صورت مذکوره بنا بر تراضی جانبین است پس جائز نیست تجاوز نمودن از انچه بران تراضی واقع شده است ودوم آنست که امام خود مقرر نماید وقتیکه غالب شود بر کافران وبرقرار دارد آنها را بر املاک آنها پس اندازه آن باینطور ست که مقرر کند امام بر غنیکه غنای آن ظاهر ست در هر سال چهل وهشت درهم در هر ماه چهار درهم بگیرد ومقرر نماید بر کسی که متوسط است بست وچهار درهم بگیرد در هر ماه دو درم ومقرر نماید بر فقیر یکه عمل وکسب می نماید دوازده درم وبگیرد در هر ماه یکدرم واین نزد علمای ما رح ست وشافعی رح گفته است که مقرر نماید بر هر عاقل وبالغ یکدینار وچیزیکه قیمت آن مساوی دینار ست وغنی وفقیر دران برابر ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است بمعاذ رضی الله عنه که بگیر از هر بالغ وبالغه دینار برابر بگیر معافر را که قیمت آن یکدینار باشد ف ومعافر نوعی از برد است ص واز ین حدیث معلوم شد که میان غنی وفقیر هیچ فرق نیست زیرا چه پیغمبر علیه السلام آنرا مطلق فرمود وتفصیل نکرد میان مال غنی وفقیر وبجهت آنکه جزیه واجب نشده است مگر بعوض قتل لهذا جزیه واجب نمیشود بر کسیکه جائز نیست قتل او بسبب کفر چون ذریات وزنان واین معنی یافته میشود در غنی وفقیر هر دو ودلیل علمای ما رح اینست که مذهب علمای ما منقول ست از عمر وعثمان وعلی رضی الله تعالى عنهم

ولم ینکر علیہم احد من المھاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فیجب علی التفاوت بمنزلۃ جزاء الارض وھذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا ما ھو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولھذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ وان کانت لا یوخذ منھا الجزیۃ **قال** وتوضع الجزیۃ علی اھل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ الآیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس **قال** وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف الشافعی رح ھو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالی وقاتلوھم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اھل الکتاب بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءھم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقھم فیجوز ضرب الجزیۃ علیھم اذ کل واحد منھما یشتمل علی سلب النفس منھم فانہ یکتسب ویودی الی المسلمین ونفقتہ فی نسبہ وان ظھر علیہم قبل ذلک فھم ونساءھم وصبیانھم فیء لجواز استرقاقھم ولا توضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان کفرھما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشأ بین اظھرھم والقرآن نزل بلغتھم فالمعجزۃ فی حقھم اظھر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ھدی للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین

وہیچ یکی از مہاجرین وانصار انکار قول آنہا نمودہ است و دوم آنست کہ جزیہ واجب شدہ است بجہت نصرت غازیان **ف** یعنی بسبب آین نصرت ومدد حاصل میشود در حق غازیان وباین سبب جزیہ واجب شدہ است **ص** پس تفاوت خواہد شد در مقدار آن بجہت تفاوت احوال مردمان مانند خراج زمین وسر آن این ست کہ جزیہ واجب ست بعوض نصرت ومدد بجان ومال وآن باعتبار قلت وکثرت متفاوت ست پس ہمچنین متفاوت خواہد شد آنچہ عوض آن ست وحدیثیکہ دلیل آوردہ اند آنرا شافعی رح پس آن محمول است برانکہ گرفتن دینار وامثال آن از ان قوم بنا بر صلح بود و دران فرق نیست میان غنی وفقیر چنانچہ ذکر بالغہ در حدیث مذکور دلالت میکند بران چہ جزیہ واجب نیست بر نساء وباید دانست کہ در گرفتن جزیہ از فقیر کہ عمل وکسب می نماید شرط است کہ او در اکثر ایام صحیح البدن باشد **مسئلہ ۱** جزیہ مقرر نمودہ میشود بر اہل کتاب زیراچہ ذکر آن در قرآن مجید آمدہ است وہمچنین جزیہ مقرر نمودہ میشود بر مجوسی چہ پیغمبر صلعم جزیہ مقرر نمودہ بود بر مجوسی وہمچنین جزیہ مقرر نمودہ میشود بر بت پرستان عجم ودرین اختلاف شافعی رح ست واوی گوید کہ قتال واجب ست با کافران چہ خدای تعالی فرمودہ است کہ قتال کنید با کافران ولیکن جواز ترک قتال در حق اہل کتاب بعوض جزیہ معلوم شدہ است از قرآن مجید ودر حق مجوسی معلوم شدہ است از حدیث پس ماورای آنہا کہ بت پرستان عجم اند باقی اند بر اصل کہ قتال ست ودلیل علمای ما رح آنست کہ مملوک گردانیدن آنہا جائز ست پس مقرر نمودن جزیہ نیز بر آنہا جائز خواہد بود زیراچہ چنانچہ بسبب مملوک گردانیدن آنہا ذات آنہا در دست آنہا نمیماند ہمچنین بسبب گرفتن جزیہ نیز ذات آنہا در دست آنہا نمیماند چہ آنہا در ینصورت کسب خواہند کرد وخواہند داد آنرا بہ مسلمانان ونفقۂ آنہا در کسب آنہاست **مسئلہ ۲** اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب پیش از مقرر شدن جزیہ پس آنہا وزن وفرزندان آنہا فیء وغنیمت اند چہ مملوک گردانیدن حربیان جائز **ف** خواہ اہل آن دار حرب اہل کتاب باشند یا مجوسی یا بت پرست **ص** **مسئلہ ۳** جزیہ مقرر کردہ نمیشود بر بت پرستان عرب زیراچہ کفر آنہا غلیظ وشدید ست بجہت آنکہ پیغمبر صلعم در میان آنہا مبعوث شدند ودر میان آنہا نشو ونما یافتند وقرآن بزبان آنہا نازل شدہ است پس معجزہ در حق آنہا ظاہر تر ست وہمچنین جزیہ مقرر کردہ نمیشود بر مرتدان چہ کفر آنہا نیز غلیظ وشدید ست زیراچہ مرتد کافر شدہ است بعد از انکہ ہدایت یافتہ بود بسوی اسلام وواقف شدہ بود بر حسن آن پس قبول کردہ نمیشود از ہر دو فریق

الا الاسلام او السیف زیادة فی العقوبة وعند الشافعی رحمه الله یسترق مشرکوا العرب وجوابه ما قلنا واذا ظهر علیهم فنساؤهم وصبیانهم فیء لان ابا بکر الصدیق رض عنه استرق نسوان بنی حنیف وصبیانهم لما ارتدوا وقسمهم بین الغانمین ومن لم یسلم من رجالهم قتل لما ذکرنا ولا جزیة علی امرأة ولا صبی لانها وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وهما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاهلیة **قال** ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انه تجب اذا کان له مال لانه یقتل فی الجملة اذا کان له رای ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح له اطلاق حدیث معاذ رض عنه ولنا ان عثمان رض عنه لم یوظفها علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابة رض عنهم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقة لها فکذا هذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک ولا یؤدی عنهم موالیهم لانهم تحملوا الزیادة بسببهم ولا توضع علی الرهبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکر ههنا وذکر محمد رح

اگر اسلام باکشته میشوند بجهت زیاده عقوبت درحق آنها ونزد شافعی رح مملوک گردانیدن مشرکان عرب جائز ست وجواب آن همانست که مذکور شد در دلیل علمای ما رح **مسئله ۴** - اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر مشرکان عرب و بر مرتدان پس زن وفرزندان آنها فیئ وغنیمت ست زیراچه صدیق رض بندی کرده بود زن وفرزندان بنی حنیف را وقتیکه آنها مرتد شده بودند وقسمت کرده بود وآن بندیان را میان غانمیان وقتل کرده بود مردان آنها را که مسلمان نشده بودند بنا بر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۵** - جزیه واجب نیست بر زن وصبی زیراچه جزیه واجب شده است بعوض قتل یا بعوض نصرت وهر دو زن وصبی قتل کرده نمیشوند ونه قتال می نمایند چه آنها اهلیت آن ندارند وهمچنین جزیه واجب نیست بر جای مانده ونابینا وهمچنین بر مفلوج وشیخ کبیر بجهت آنکه آنها قتال نمیتوانند کرد وازابی یوسف رح مروی ست که جزیه بر شیخ کبیر مقرر نموده میشود وقتیکه او مالدار باشد زیراچه قتل کرده میشود شیخ مذکور وقتیکه او صاحب رای باشد **مسئله ۶** - جزیه واجب نیست بر فقیر یکه عمل وکسب نمی کند وشافعی رح میگوید که بر او جزیه واجب ست بنا بر آنکه حدیث معاذ رض که سابق مذکور شده است مطلق ست ودلیل علماء ما رح یکی اینست که عثمان رض جزیه مقرر نکرده است بر فقیر مذکور واین بحضور صحابه دیگر رض بود وآن اینست که خراج زمین مقرر کرده نمیشود بر زمینیکه طاقت آن ندارد ولیس همچنین جزیه مقرر کرده نخواهد شد بر شخصی که طاقت آن ندارد وحدیث معاذ رض اگرچه مطلق ست ولیکن محمول ست بر فقیر یکه عمل وکسب می نماید **مسئله ۷** - جزیه مقرر کرده نمیشود بر مملوک ونه بر مکاتب ومدبر وام ولد زیراچه جزیه بدل قتل ست درحق آنها ودرحق ما یان بدل نصرت ست **ف** - وباعتبار اول باید که جزیه واجب شود بر آنها **ص** وباعتبار دوم واجب نمیشود پس شک واقع شد در وجوب آن وچون شک واقع شد پس جزیه واجب نخواهد شد بر آنها بسبب شک در وجوب آن ودر خواجه آنها واجب نیست که جزیه آنها ادا نماید زیراچه خواجه آنها زیاده مقدار جزیه میدهد بسبب آنها **ف** - چه خواجه بسبب آنها غنی میگردد یا متوسط الحال ودر هر دو صورت جزیه میدهد مقدار زائد بر مقدار جزیه فقیر یکه عمل وکسب می نماید **ص** **مسئله ۸** - جزیه مقرر نموده نمی شود بر راهب **ف** - اعنی پارسای ترسایان **ص** که آمیزش نمیکند با مردمان همچنین ذکر کرده است قدوری رح ومحمد رح در جامع صغیر نقل کرده است

عن ابی حنیفة رح انه توضع علیهم اذا کانوا یقدرون علی العمل وهو قول ابی یوسف رح ووجه الوضع علیهم ان القدرة علی العمل هو الذی ضیعها فصار کتعطیل الارض الخراجیة ووجه الوضع عنهم انه لاقتل علیهم اذا کانوا لایخالطون الناس والجزیة فی حقهم لاسقاط القتل ولابد ان یکون المعتمل صحیحا ویکتفی بصحته فی اکثر السنة ومن اسلم وعلیه جزیة سقطت وکذلك اذا مات کافرا خلافا للشافعی رح فیهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السکنی وقد وصل الیه المعوض فلا یسقط عنه العوض بهذا العارض کما فی الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله علیه السلام لیس علی مسلم جزیة ولانها وجبت عقوبة علی الکفر ولهذا تسمی جزیة وهی والجزاء واحد وعقوبة الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة فی الدنیا لایکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانها وجبت بدلا عن النصرة فی حقنا وقد قدر علیها بنفسه بعد الاسلام والعصمة تثبت بکونه آدمیا والذمی یسکن ملك نفسه فلا معنی لایجاب بدل العصمة والسکنی

از ابی حنیفه رح که جزیه براو مقرر نموده میشود وقتیکه او قادر باشد بر عمل وکسب وهمین قول ابی یوسف رح ست زیرا چه او هرگاه باوجود قدرت برعمل وکسب ترک کسب نمود پس او ضائع کرد قدرت مذکوره را لهذا جزیه برو واجب خواهد شد چنانچه صاحب زمین خراجی اگر باوجود قدرت بر زراعت معطل گذارد زمین مذکور را اخراج آن براو لازم می آید دوم وجه روایت قدوری اینست که قتل راهب واجب نیست وقتیکه او آمیزش نکند با مردمان وجزیه در حق آنها برای اسقاط قتل ست مسئله ۹- اگر مسلمان شود کسی که جزیه بر ذمه او باقیست پس آن جزیه باقی ساقط میشود وهمچنین ساقط میشود جزیه باقی در صورتیکه بمیرد ذمی در حالت کفر وشافعی رح میگوید که در هر دو صورت جزیه ساقط نمیشود زیرا چه جزیه واجب شده بود بعوض عصمت خون یا بعوض سکنی در دار اسلام واو معصوم مانده است وسکونت نموده است در دار اسلام پس عوض آن ازو ساقط نخواهد شد بسبب عارضه مذکور که اسلام ست یا موت چنانچه در صورت اجاره وصلح از خون عمد یعنی اگر جزیه عوض سکنه باشد پس خواهد بود جزیه در معنی اجرت وساقط نخواهد شد بسبب موت یا اسلام چنانچه اگر ذمی اجاره گیرد خانه را وسکونت نماید دران بقدر مدت اجاره وبعد از ان بمیرد یا مسلمان گردد پس اجرت خانه مذکور ساقط نمیشود همچنین جزیه نیز واگر جزیه عوض عصمت خون باشد پس خواهد بود در معنی بدل صلح از خون عمد پس ساقط نخواهد شد بسبب موت یا اسلام چنانچه ذمی اگر عمداً بکشد شخصی را وبعد از ان صلح نماید با ولی مقتول از خون مذکور بر بدل معین ومعلوم وبعد از ان مسلمان شود یا بمیرد پس ساقط نمیشود از ذمه او بدل مذکور همچنین ساقط نخواهد شد جزیه که بدل عصمت خون ست ص دو دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که بر مسلمان جزیه واجب نیست ودوم اینست که جزیه نوعی از عقوبت ست که واجب شده است بر کافر بجهت کفر او لهذا جزیه را جزیه میگویند چه جزیه بمعنی جزا است وعقوبتیکه در دنیا بجهت کفر ست ساقط میشود بسبب اسلام وبعد از موت قائم کرده نمیشود زیرا چه مشروعیت عقوبت در دنیا نیست مگر برای دفع شر و آن مندفع میشود بسبب موت واسلام وسوم اینست که جزیه بدل نصرت است در حق مسلمانان وکافر مذکور بعد از اسلام خود قادر شد بر نصرت مسلمانان پس ساقط خواهد شد جزیه بعد از اسلام وجواب شافعی رح اینست که جزیه بدل عصمت خون نیست ونه بدل سکنی زیرا چه عصمت ثابت ست بسبب آدمیت وذمی سکونت میکند در دار اسلام در مکان مملوک خود پس واجب گردانیدن بدل عصمت وسکنی معنی ندارد مسئله ۱۰-

وان اجتمعت عليه الحولان تداخلت الجزيتان وفي الجامع الصغير ومن لم يؤخذ منه خراج رأسه حتى مضت السنة وجاءت سنة اخرى لم يؤخذ

وهذا عند ابيحنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يؤخذ منه وهو قول الشافعي رح وان مات عند تمام السنة لم يؤخذ منه في قولهم جميعا وكذلك ان مات في بعض السنة اما مسئلة الموت فقد ذكرناها وقيل خراج الارض على هذا الخلاف وقيل لا تداخل فيه بالاتفاق لهما في الخلافية ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامكن استيفاءها تستوفى وقد امكن فيما نحن فيه بعد توالي السنين بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استيفاؤه ولابيحنيفة رح انها وجبت عقوبة على الاصرار على الكفر على ما بيناه ولهذا لا تقبل منه لو بعث على يد نائبه في اصح الروايات بل يكلف ان يأتي به بنفسه فيعطي قائما والقابض منه قاعد وفي رواية يأخذ بتلبيبه ويهزه هزا ويقول اعط الجزية يا ذمي وقيل يا عدو الله فثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت كالحدود ولانها وجبت بدلا عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا كما ذكرنا لكن في المستقبل لا في الماضي لان القتل انما يستوفى لحراب قائم في الحال لا لحراب ماض وكذا النصرة في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية عنه ثم قول محمد رح في الجزية في الجامع الصغير وجاءت سنة اخرى حمله بعض المشائخ رح على المضي مجازا وقال الوجوب باخر السنة فلا بد من المضي ليتحقق الاجتماع فيتداخل وعند البعض هو مجرى على حقيقته والوجوب عند ابيحنيفة رح باول الحول فيتحقق الاجتماع بمجرد المجيء

اگر مجتمع شود بر ذمه ذمی جزیه دو سال پس دران تداخل میشود ف یعنی جزیه یک سال گرفته میشود ص و در جامع صغیر مذکور ست که اگر گرفته نشود از ذمی جزیه تا آن زمان که بگذرد یک سال و برسد سال دیگر پس جزیه سال گذشته از و گرفته نمیشود و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که جزیه سال گذشته از و گرفته میشود و اگر بمیرد ذمی نزد تمامی سال پس درینصورت جزیه آنسال از و گرفته نمیشود و نزد علماء ما رح بی اختلاف و همچنین اگر بمیرد در اثنای سال و این مسئله سابق مذکور شده است و بعضی گفته اند که در خراج زمین نیز همین اختلاف ست و بعضی گفته اند که دران اختلاف نیست بلکه تداخل نیست دران نزد علمای ما رح و دلیل صاحبین رح در صورت اختلاف اینست که جزیه عوض ست چنانچه سابق مذکور شده است و عوض متعدد اگر مجتمع شود و استیفای آن ممکن باشد پس استیفای آن نموده میشود و در صورت مذکوره استیفای جزیه دو سال ممکن ست بخلاف وقتیکه مسلمان شود آن ذمی چه درینصورت استیفای آن متعذر ست و دلیل ابیحنیفه رح یکی اینست که جزیه عقوبت ست بر اصرار نمودن کافر بر کفر چنانچه سابق مذکور شده است لهذا جزیه قبول کرده نمیشود از و اگر فرستد آنرا بدست نائب خود در روایت اصح بلکه تکلیف داده میشود مر آن کافر را باینکه خود بیاید و بدست خود دهد باین طور که استاده بدهد و گیرنده از و نشسته گیرد و در یک روایت چنین آمده است که گیرنده بگیرد گریبان او را و بجنباند او را و بگوید که بده جزیه را یا ذمی پس ثابت شد که جزیه عقوبت ست و هرگاه عقوبات مجتمع شوند تداخل میشود میان آنها مانند حدود و دوم اینست که جزیه بدل قتل ست در حق آنها و بدل نصرت ست در حق مسلمانان چنانچه سابق مذکور شده است ولیکن بدل قتل ست در مستقبل نه در ماضی زیرا چه قتل کرده نمیشوند آنها مگر در مستقبل بسبب جنگ نمودن در مستقبل نه در ماضی و همچنین بدل نصرت نیز در مستقبل ست زیرا چه در ماضی حاجت نصرت نیست و بعد ازان باید دانست که انچه مذکور ست در جامع صغیر که برسد سال دیگر پس بعضی گفته اند که آن محمول ست بر معنی مجازی یعنی مراد ازان اینست که نگهدارد سال و دیگر نیز تا دو سال جمع شود چه او گفته است که جزیه واجب میشود در آخر سال پس ضرور ست که سال دیگر نیز بگذرد تا جزیه دو سال جمع شود و بعد ازان تداخل واقع شود میان جزیه دو سال و بعضی گفته اند که مراد ازان معنی حقیقی ست و جزیه واجب میشود نزد ابی حنیفه رح در اول سال پس بسبب گذشتن یکسال و رسیدن سال دیگر اجتماع متحقق میشود

فی

والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعی رح فی آخره اعتبارا بالزکوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناه فتعذر ایجابه بعد مضی الحول فاوجبناها فی اوله

فصل ولا یجوز احداث بیعة ولا کنیسة فی دار الاسلام لقوله علیه السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسة والمراد احداثها وان انهدمت البیع والکنائس القدیمة اعادوها لان الابنیة لا تبقی دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد الیهم الاعادة الا انهم لا یمکنون من نقلها لانه احداث فی الحقیقة والصومعة للتخلی فیها بمنزلة البیعة بخلاف موضع الصلوة فی البیت لانه تبع للسکنی وهذا فی الامصار دون القری لان الامصار هی التی تقام فیها الشعائر فلا تعارض باظهار ما یخالفها وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضا لان فیها بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذهب فی قری الکوفة لان اکثر اهلها اهل الذمة وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارها وقراها لقوله علیه السلام لا یجتمع دینان فی جزیرة العرب **قال** ویؤخذ اهل الذمة بالتمیز عن المسلمین فی زیهم ومراکبهم وسروجهم وقلانسهم فلا یرکبون الخیل ولا یعملون بالسلاح

واصح همین ست که وجوب جزیه نزد علمای ما رح در ابتدای سال ست ونزد شافعی رح در آخر سال ست مانند زکوة ودلیل علمای ما رح نیست که چیزیکه جزیه بدل آنست متحقق میشود در مستقبل چنانچه تقریر آن گذشت پس متعذر ست که جزیه واجب گردانیده شود بعد از گذشتن سال لهذا جزیه واجب میشود نزد علمای ما رح در ابتدای سال والله اعلم

فصل مسئله ۱- جائز نیست احداث کلیسا وکنشت در دار اسلام چه در حدیث منع آمده است از آن واگر کلیسا یا کنشت آنها که قدیم ست منهدم گردد پس میرسد آنهارا که تعمیر آن نمایند وبسازند آنرا زیرا چه بنا همیشه باقی نمیماند وهرگاه امام آنهارا بر دین آنها گذاشته است پس بدرستیکه عهد کرده است با آنها که آنهارا منع نخواهد کرد از تعمیر کلیسا ویا کنشت واز ساختن آن بعد از انهدام ولیکن اگر آنها خواهند که نقل کنند کلیسا یا کنشت را بجای دیگر از جای قدیم منع کند آنهارا امام از نقل آن چه آن در حقیقت احداث آنست وباید دانست که صومعهٔ آنها که برای خلوت نشینی ست بمنزله کلیسا ست پس احداث آن نیز جائز نیست بخلاف موضع نماز که در خانهٔ آنها باشد چه از احداث آن منع کرده نمیشود زیرا چه آن تابع سکنی ست واینهمه که مذکور شد حکم شهر ست نه حکم قریه ودیه است زیرا چه شعار اسلام **ف** چون نماز جمعه وعید **ص** در شهر ظاهر میشود پس ذمی را نباید گذاشت که در مقابل آن در شهر ظاهر کند شعار کفر را **ف** ودر قریه ودیه شعار اسلام ظاهر نیست پس منع کردن از احداث کلیسا وکنشت دران درکار نیست **ص** وبعضی گفته اند که در دیار ما در قریه ودیه نیز منع باید کرد ذمیان را از احداث آن زیرا چه در قریه هاسے دیار ما بعض شعار ظاهر اسلام ست وآنکه مروی ست از ابی حنیفه رح که منع احداث کلیسا وکنشت مخصوص به شهر ست ودر قریه منع نیست پس آن مخصوص ست بقریه هاسے کوفه زیرا چه اکثر اهل آن قریه ها ذمی اند **ف** ومسلمانان دران کم اند لهذا شعار اسلام دران ظاهر نیست **ص** ودر زمین عرب ذمیان منع نموده میشوند از احداث کلیسا وکنشت در شهرها ودر قریه ها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که دو دین مجتمع نمیشوند در جزیره عرب **مسئله ۲**- لازم است امام را که فرق کند میان ذمیان ومیان مسلمانان در لباس وسواری وزین وکلاه پس نباید که ذمیان بر اسپ سوار شوند ونباید که عمل وکار کنند بسلاح ونباید که لباس آنها مثل لباس مسلمانان باشد یا زین آنها مثل زین مسلمانان باشد یا کلاه آنها مثل کلاه مسلمانان باشد

وفي الجامع الصغير ويؤخذ اهل الذمة باظهار الكستيجات والركوب على السروج التي هي كهيئة الاكف وانما يؤخذون بذلك اظهارا للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ولان المسلم يكرم والذمي يهان ولا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز والعلامة يجب ان يكون خيطا غليظا من الصوف يشده على وسطه دون الزنار من الابريسم فانه جفاء في حق اهل الاسلام ويجب ان يتميز نساءهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات ويجعل على دورهم علامات كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة قالوا الاحق ان لا يتركوا ان يركبوا الا للضرورة واذا ركبوا للضرورة فلينزلوا في جامع المسلمين فان لزمته ضرورة اتخذ واسرجا بالصفة التي تقدمت ويمنعون عن لباس يختص به اهل العلم والزهد والشرف ومن امتنع من الجزية او قتل مسلما او سب النبي عليه السلام او زنى بمسلمة لم ينتقض عهده لان الغاية التي ينتهي بها القتال التزام الجزية لا اداؤها والالتزام باق وقال الشافعي رح سب النبي عليه السلام يكون نقضا لانه لو كان مسلما ينتقض ايمانه فكذا ينتقض امانه اذ عقد الذمة خلف عنه ولنا ان سب النبي عليه السلام كفر منه والكفر المقارن لا يمنعه فالطارئ لا يرفعه قال ولا ينتقض العهد الا ان يلحق بدار الحرب او يغلبون على موضع فيحاربوننا لانهم صاروا حربا علينا فيعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب

و در جامع صغیر مذکور ست که حکم کرده میشود بر ذمیان باین که اظهار کستیج نمایند ف و آن عبارت ست از ریسمان پشمی گنده بقدر کلفتی انگشت که آنرا ذمیان بر کمر می بندند بالای پارچه و آن غیر زنار ست ص و نیز حکم کرده میشود بر آنها باینکه اگر سوار شوند آنها بر ستوری پس باید که زین آنها مانند صورت پالان خر باشد و باید دانست که این تمیز در لباس وغیره و اظهار کستیج بجهت آنست که مسلمان گرامی داشته میشود بخلاف ذمی چه او گرامی داشته نمیشود و لهذا ابتدائے سلام با و گفته نمیشود و راه گذر بر او تنگ نموده میشود پس اگر نباشد علامتیکه موجب تمیز و فرق ست میان مسلمانان و میان ذمی پس با او نیز همان معامله خواهند کرد که مسلمانان با مسلمانان میکنند و این جائز نیست و باید دانست که واجب ست که علامت آنها ریسمان گنده باشد از پشم که ببندد آنرا ذمی بر کمر خود نه زنار که از ابریشم ساخته شود مسئله ۳ - واجب ست که تمیز و فرق نموده شود میان زنان آنها و میان زنان مسلمانان در راهها و در حمامها و نیز باید که علامت مقرر نموده شود بر خانهای آنها تا سائل که بر در آنها بیاید دعای مغفرت نکند در حق آنها و فقها گفته اند که سزاوار نیست که ذمیان را سوار شدن بناید داد مگر برای ضرورت پس اگر سوار شوند برای ضرورت باید که فرود آیند در جائیکه مجمع مسلمانان ست و اگر حاجت شود ذمی را باینکه سوار شود بر زین پس باید که زین بسازد برای خود مانند پالان خر و باید دانست که از پوشیدن لباس اهل علم و اهل زهد و شرف آنها را منع باید کرد مسئله ۴ - اگر از ادای جزیه با نماید ذمی یا قتل کند مسلمان را یا دشنام دهد پیغمبر صلعم را یا زنا کند با زن مسلمه پس عقد ذمه او منتقض و فسخ نمی گردد زیرا چه امریکه بسبب آن قتال با آنها موقوف میشود آن التزام جزیه است نه ادای آن و التزام باقی است و شافعی گفته است که بسبب دشنام دادن پیغمبر صلعم عقد ذمه منتقض میگردد زیرا چه او اگر مومن می بود بسبب دشنام مذکور ایمان او منتقض میشد پس همچنین بسبب آن امان او منتقض خواهد شد چه عقد ذمه قائم مقام ایمان ست و دلیل علمای ما رح اینست که دشنام مذکور کفر ست که از وصادر شده است و کفر مقارن او در وقت عقد ذمه منافی انعقاد آن نیست پس این کفر طاری رافع آن نخواهد شد مسئله ۵ - منتقض نمیشود عقد ذمه مگر آنکه لاحق شوند ذمیان بدار حرب یا غالب شوند بر موضعی و محاربه نمایند با مسلمانان پس درین هنگام عقد ذمه باقی نمی ماند زیرا چه فائده آن دفع شر محاربه و قتال ست و هرگاه آنها قتال نمودند فائده مذکوره باقی نماند

واذا انقض الذمي العهد فهو بمنزلة المرتد معناه في الحكم بموته باللحاق لانه التحق بالاموات وكذا في حكم ما حمله من ماله الا انه لو اسر يسترق بخلاف المرتد **فصل** ونصارى بني تغلب يؤخذ من اموالهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الزكوة لان عمر رضي الله عنه صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة رض ويؤخذ من نسائهم ولا يؤخذ من صبيانهم لان الصلح وقع على الصدقة المضاعفة والصدقة تجب عليهن دون الصبيان فكذا المضاعف وقال زفر رح لا يؤخذ من نسائهم ايضا وهو قول الشافعي رح لانه جزية في الحقيقة على ما قال عمر رض هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا تصرف مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يختص بالجزية الا ترى انه لا يراعى فيه شرائطها ويوضع على مولى التغلبي الخراج اي الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشي وقال زفر رح يضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة الصدقة

مسئله ۱- وقتیکه نقض عهد کند ذمی پس او بمنزله مرتد است یعنی حکم نموده میشود بموت او وقتیکه لاحق شود بدار حرب چنانچه بحکم مرتد همین ست و همچنین حکم مالیکه همراه خود برد بدار حرب بحکم مال مرتد ست **ف** یعنی اگر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب مال مذکور فیء میگردد مانند مال مرتد **ص** ولیکن اگر آن ذمی اسیر شود مملوک گردانیده میشود بخلاف مرتد **ف** چه او قتل کرده میشود اگر توبه نکند والله اعلم **ص**

فصل مسئله ۱- گرفته میشود از اموال نصارای بنی تغلب دوچند زکوة که گرفته میشود از مسلمانان زیرا چه عمر رض مصالحه نموده است با نها گرفتن دوچند آنچه از مسلمانان گرفته میشود و این در حضور صحابه دیگر رض بود **ف** وکسی انکار آن نکرد **ص** وهمچنین گرفته میشود از اموال زنان آنها دوچند آنچه از مسلمانان گرفته میشود زیرا چه صلح مذکور واقع شده است بر گرفتن دوچند زکوة که گرفته میشود از مسلمانان وزکوة واجب ست برزنان پس همچنین دوچند زکوة گرفته خواهد شد از زنان آنها نه از اطفال آنها زیرا چه زکوة واجب نیست بر اطفال وزفر رح گفته است که آن گرفته نمیشود از زنان آنها نیز و همین قول شافعی رح ست زیرا چه دوچند مذکور جزیه است در حقیقت چه عمر رض فرموده است بالقوم مذکور که این جزیه است و شما هر چه خواسته باشید تسمیه آن کنید خواه بجزیه وخواه بزکوة ولهذا آنچه گرفته میشود از انها صرف نموده میشود در مصرف جزیه پس ثابت شد که آن جزیه است و برزنان جزیه نیست و دلیل علمای ما رح انیست که مال مذکور واجب شده است بسبب صلح وزن اهلیت این دارد که چنین مال واجب شود بران وانچه زفر وشافعی رح گفته اند که آنچه گرفته میشود از آنها صرف نموده میشود در مصرف جزیه پس جواب آن انیست که مال مذکور در مصالح مسلمانان بصرف نموده میشود چه آن مال مال بیت المال ست ومصالح مسلمانان مصرف آنمال ست واین مصرف مختص بجزیه نیست تا دلالت کند بر اینکه مال مذکور جزیه است وحاصل آنکه مال مذکور جزیه نیست لهذا در گرفتن آن شرائط جزیه اعتبار نموده نشده است مسئله ۲- بر معتقان بنی تغلب جزیه مقرر نموده میشود و هم خراج بر زمین آنها اگرچه جزیه وخراج از خواجه آنها گرفته نمیشود چنانچه بر معتق قریشی جزیه وخراج مقرر نموده میشود اگرچه جزیه وخراج از قریشی گرفته نمیشود وزفر رح گفته است که گرفته میشود از اموال آنها دوچند آنچه گرفته میشود از مسلمانان چنانچه دوچند گرفته میشود از اموال بنی تغلب زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که معتق قوم از ان قوم ست لهذا صدقه حرام ست بر معتق بنی هاشم چنانچه حرام ست بر بنی هاشم

ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في المولى اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه **قال** وما جباه الامام من الخراج واموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال بيت المال فانه وصل الى المسلمين من غير قتال وهو معد لمصالح المسلمين وهؤلاء عملتهم ونفقة الذراري على الاباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرغون للقتال ومن مات في نصف السنة فلا شيء له من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين ولهذا سمي عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت

وعلمای ما میگویند که گرفتن دو چند از بنی تغلب بنابر صلح و تخفیف ست در حق آنها زیراچه آن گرفته نمیشود از انها بطوریکه جزیه گرفته میشود از ذمیان بذلت وخواری و معتق ملحق نمیشود بخواجه خود در امریکه تخفیف ست در حق خواجه لهذا جزیه مقرر نموده میشود بر معتق مسلمان که نصرانی ست بخلاف حرمت صدقه زیراچه حرمت ثابت کرده میشود بسبب شبهه لهذا معتق هاشمی ملحق کرده میشود به هاشمی در حق حرمت صدقه **ف**

سوال پس باید که بر معتق غنی صدقه حرام باشد چنانچه بر غنی حرام ست وحال آنکه چنین نیست **جواب ص** صدقه بر معتق غنی حرام نیست بجهت آنکه غنی نیز اهلیت این دارد که صدقه حلال باشد در حق او ولیکن غنا مانع آنست واین معنی یافته نمیشود در حق معتق او اما هاشمی پس اهلیت گرفتن صدقه ندارد اصلا زیراچه او بسبب شرافت وکرامت خود محفوظ داشته شده است از گرفتن صدقه که چرک مردمان ست پس معتق او نیز باو ملحق نموده شد در حرمت صدقه **مسئله ۳** - بدانکه خراج وانچه گرفته میشود از اموال بنی تغلب وانچه هدیه فرستد اهل حرب برای امام وجزیه صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چون بنای سد بر سرحد دار اسلام وبنای پل کوچک وبزرگ ونیز داده میشود از اموال مذکوره به قضاة مسلمانان وعمال آنها وعلماے آنها بقدر آنچه کفایت کند آنها را ونیز داده میشود از اموال مذکوره قوت غازیان وقوت ذریات آنها زیراچه اموال مذکوره مال بیت المال ست چه آن اموال رسیده است به مسلمانان بغیر قتال ومال بیت المال مهیا داماده است برای مصالح مسلمانان وغازیان عمل می کنند براے مسلمانان ونفقه ذریات واجب ست بر آبائے آنها پس اگر داده نشود بآبائے آنها آنقدر که کفایت کند براے ذریات آنها هر آئینه آنها محتاج خواهند شد بسوی کسب براے نفقه ذریات پس آنها براے قتال فارغ نخواهند شد **مسئله ۴** - اگر در اثنائے سال بمیرد شخصے از غازیان وغیره که کفایت آنها در بیت المال مقرر ست پس نمیرسد بوارث او چیزے از عطا که برای او مقرر بود زیراچه آن عطا نوعی از صله است ودین نیست لهذا آنرا عطا می نامند پس آن مملوک او نمیشود پیش از قبض آن وساقط میشود بسبب موت **ف** پس میراث نخواهد شد ودر صورتیکه بمیرد در آخر سال مستحب نیست که آن عطا داده شود باقربائے او زیراچه او مشقت ومحنت تمام کشیده است در عهده که داشت بدانکه عطا چیزیست که مقرر نموده نوشته باشد در دفتر سلطان براے غازیان وبرای کسانیکه قائم باشد برای امری از امور دین کذا فی العنایه ۴

واهل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی والله اعلم

باب احکام المرتدین

قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ بالله عرض علیه الاسلام فان کانت له شبهة کشفت عنه لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفیه دفع شره باحسن الامرین الا ان العرض علی ماقالوا غیر واجب لان الدعوة بلغته

قال ویحبس ثلثة ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیه الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل وتاویل الاول انه یستمهل فیمهل ثلثة ایام لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفة رح وابی یوسف رح انه یستحب ان یوجله ثلثة ایام طلب ذلک او لم یطلب وعن الشافعی رح ان علی الامام ان یوجله ثلثة ایام ولا یحل له ان یقتله قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبهة ظاهرا فلابد من مدة یمکنه التامل فقدرناه بالثلث ولنا قوله تعالی فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامهال وکذا قوله علیه السلام من بدل دینه فاقتلوه ولانه کافر حربی بلغته الدعوة فیقتل للحال من غیر استمهال وهذا لانه لا یجوز تاخیر الواجب لامر موهوم

ص واینها درین زمانه قاضی و مفتی و مدرس اند ف ودر ابتدای اسلام عطا مقرر بود برای هرکس که فضیلتی میداشت در اسلام چون ازواج مطهره و فرزندان مهاجرین وانصار کذا فی العنایه والله اعلم ص

باب در بیان احکام مرتدان ف یعنی مسلمانانیکه برگشته باشند از دین اسلام ص مسئله ۱۔ هرگاه برگردد مرد مسلمان از دین اسلام عرض اسلام نموده میشود بروی پس اگر در امر دین مر اورا شبهه باشد که بسبب آن برگشته است از دین اسلام رفع آن شبهه نموده میشود و وجه عرض نمودن اسلام بروی اینست که شاید مر اورا شبهه لاحق گشته باشد پس دفع شود بسبب عرض و چون طریق رفع نمودن شر مرتد دو نوع ست یکی قتل و دوم اسلام و اسلام احسن ست به نسبت قتل پس رفع فساد آن بعرض اسلام نموده خواهد شد ولیکن عرض اسلام واجب نیست بنابرانچه گفته اند فقها بجهت آنکه دعوت اسلام باو رسیده است مسئله ۲۔ حبس نموده میشود مرتد سه روز پس اگر مسلمان شود فبها و اگر نه باید کشت آنرا و در جامع صغیر مذکور ست که عرض اسلام نموده میشود بر مرتد تا سه روز پس اگر ابا کند کشته میشود و تاویل آن اینست که اگر او مهلت خواهد مهلت داده میشود تا سه روز زیراچه مدت سه روز مقرر ست برای آزمایش عذرها و مروی ست از ابی حنیفه و ابی یوسف رح که مهلت دادن تا سه روز مستحب ست خواه او طلب مهلت نماید یا نماید و مرویست از شافعی رح که واجب است بر امام که تاخیر نماید تا سه روز و جائز نیست مر اورا که بکشد آنرا پیش از گذشتن سه روز زیراچه ظاهر این ست که مسلمان مرتد نمیشود مگر بسبب شبهه که لاحق شده باشد مر اورا پس مدتی برای تامل ضرورست و تقدیر آن مدت به سه روز نموده شد و دلیل علمای ما حنفیه یکی اینست که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را ف و آن مقید نیست باینکه اورا مهلت داده شود تا سه روز ص و همچنین پیغمبر صلعم فرموده است که کسیکه تبدیل دین خود نماید بکشید آنرا ف بدون تقیید مهلت سه روز ص و دوم اینست که مرتد کافر حربی ست و دعوت اسلام باو رسیده است پس فی الحال کشته خواهد شد بغیر مهلت و سر آن اینست که قتل آن واجب ست فی الحال و تاخیر واجب برای امر موهوم جائز نیست ف اما انچه مذکور شد که مرتد کافر حربیست وجه آن اینست که او کافرست البته و مستامن نیست چه امان نخواسته است و ذمی هم نیست زیراچه جزیه قبول نموده نمیشود از ان پس ثابت شد که او کافر حربیست کذا فی العنایه

ولا فرق بين الحر والعبد لاطلاق الدلائل وكيفية توبته ان يتبرأ عن الاديان كلها سوى الاسلام لانه لا دين له ولو تبرأ عما انتقل اليه كفاه لحصول المقصود قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام عليه كره ولا شئ على القاتل ومعنى الكراهية ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الكفر مبيح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعی رح تقتل لما روينا ولان ردة الرجل مبيحة للقتل من حيث انه جناية مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشاركها فيها فتشاركها في موجبها ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن قتل النساء ولان الاصل تاخير الاجزية الى دار الآخرة اذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية قال ولكن تحبس حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفاءه بالحبس كما في حقوق العباد وفي الجامع الصغير وتجبر المرأة على الاسلام حرة كانت او امة والامة يجبرها مولاها

ص و بدانکه فرق نیست در حکم مذکور میان مرتدیکه آزاد باشد و میان مرتدیکه بنده باشد بجهت آنکه دلیل آن حکم مطلق ست و شامل ست هر دو را مسئله ۳- کیفیت توبه مرتد اینست که تبری نماید از جمیع ادیان سوای دین اسلام زیرا چه هیچ مذهب ملت نیست مرا و را و اگر تبری نماید از دینیکه آنرا اختیار نموده بود کفایت می کند بجهت آنکه مقصود حاصل میشود مسئله ۴- اگر مرتد را کسے بکشد پیش از انکه عرض اسلام نموده شود بروی مکروه است یعنی ترک مستحب ست و چیزی واجب نمیشود بر قاتل بجهت آنکه کفر حربی مباح میگرداند قتل آنرا و عرض اسلام بعد از رسیدن دعوت اسلام واجب نیست مسئله ۵- اگر زن مسلمه مرتده گردد کشته نمی شود و لیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد و گفته است شافعی رح کشته میشود بجهت حدیث مذکور و بجهت آنکه مرد کشته نمیشود بسبب ارتداد مگر باین جهت که ارتداد جنایت عظیم ست پس عقوبت آن نیز باید که عظیم باشد که قتل است و ارتداد زن نیز جنایت عظیم ست مانند ارتداد مرد پس عقوبت آن نیز مثل عقوبت مرد خواهد بود و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام منع فرموده است از کشتن زنان ف و هیچ تفصیل نکرده است میان زن مرتده و میان زنیکه کافره اصلی باشد ص و دوم اینست که اصل در سزای گناه اینست که تاخیر نموده شود تا دار آخرت ف یعنی سزا در دار دنیا نموده نشود و موقوف باشد بر دار آخرت ص چه اگر در دار دنیا سزا داده شود خلل افتد در معنی ابتلا ف یعنی آزمایش زیرا چه مردمان از گناه باز خواهند ماند بسبب خوف جزا پس آنها بمنزله مجبور خواهند بود و لهذا خلل واقع خواهد شد در ابتلا کذا فی العنایه ص و در صورت ارتداد مرد عقوبت آن موقوف داشته نشد بر دار آخرت بجهت دفع ضرر شرا دکه بالفعل ست یعنی حرب نمودن وی و شر مذکور از زنان متصور نیست چه جثه آنها صلاحیت این ندارد بخلاف مردان پس زن مرتده مانند آن زن خواهد بود که کافره اصلی باشد ف که کشتن آن منع ست پس همچنین کشتن مرتده نیز منع خواهد بود ص و لیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد زیرا چه ابا نموده است از ایفاے حق او تعالے بعد از اقرار پس جبر نموده خواهد شد باینطور که حبس نموده خواهد شد تا ایفاے حق مذکور نماید چنانچه حبس نموده میشود بجهت ایفاے حق عباد و در جامع صغیر مذکور ست که جبر نموده مے شود بر زن مرتده که باز اسلام آرد خواه آن حره باشد یا کنیز و بر کنیز جبر کند خواجه اش

اما الجبر فلما ذكرنا ومن المولى لما فيه من الجمع بين الحقين ويروى تضرب في كل ايام مبالغة في الحمل على الاسلام قال ويزول ملك المرتد عن امواله بردته زوالا مراعى فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله انه حربي مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا في امره فان اسلم جعل هذا العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال ملكه قال وان مات او قتل على ردته انتقل ما اكتسبه في اسلامه الى ورثته المسلمين وكان ما اكتسبه في حال ردته فيئا وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح ومحمد رح كلاهما لورثته وقال الشافعي رح كلاهما فيئ لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حربي لا امان له فيكون فيئا ولهما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بيناه فينتقل بموته الى ورثته ويستند الى ما قبيل ردته اذ الردة سبب الموت

اما جبر پس بنابر وجه مذکور واما جبر نمودن خواجه اش پس بجهت آنکه درینصورت رعایت حق خواجه وحق خدا تعالی هر دو میشود ومروی ست که هر روز باید زدن مرتد را بمبالغه تمام تا اسلام آرد **مسئله** ۶- ملک مرتد زائل میشود از اموال وی بسبب ارتداد بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود باز مالک مال خود میشود چنانچه بود وگفته اند فقها که این نزد ابی حنیفه رح ست ونزد صاحبین رح ملک او زائل نمیشود زیراچه مرتد مذکور مکلف ست ومحتاج وشخصیکه چنین باشد باید که ملک او زائل نگردد **ف** زیراچه تکلیف داده شده است باد بدین ملک نمیتواند که بجا آرد آنرا **ص** پس باقی خواهد ماند ملک او تا آنزمان که کشته شود مانند شخصیکه حکم برجم وقصاص او نموده باشد قاضی ودلیل ابی حنیفه رح اینست که مرتد حربیست وزیر دست ما یان ست تا آنزمان که کشته شود وقتل آن جایز نیست مگر بسبب حرب نمودن وی واین امر دلالت میکند براینکه ملک ومالکیت او زائل شود ولیکن چون دعوت نموده میشود او بسوی اسلام بجبر امید هست که باز مسلمان شود لهذا گفته شد که ملک او زائل میشود بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود چنان شمرده خواهد شد که او همیشه مسلمان ست گویا مرتد نشده بود در حق زوال ملک یعنی ارتداد او که سبب زوال ملک ست هیچ عمل نمیکند درینصورت واگر باز مسلمان نشود بلکه بمیرد یا کشته شود در حالت ارتداد یا لاحق شود بدار حرب وحکم کند قاضی به لحوق آن بدار حرب پس کفر او مستقر وثابت میماند پس سبب مذکور عمل می نماید در زوال ملک لهذا زائل میشود ملک او **مسئله** ۷- اگر بمیرد مرتد یا کشته شود در حالت ارتداد پس مال او که در حالت اسلام کسب نموده بود میرسد بوارثان او که مسلمان اند وانچه کسب کرده باشد در حالت ارتداد فیئی میشود برای گروه مسلمانان **ف** یعنی داشته میشود در بیت المال **ص** واین نزد ابی حنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که هر دو مال میرسد بوارثان او که مسلمانان اند وگفته است شافعی رح که هر دو مال فیئی میگردد زیراچه او در حالت کفر مرده است ومسلمان وارث کافر نمیشود ومرتد مذکور کافر حربی ست پس مال او فیئی خواهد بود ودلیل صاحبین رح اینست که مرتد مذکور را انچه کسب کرده بود در حالت اسلام وانچه کسب کرده بود در حالت ارتداد همه مملوک وی ست تا وقت موت بنابر وجهیکه سابق مذکور شد پس جمیع مال بسبب مردن او انتقال خواهد کرد بسوی وارثان او بدینطور که توریث وارثان مستند خواهد شد بسوی وقتیکه از انوقت مرتد شود زیراچه ارتداد سبب موت ست **ف** پس چنان گردانیده خواهد شد که او کسب کرده است جمیع مال را در حالت اسلام ووارثان او وارث آنمال خواهند شد از وقت اسلام

نفذ زوال

فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفة رح انه یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجوده قبل الردة ولایمکن

الاستناد فی کسب الردة لعدمه قبلها ومن شرطه وجوده ثم انما یرثه من کان وارثا له حالة الردة وبقی وارثا

الی وقت موته فی روایة عن ابی حنیفة رح اعتبارا للاستناد وعنه انه یرثه من کان وارثا له عند الردة

ولا یبطل استحقاقه بموته بل تخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعنه انه یعتبر وجود الوارث عند الموت

لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه کالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبیع قبل القبض

ص پس مسلمان وارث مسلمان خواهد شد ف ولازم نمی آید که مسلمان وارث کافر شود ص ودلیل ابی حنیفه رح این ست که استناد توریث بابنطور که مسلمان وارث مسلمان شود ممکن ست در مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت اسلام چه مال مذکور موجود بود پیش از ارتداد که آن بمنزله موت ست ومالیکه کسب کرده است آنرا در حالت ارتداد دران استناد توریث بطور مذکور ممکن نیست زیرا چه آن مال موجود نبود در حالت اسلام و برای استناد توریث وجود مال در وقت اسلام شرط است وبعد ازان باید دانست که وارث مرتد نمیشود مگر شخصیکه وارث او باشد در حالت ارتداد ف بابنطور که آزاد ومسلمان باشد ص وهمین صفت باقیماند تا وقت مرگ مرتد ف یالحوق او بدار حرب واین را روایت کرده است حسن بن زیاد از ابی حنیفه رح ص واین بنابر آنست که استناد معتبر است در ارث ف ودر استناد شرط است که مستند ثابت شود اولا وبعد ازان استناد آن نموده شود ودر وقت ثبوت مستند ضرورست که صفت استحقاق ارث یافته شود دران وصفت مذکوره این ست که مسلمان وآزاد باشد وهمچنین ضرورست که صفت مذکوره یافته شود در وقت استناد حتی اگر مسلمان شود کسے از اقربای مرتد مذکور بعد حالت ارتداد یا متولد شود فرزندی مراد از علوقیکه حادث شده باشد در حالت ارتداد پس آنها وارث آن مرتد نمیشوند بنابراین روایت ص در روایت دوم از ابحنیفه رح این ست که وارث آن میشود شخصیکه وارث آن باشد در حالت ارتداد وبقای صفت استحقاق ارث تا حالت موت مرتد درکار نیست پس بنابراین روایت باطل نمیشود استحقاق شخصیکه وارث آن مرتد باشد در حالت ارتداد بسبب مردن آن شخص بلکه قائم مقام او میشود وارث او زیرا چه ارتداد بمنزله موت ست ف پس برای استحقاق ارث همان ارتداد معتبر خواهد بود واین را روایت کرده است ابو یوسف رح ص در روایت سوم این ست که وجود وارث معتبر ست در وقت موت یالحوق وی بدار حرب ف واین را روایت کرده است محمد رح وگفته است در مبسوط که همین اصح ست ص زیرا چه آنچه حادث میگردد بعد از انعقاد سبب پیش از تمامی آن بمنزله آنست که حادث شده باشد پیش از انعقاد سبب چنانچه فرزندیکه حادث گردد از کنیز مبیعه پیش از قبض مشتری ف یعنی فرزندیکه متولد میشود از کنیز مبیعه بعد از بیع پیش از قبض مشتری بمنزله موجود اعتبار نموده میشود در وقت عقد در حق اینکه آن معقود علیه میگردد ومیباشد بمقابل آن حصه از بها بخلاف وقتیکه متولد شود وبعد از قبض پس ولدیکه یافته شده است در حالت ارتداد بمنزله آن وارث ست که یافته شده باشد پیش از ارتداد مرتد در حالت اسلام او پس او وارث آن مرتد خواهد شد

وترثه امرأته المسلمة اذا مات او قتل على ردته وهي في العدة لانه يصير فارا وان كان صحيحا وقت الردة والمرتدة
كسبها لورثتها لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب الفيء بخلاف المرتد عند ابي حنيفة رح ويرثها زوجها المسلم ان
ارتدت وهي مريضة لقصدها ابطال حقه وان كانت صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فلم يتعلق حقه بمالها بالردة
بخلاف المرتد **قال** وان لحق بدار الحرب مرتدا او حكم الحاكم بلحاقه عتق مدبروه وامهات اولاده وحلت
الديون التي عليه ونقل ما اكتسبه في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين وقال الشافعي رح يبقى ماله
موقوفا كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا باللحاق من اهل الحرب
وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت الا انه لا يستقر لحاقه
الا بقضاء القاضي لاحتمال العود الينا فلا بد من القضاء واذا تقرر موته ثبت الاحكام المتعلقة

ص **مسئله ۸** ـ زن مرتده که مسلمه است وارث او میشود وقتیکه بمیرد یا کشته شود مرتد در حالیکه زن مذکوره در مدت نشسته است ف
بسبب فرقت بجهت ارتداد شوهر مذکور ص زیراچه شوهر مذکور درینصورت فار میگردد واگرچه در وقت ارتداد مریض نباشد **مسئله ۹** ـ
مال متروکه زن مرتده بوارثان میرسد خواه آن مال را کسب کرده باشد زن مذکوره در حالت اسلام یا در حالت ارتداد زیراچه ذات آن زن
معصوم الدم است و بسبب ارتداد عصمت خون او زائل نه گردیده است لهذا او کشته نمیشود و چون عصمت خون او باقی است و ذات او
معصوم الدم است پس عصمت مال او نیز زائل نخواهد شد چه مال تابع ذات است پس مال او فئی نخواهد شد بخلاف مرتد نزد ابیحنیفه رح ف چه او
فرق نموده است میان مال او که کسب کرده باشد آنرا در حالت اسلام و میان مال او که کسب نموده باشد آنرا در حالت ارتداد زیراچه مرتد معصوم
الدم نیست ص **مسئله ۱۰** ـ شوهر زن مرتده که مسلمان است وارث او میشود اگر آن زن مرتده شده باشد در حالت بیماری خود برای
ابطال حق شوهر مذکور و اگر مرتده شده باشد آن زن در حالت صحت خود پس درینصورت شوهر مذکور وارث او نمیشود زیراچه آن
زن مرتده کشته نمیشود بسبب ارتداد پس حق شوهرش متعلق نمیشود بمال او بسبب ارتداد آن زن بخلاف مرتد **مسئله ۱۱** ـ
اگر مرتد لاحق شود بدار حرب و حکم کند حاکم بلحوق او بدار حرب پس آزاد میشود مدبر او و ام ولد او و دین موجل او غیر موجل میگردد ف یعنی ادای
آن بالفعل واجب میشود ص و مالیکه کسب نموده بود آنرا در حالت اسلام میرسد بوارثان او که مسلمان اند و شافعی رح گفته است که مال او
موقوف می ماند بدستور سابق زیراچه لحوق بدار حرب نوعی از غیبت است پس آن مانند غیبت او است در دار اسلام ف و درینصورت
مال او موقوف می ماند همچنین در صورت لحوق او بدار حرب نیز موقوف خواهد بود ص و دلیل علمای ما رح اینست که مرتد بسبب لحوق بدار حرب
از جمله حربیان می گردد و حربیان بمنزله مرده اند در حق احکام اسلام بسبب انقطاع ولایت الزام از آنها چنانچه ولایت الزام منقطع است
از مرده پس لحوق بدار حرب بمنزله موت است ولیکن لحوق او بدار حرب مستقر نمیگردد مگر بقضای قاضی بسبب آنکه احتمال مراجعت
او بسوی دار اسلام باقی است پس ضرور است که قاضی حکم کند بلحوق او بدار حرب تا آن لحوق ثابت شود و مستقر گردد و هرگاه لحوق
او بدار حرب بعد از حکم قاضی بآن بمنزله موت او است پس بعد از ان ثابت خواهد شد احکامیکه بموت تعلق دارد

وهی ما ذکرناهما کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونه وارثا عند لحاقه فی قول محمد رہ لان اللحاق هو السبب والقضاء لتقرره لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رہ وقت القضاء لانه یصیر موتا بالقضاء والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب

فهی علی هذا الخلاف وتقضی الدیون التی لزمته فی حال الاسلام مما اکتسبه فی حال الاسلام وما لزمته فی حال ردته من الدیون تقضی مما اکتسبه فی حال ردته قال العبد الضعیف عصمه الله هذه روایة عن ابی حنیفة رہ وعنه انه یبدا بکسب الاسلام وان لم یف بذلک یقضی من کسب الردة وعنه علی عکسه وجه الاول ان المستحق بالسببین مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضی کل دین من الکسب المکتسب الذی فی تلک الحالة لیکون الغرم بالغنم وجه الثانی ان کسب الاسلام ملکه حتی یخلفه الوارث فیه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیه اما کسب الردة فلیس بمملوک له لبطلان اهلیة الملک بالردة عنده

چون آزاد شدن مدبر وغیره که مذکور شد چنانچه این احکام ثابت میشود بسبب موت حقیقی وبعد ازان باید دانست که برای گرفتن میراث او اعتبار نموده است محمد رہ که وارث مذکور وارث او باشد در وقت لحوق او بدار حرب زیراچه سبب وراثت همان لحوق مذکور ست وحکم قاضی اعتبار کرده نشده است مگر برای تقرر آن یعنی بسبب حکم قاضی بلحوق مذکور احتمال مراجعت او بدار اسلام منقطع میشود ولحوق مذکور مستقر میگردد وابو یوسف رہ گفته است که وارث بودن وارث مذکور در وقت حکم قاضی معتبر ست زیراچه او بمنزله مرده شمرده میشود در وقت حکم قاضی بلحوق مذکور وبدانکه زن مرتده وقتیکه لاحق شود بدار حرب پس دران نیز همین اختلاف ست که مذکور شد وبدانکه دینیکه واجب شده باشد بر مرتد مذکور در حالت اسلام ادا نموده میشود از مال او که کسب نموده است آنرا در حالت اسلام ودینیکه واجب ولازم شده باشد برو در حالت ارتداد ادا نموده میشود از انچه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد قال رضا این یک روایت ست از ابی حنیفه رہ وروایت دیگر آنست که دین او ادا نموده میشود اولا از مال او که کسب کرده است آنرا در حالت اسلام پس اگر وفا نکند آن مال بلکه بعد از دادن بداشتان دین آنها باقی ماند پس دین هنگام آن دین باقی ادا نموده میشود از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد وروایت سوم از ابی حنیفه رہ برعکس این روایت نست ووجه روایت اول آنست که هریک ازان دو دین واجب شده است بنا بر سبب علیحده زیراچه دین حالت اسلام واجب شده است بسبب عملیکه بآن کسب مال نموده است در حالت اسلام چون بیع وشراء مثلا وهمچنین دین حالت ارتداد لازم شده است بسبب عملیکه بآن کسب مال نموده است در حالت ارتداد وچون سبب لزوم هریک از دو دین مذکور علیحده است پس هریک ازان دو دین ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا بنابر عملیکه سبب لزوم آن دین ست پس دین حالت اسلام ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت اسلام ودین حالت ارتداد ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد چه سبب حصول آن مال همان سبب لزوم آن دین ست ووجه روایت دوم اینست که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت اسلام مملوک او ست لهذا وارث او مالک آن میشود خلافة وشرط این خلافت آنست که مال مذکور فارغ باشد از حاجت مورث وادا نمودن دین او حاجت وی ست پس آن مقدم نموده خواهد شد بر حق وارثان واما مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت ارتداد پس آن مملوک مرتد نیست زیراچه بسبب ارتداد اهلیت ملکیت باطل میشود نزد ابی حنیفه رہ

فلا یقضی دینه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحینئذ یقضی منه کالذمی اذا مات ولا وارث له یکون ماله لجماعة المسلمین ولو کان علیه دین یقضی منه کذلک ههنا وجه الثالث ان کسب الاسلام حق الورثة وکسب الردة خالص حقه فکان قضاء الدین منه اولی الا اذا تعذر بان لم یف به فحینئذ یقضی من کسب الاسلام تقدیما لحقه وقال ابویوسف ومحمد رح تقضی دیونه من الکسبین لانهما جمیعا ملکه حتی یجری الارث فیهما والله اعلم قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فیه من امواله فی حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابی حنیفة رح وقال ابویوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوجهین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام نافذ بالاتفاق کالاستیلاد والطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقة الملك وتمام الولایة

پس دین او از ان ادا نموده نخواهد شد مگر وقتیکه متعذر باشد ادای آن از مال دیگر پس درین هنگام ادا نموده خواهد شد از مال مذکور چنانچه اگر ذمی بمیرد و وی را وارثی نباشد پس مال او برای جماعت مسلمانان میشود ولیکن معهذا اگر بر ذمه آن ذمی دین باشد پس آن دین ادا نموده میشود از متروکه او و همچنین مال مرتد که کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد مملوک اهد نیست ولیکن معهذا اگر بر ذمه او دین باشد که ادای آن از مال دیگر متعذر است پس آن دین ادا نموده خواهد شد از مال مذکور و وجه روایت سوم اینست که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت اسلام حق وارثانست و مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد خالص حق اوست پس ادا نمودن دین او ازین مال اولی ست مگر وقتیکه ادای آن از مال مذکور متعذر باشد باینطور که مال مذکور بجهت ادای دین او وفا نکند پس درین هنگام ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت اسلام بجهت آنکه حق او مقدم ست بر حق وارثان ف سوال پیشتر معلوم شد که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت ارتداد مملوک مرتد نیست و درینجا مذکور شد که آن خالص حق اوست و این تناقض ست جواب مراد ازین قول که آن خالص حق اوست آنست که حق دیگری بآن متعلق نیست چنانچه متعلق میشود حق دیگری بمال مریض وازین لازم نمی آید که آن مال مملوک او باشد تا تناقض لازم آید کذا فی النهایة ص و صاحبین رح گفته اند که دین او ادا نموده میشود از هر دو مال او چه هر دو مال مملوک وست لهذا در هر دو مال ارث جاری میشود مسئله ۱۲ - جمیع تصرفات مرتد در اموال او در حالت ارتداد چون بیع و شرا و اعتاق و رهن و هبه موقوف ست پس اگر مسلمان شود صحیح میگردد آن تصرفات و اگر بمیرد و یا کشته شود یا لاحق شود بدار حرب پس تصرفات او باطل میشود و این نزد ابوحنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که تصرفات او جایز ست در هر دو صورت ف یعنی در صورتیکه مسلمان شود و در صورتیکه بمیرد یا کشته شود یا لاحق شود بدار حرب ص و باید دانست که تصرفات مرتد بر چهار نوع ست یکی آنکه نافذ بالاتفاق چون استیلاد و طلاق زیرا که استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقة ف حتی که اگر پدر دعوت کند فرزند کنیز پسر خود را دعوت او صحیح میشود و کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و حال آنکه کنیز مذکوره مملوک پدر مذکور نیست حقیقة بلکه وی را در کنیز مذکوره شبهه ملکیت ست ص و همچنین طلاق موقوف نیست بر ولایت تام ف چه طلاق از بنده نیز صحیح ست با وجود قصور ولایت او سوال بعد ارتداد فرقت واقع میشود میان مرتد و میان زنش پس بچه صورت متصور شود طلاق او جواب صورت آن اینست که زن و مرد هر دو معا مرتد شوند کذا فی الکافی

وباطل بالاتفاق کالنکاح والذبیحة لانه یعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق کالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بین المسلم والمرتد مالم یسلم ومختلف فی توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلیة والنفاذ یعتمد الملك ولا خفاء فی وجود الاهلیة لکونه مخاطبا وکذا الملك لقیامه قبل موته علی ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة یرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا یرثه فتصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابی یوسف رح تصح کما تصح من الصحیح لان الظاهر عوده الی الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا یقتل وصار کالمرتدة وعند محمد رح تصح کما تصح من المریض لان من انتحل الی نحلة لا سیما معرضا عما نشأ علیه قلما یترکه فیفضی الی القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابی حنیفة رح انه حربی مقهور تحت ایدینا علی ما قررناه فی توقف الملك وتوقف التصرفات بناء علیه وصار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فیؤخذ ویقهر ویتوقف تصرفاته لتوقف حاله وکذا المرتد

ص دوم باطل بالاتفاق چون نکاح وذبیحه زیرا چه صحت نکاح وذبح موقوف بر ملت ست ومرتد را هیچ ملت نیست وسوم موقوف بالاتفاق چون عقد شرکت مفاوضه چه آن موقوف ست بر مساوات میان دین عاقدین ومساوات نیست میان دین مسلمان ومرتد وچهارم تصرفیکه در موقوف بودن آن اختلاف ست ف باینطور که نزد ابی حنیفه رح موقوف ست ونزد صاحبین رح موقوف نیست ص وآن تصرفات مذکوره است ف یعنی بیع وشرا واعتاق ورهن وهبه ص ودلیل صاحبین رح اینست که صحت تصرفات مذکوره موقوف بر اهلیت ست ونافذ شدن آن موقوف بر ملک ست وشک نیست درینکه اهلیت آن در مرتد متحقق ست چه او مخاطب ومکلف است وهمچنین نزد ایشان شک نیست در مالکیت او چه بنا بر قاعدهٔ ایشان ملک او قائم ست پیش از موت او بنا برانچه سابق مذکور شده است ف که او مکلف ومحتاج ست الی آخره پس ملک وباقی ست ص لهذا اگر بعد از ارتداد او بشش ماه فرزندی متولد شود از زن که مسلمان ست پس آن فرزند وارث او میشود واگر بمیرد فرزند او بعد از ارتداد او پیش از موت او پس آن فرزند وارث او نمیشود وهرگاه چنین شد پس صحیح خواهد شد تصرفات او که مذکور شد ولیکن نزد ابی یوسف رح صحیح میشود چنانچه صحیح میشود تصرفات صحیح البدن چه ظاهر همین ست که مرتد باز مسلمان خواهد شد بجهت آنکه شبهه آن زائل خواهد شد پس او کشته نخواهد شد وهرگاه چنین شد پس مرتد نیز مانند مرتده است در حق تصرفات واز محمد رح مروی ست که صحیح میشود تصرفات مرتد چنانچه صحیح میشود تصرفات مریض زیرا چه هر که انتقال میکند بسوی دینی واختیار میکند آنرا کمتر ست که ترک کند آنرا خصوصا در صورتیکه اختیار کند آنرا بعد از اعراض از دین قدیم که بران نشو ونما یافته است پس ظاهر همین ست که مرتد بسبب ارتداد کشته خواهد شد بخلاف مرتده چه آن کشته نمیشود ودلیل ابی حنیفه رح اینست که ملک مرتد زائل میشود وزوال موقوف بنا برانچه سابق مذکور شده است وهرگاه زوال ملک وبقای آن موقوف ست پس تصرفات مذکوره نیز موقوف خواهد ماند چه بنای تصرفات مذکوره بر ملک ست ومرتد نزد او مانند حربی ست که آمده باشد در دار اسلام بغیر امان زیرا چه مرتد نیز حربی ست ودر دار اسلام ست بغیر امان وحربی مذکور گرفته میشود در زیر قهر وجبر نموده میشود وتصرفات او موقوف میماند بنظر حال او که مملوک گردانیدن آنست یا کشتن یا گذاشتن بطریق منت واحسان پس همچنین تصرفات مرتد نیز موقوف خواهد ماند تا آنکه ظاهر شود که او مسلمان شده یا کشته شده در حالت ارتداد وجواب از دلیل صاحبین اینست

واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة في الفصلين فاوجب خللا في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان
الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل فان عاد المرتد بعد الحكم بلحاقه بدار الحرب
الى دار الاسلام مسلما فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث انما يخلفه فيه لاستغنائه واذا عاد مسلما احتاج
اليه فيقدم عليه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لان القضاء قد صح بدليل
مصحح فلا ينقض ولو جاء مسلما قبل ان يقضي القاضي بذلك فكانه لم يزل مسلما لما ذكرنا واذا وطئ المرتد جارية
نصرانية كانت له في حالة الاسلام فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر منذ ارتد فادعاه فهي ام ولد له والولد حر وهو ابنه
ولا يرثه وان كانت الجارية مسلمة ورثه الابن ان مات على الردة او لحق بدار الحرب اما صحة الاستيلاد فلما قدمنا
واما الارث فلان الام اذا كانت نصرانية والولد تبع لها لقربه الى الاسلام للجبر عليه فصار في حكم المرتد والمرتد

که مرتد مستحق قتل ست بسبب بطلان عصمت خون او چنانچه مستحق قتل ست حربی که بدار اسلام درآید بغیر امان بسبب بطلان عصمت خون او و استحقاق
قتل باین سبب موجب خلل ست در اہلیت مستحق مذکور بخلاف زانی محصن و قاتل عمد چه آنها اگرچه مستحق قتل اند ولیکن سبب استحقاق آن بطلان
عصمت نیست بلکه آن بطریق جزای جنایت ست و آن موجب خلل نیست در اہلیت پس تصرفات آنها صحیح و نافذ خواهد بود بخلاف مرتده چه
آن حربیه نیست لہذا کشته نمیشود مسئله ۱۳- اگر مرتد بعد از حکم لحوق بدار حرب مسلمان شده باز آید بدار اسلام پس انچه بیابد از اموال خود در
دست وارثان خود بعینه بگیرد آنرا زیراچه وارث او نگرفته بود آنرا بطریق خلافت مگر بجهت آنکه او مستغنی شده بود از اموال خود و هرگاه مسلمان شده
باز آمد پس محتاج شد بسوی آن مال پس حاجت او مقدم داشته خواهد شد بر حق وارثان او و واپس خواهد گرفت آنرا از دست وارث خود
بخلاف آنکه اگر مال مذکور در دست وارث او باقی نمانده باشد چه تاوان آن از وارث مذکور گرفته نخواهد شد زیراچه وارث مذکور زائل کرده
است آن مال را از ملک خود در وقتیکه آن جائز بود و نیز او بخلاف ام ولد و مدبر او چه آنها آزاد میشوند و مرتد مذکور را نمیرسد که آنها را باز در
ملک خود در آرد زیراچه حکم قاضی بآزادی آنها صحیح شده است بنابر دلیلیکه موجب صحت آنست پس حکم مذکور منقوض نخواهد شد مسئله ۱۴
اگر مرتدی که بدار حرب رفته است مسلمان شده باز آید بدار اسلام پیش از حکم قاضی بلحوق او بدار حرب پس درینصورت او چنان شمرده میشود
که مسلمان ست بدستور سابق و مرتد نگشته است چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۱۵- اگر وطی کند مرتد کنیز نصرانیه را که در ملک
او بود در حالت اسلام و کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت زیاده از شش ماه از وقت ارتداد او و او دعوت آن فرزند نماید پس آن
کنیز ام ولد او میگردد و آن فرزند فرزند او ست و آزاد و لیکن وارث او نمیشود و کنیز مذکوره اگر مسلمان شود پس فرزند مذکور وارث او میشود
وقتیکه او بمیرد در حالت ارتداد یا لاحق شود بدار حرب اما صحت استیلاد پس بنابر آنست که صحت استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقت
چنانچه سابق مذکور شده است و اما وارث شدن آن فرزند در صورتیکه مادرش مسلمان باشد و وارث نشدن در صورتیکه مادرش نصرانیه
باشد پس بجهت آنست که فرزند مرتد تابع پدر ست در صورتیکه مادرش نصرانیه باشد چه پدر مذکور قریب ست بسوی اسلام زیراچه بر او جبر نموده
میشود بجهت مسلمان شدن و غالب ست که مسلمان خواهد شد و هرگاه چنین شد پس فرزند مذکور بمنزله مرتد شمرده خواهد شد و مرتد

لا یرث المرتد ما اذا کانت مسلمة فالولد مسلم تبعا لها لانها لخیرهما دینا والمسلم یرث المرتد فاذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر علی ذلک المال فهو فیء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر علی ذلک المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد علیهم لان الاول مال لم یجر فیه الارث والثانی انتقل الی الورثة بقضاء القاضی بلحاقه وکان الوارث مالکا قدیما واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضی به لابنه وکاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمکاتبة جائزة والکتابة والولاء للمرتد الذی اسلم لانه لا وجه الی بطلان الکتابة لنفوذها بدلیل منفذ فجعلنا الوارث الذی هو یکون خلفه کالوکیل من جهته وحقوق العقد فیه ترجع الی الموکل والولاء لمن یقع العتق عنه واذا قتل المرتد رجلا خطأ ثم لحق بدار الحرب او قتل علی ردته فالدیة فی مال اکتسبه فی حال الاسلام خاصة عند ابی حنیفة رح وقالا الدیة فیما اکتسبه فی الاسلام والردة جمیعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فیکون فی ماله وعندهما الکسبان جمیعا ماله لنفوذ تصرفاته فی الحالین ولهذا یجری الارث فیهما عندهما

وارث مرتد نمیشود و مادر صورتیکه مادرش مسلمان ست پس فرزند مذکور مسلمان ست به تبعیت مادر و مسلمان وارث مرتد میشود مسئله ۱۶ اگر مرتد مع مال خود لاحق شود بدار حرب و بعد از ان لشکر مسلمانان غالب شوند بر مال مذکور پس درینصورت آن مال فیء و غنیمت ست و اگر مرتد لاحق شود اولاً بدار حرب و بعد از ان بیاید بدار اسلام و بگیرد مال خود را و ببرد آنرا بدار حرب و بعد از ان لشکر مسلمانان غالب شوند بر مال مذکور و وارثان آن مرتد بیابند آن مال را پیش از قسمت پس درینصورت آن مال داده میشود بوارثان مذکور زیراچه مال مذکور در صورت اول مالی ست که دران ارث جاری نشده است و در صورت دوم ارث دران جاری شده است لهذا آن مال مملوک وارثان شده ست بسبب قضای قاضی بلحوق او بدار حرب پس وارث او درینصورت مالک قدیم آن مال ست مسئله ۱۷ - اگر لاحق شود مرتد بدار حرب درحالیکه او را بنده است در دار اسلام و قاضی حکم کرد باینکه بنده مذکور برای پسر وی ست و پسر مذکور مکاتب کرد آن بنده را و بعد از ان مرتد مذکور مسلمان شده بدار اسلام آمد پس آن عقد کتابت جائز ست و بدل کتابت و ولای آن میرسد بمرتد مذکور که مسلمان شده است زیراچه عقد کتابت مذکور صحیح و نافذ شده است بجهت آنکه پسر مذکور مکاتب نموده است آن بنده را بعد از حکم قاضی بلحوق آن بدار حرب و دران وقت بنده مذکور تحت ولایت آن پسر بود لهذا عقد مذکور صحیح و نافذ شده است پس پسر مذکور که وارث پدر خود است بمنزله وکیل او گردانیده شد و حقوق عقد مذکور راجع میشود بسوی موکل پس بدل کتابت مذکور برای پدر مذکور ست و بنده مذکور بعد از ادای بدل کتابت آزاد خواهد شد از جانب او لهذا ولای آن باو خواهد رسید چه ولای اعتاق مر کسی راست که بنده آزاد شود از جانب او مسئله ۱۸ - اگر قتل کند مرتد کسی را خطاءً و بعد از ان لاحق شود بدار حرب یا کشته شود در حالت ارتداد پس لازم می آید دیت آن در مالیکه کسب کرده است آنرا مرتد مذکور در حالت اسلام فقط نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که دیت آن در هر دو مال ادست یعنی مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت اسلام و مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد زیراچه عاقله مرتد دیت جنایت او نمی دهند چه عاقله دیت جنایت قاتل نمیدهند مگر بسبب آنکه میان قاتل و میان عاقله او تناصر ست و تناصر میان مرتد و میان عاقله او باقی نیست پس دیت جنایت مرتد در مال او خواهد شد و هر دو مال مال وی ست نزد صاحبین رح لهذا در هر دو مال ارث جاری میشود نزد صاحبین رح چنانچه سابق مذکور شده است

وعندہما مالہ المکتسب فی الاسلام لنفاذ تصرفہ فیہ دون المکتسب فی الردۃ لتوقف تصرفہ ولہذا کان الاول میراثا عنہ والثانی فیئا

عندہ واذا قطعت ید المسلم عمدا فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاہدرت

بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاہدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یہدر بالابراء فکذا بالردۃ

واما الثانی وہو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ واسلامہ حیوۃ حادثۃ

فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فہو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالی قال

فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد وزفر رح فی جمیع ذلک نصف

الدیۃ لان اعتراض الردۃ اہدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولہما ان الجنایۃ

ونزد ابی حنیفہ رح مملوک او نیست مگر مالیکہ کسب کردہ است آنرا در حالت اسلام و مالیکہ کسب کردہ است آنرا در حالت ارتداد مملوک او نیست

لہذا نزد ابی حنیفہ رح مال اول میراث میشود و مال دوم فیئ میگردد مسئلہ ۱۹ - اگر برید کسی دست مسلمانی را عمدا بعد از ان مرتد شد آن

مسلمان و بعد از ان مرد در حالت ارتداد بسبب قطع دست یا لاحق شد بدار حرب و حکم کرد قاضی بلحوق آن بدار حرب و بعد از ان

مسلمان شدہ باز آمد بدار اسلام و بعد از ان مرد بسبب قطع دست پس درین ہر دو صورت در مال قاطع دست نصف دیت لازم می آید

برای وارثان مرتد مذکور اما در صورت اول پس بجہت آنکہ سرایت نمودن قطع دست اعتبار ندارد چہ آن قطع سرایت کردہ است در محل غیر

معصوم کہ ذات مرتد ست پس معتبر نیست درینصورت مگر قطع دست فقط چہ قطع واقع شدہ است در حالت اسلام و دران حالت

معصوم بود لہذا نصف دیت لازم می آید بخلاف آنکہ اگر ببرد کسی دست مرتد را و بعد از ان مسلمان شود آن مرتد و بمیرد بسبب قطع مذکور

چہ درینصورت چیزی از دیت لازم نمی آید زیرا چہ قطع دست درینصورت یافتہ شدہ است در حالت ارتداد لہذا آن ہدر ہست ہیچ اعتبار

ندارد و چیزیکہ ہدر ہست باز معتبر نمیگردد و اما معتبر گاہی ہدر میشود چنانچہ در صورتیکہ ابرا نماید ولی جنایت پس ہمچنین ہدر خواہد شد بسبب ارتداد

و اما در صورت دوم پس بجہت آنکہ مرتد مذکور درینصورت مردہ شمردہ میشود و موت قاطع سرایت ست یعنی اگر بریدہ شود دست کسی و

بعد از ان بمیرد آنکس بسبب دیگر سرایت قطع دست متحقق نمیشود پس درینصورت نیز معتبر نماند مگر قطع دست لہذا نصف دیت لازم می آید

و سرایت قطع بعد از مسلمان شدن او کہ بمنزلہ حیات ست معتبر نخواہد شد زیرا چہ آن اسلام حیات حادث ست پس حکم جنایت اول عود

نخواہد کرد و بعد از ان جائیکہ مذکور شد وقتی ست کہ قاضی حکم نمودہ باشد بلحوق او بدار حرب و اما اگر قاضی حکم نکردہ باشد بلحوق او بدار حرب خواہ

او بدار حرب رفتہ باشد یا نرفتہ باشد و مرتد مذکور مسلمان شود و بعد از ان بمیرد بسبب قطع دست پس درینصورت بر قاطع دست دیت

کامل لازم می آید و این نزد شیخین رح ست و محمد و زفر رح گفتہ اند کہ در جمیع این صورتہا نصف دیت واجب ست زیرا چہ بسبب مرتد شدن آن

دست بریدہ بعد از قطع دست سرایت آن ہدر گشتہ است و بعد از ان آن سرایت بسبب مسلمان شدن او موجب دیت کامل نخواہد شد چنانچہ در

صورتیکہ ببرد کسی دست مرتد را و بعد از ان او مسلمان شود و بمیرد بسبب قطع مذکور و دلیل شیخین رح اینست کہ در صورت مذکورہ جنایت قطع دست

وردت علی محل معصوم وتمت فیه فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردة وهذا لانه لا معتبر ببقاء العصمة فی حال بقاء الجنایة وانما المعتبر قیامها فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالة البقاء بمعزل من ذلک کله وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فأخذ بماله وابی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکاتبته ومابقی فلورثته وهذا ظاهر علی اصلهما لان کسب الردة ملکه اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفة رح فلان المکاتب انما یملک اکسابه بالکتابة والکتابة لا یتوقف بالردة فکذا اکسابه الا تری انه لا یتوقف تصرفه بالاقوی وهو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأة فی دار الحرب

وارد شده است بر محل معصوم در وقت قطع دست که مسلمان بوده است و سرایت آن نیز در محل معصوم یافته شد چه آن دست بریده در وقت سرایت نیز مسلمان ست پس واجب خواهد شد دیت کامل که ضمان ذات انسان ست چنانچه دیت کامل لازم می آید اگر آن دست بریده اصلا مرتد نمی شد سر آن اینست که قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست وجز این نیست که قیام آن معتبر ست در حالت انعقاد سبب که قطع دست ست مثلا و در حالت ثبوت حکم و حالت بقای جنایت نه حالت انعقاد سبب دست و نه حالت ثبوت حکم آن پس قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست چنانچه قیام ملک در حالت بقای یمین معتبر نیست ف یعنی اگر گوید کسی به بندهٔ خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس آزاد باشی و بعد ازان بفروشد آن بنده را و بعد ازان بازخرید کند آنرا و بعد ازان بنده مذکور داخل شود در سرای مذکور آزاد میشود بنده مذکور اگرچه بعد از یمین در حالت بقای آن بنده مذکور در ملک آنکس نبود ص مسئله ۲۰- اگر مرتد شود مکاتب و بعد ازان لاحق شود بدار حرب و کسب کند مالی را و بعد ازان گرفته آید مع مال مذکور و ابا کند از اسلام و مسلمان نشود و کشته شود پس مال مذکور در بدل کتابت داده میشود بخواجه او و اگر چیزی باقی ماند بعد از ادای بدل کتابت پس آن میرسد بوارثان او بالاتفاق و این بنا بر قاعده صاحبین رح ظاهر ست زیرا چه مرتد آنچه کسب کند آنرا در حالت ارتداد پس آن مملوک وی میگردد وقتیکه آن مرتد حر باشد پس همچنین آن مال مملوک مرتد خواهد بود وقتیکه او مکاتب باشد واما نزد ابی حنیفه رح بدین جهت آنکه مکاتب مالک کسب خود نمیشود مگر بسبب عقد کتابت و عقد مذکور بسبب ارتداد موقوف نمیگردد بلکه صحیح و نافذ میماند پس همچنین ملک نیز موقوف نخواهد شد بسبب ارتداد بلکه او مالک کسب خود خواهد شد و هرگاه کسب و مملوک وست پس ادا نموده خواهد شد ازان بدل کتابت و آنچه باقی خواهد ماند بوارثان او خواهد رسید و سر آن این ست که تصرفات مکاتب موقوف نمیشود بسبب مانع قوی که رقیت ست پس بسبب مانع ضعیف که ارتداد ست بطریق اولی موقوف نخواهد شد ف اینکه مذکور شد که رقیت مانع قوی ست و ارتداد مانع ضعیف ست بنابر آنست که بعض تصرفات مرتد صحیح و نافذ ست بالاتفاق چون استیلاد مثلا چنانچه سابق مذکور شده است واکثر تصرفات او صحیح ست نزد صاحبین رح چون بیع و شرا و غیره و هیچ تصرف بنده نافذ نیست ص مسئله ۲۱- اگر زن و شوی هردو مرتد شوند و لاحق شوند بدار حرب بعد حامله شود زن مذکوره در دار حرب

وولدت ولدا وولد لولد هما ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان فئ لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يجبر تبعا للجد فاصله التبعية في الاسلام وهي رابعة اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطر والثالثة جر الولاء والاخرى الوصية للقرابة

و فرزند متولد شود و بعد از ان فرزند او را فرزند متولد شود و بعد از ان لشکر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس فرزند و فرزند فرزند او همه فئ و غنیمت می گردد اما فرزند او بجهت آن فئ ست که زن مرتده مملوک گردانیده میشود پس فرزند او نیز به تبعیت او فئ و مملوک خواهد شد **ف** واما فرزند فرزند او پس بجهت آن فئ ست که او کافر اصلی ست و حربی و کافر اصلی فئ مے شود پس او نیز فئ خواهد شد **ص** ولیکن بر فرزندان زن مذکوره جبر نموده مے شود باینکه مسلمان شوند نه بر فرزند فرزند او و حسن رح روایت کرده ست از ابی حنیفه رح که بر فرزند فرزند او نیز جبر نموده مے شود برائے مسلمان شدن بجهت تبعیت جد و باید دانست که چهار چیز ست که جد بمنزله پدر گردانیده می شود در ان بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت جد بمنزله پدر گردانیده نمی شود یکے اسلام دوم صدقه فطر سوم جر ولاء چهارم وصیت برای ذی قرابت **ف** و صورت اسلام همان ست که مذکور شد و صورت صدقه فطر اینست که اگر پدر فقیر باشد یا بنده و جد آزاد و موسر باشد پس درین صورت صدقه فطر برائے پسر پسر بر جد واجب ست بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت واجب نیست و صورت جر ولاء اینست که نکاح کند کنیز معتقه را بنده و از انها فرزندے متولد شود پس ولائے آن فرزند برای مولای مادر ان ست و بعد از ان اگر پدر آن فرزند آزاد کرده شود پس ولای آن فرزند منجر می شود بسوی مولای پدرش و بوی میرسد پس اگر پدرش آزاد کرده نشود بلکه جدش آزاد کرده شود پس درینصورت ولای آن فرزند منجر میشود بسوی مولائے جدش بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت ولای آن منجر نمیشود بسوی مولای جدش و صورت وصیت برای ذی قرابت اینست که اگر وصیت کند شخصی برای ذی قرابت خود پس درینصورت پدر و مادرش داخل نمیشوند جد داخل میشود یا نه پس بنا بر روایت حسن جد نیز داخل نمیشود مانند پدر و بنا بر ظاهر روایت جد داخل مے شود کذا فی العنایه

قال وارتداد الصبي الذي يعقل ارتداد عند ابي حنيفة ومحمد رح ويجبر على الاسلام ولا يقتل واسلامه اسلام لا يرث ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف رح ارتداده ليس بارتداد واسلامه اسلام وقال زفر والشافعي رح اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد لهما في الاسلام انه تبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا ولانه يلزمه احكاما يشوبها المضرة فلا يؤهل له ولنا فيه ان عليا رض اسلم في صباه وصحح النبي عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهي التصديق والاقرار معه لان الاقرار عن طوع دليل على اعتقاده على ما عرف والحقائق لا ترد وما يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقباوية وهي من اجل المنافع وهو الحكم الاصلي ثم يبتنى عليه غيرها فلا يبالي بشوبه ولهم في الردة انها مضرة محضة بخلاف الاسلام على اصل ابي يوسف رح لانه تعلق به اعلى المنافع على ما مر ولابي حنيفة ومحمد رح فيها انها موجودة حقيقة ولا مرد للحقيقة كما قلنا في الاسلام الا انه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع له ولا يقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان رحمة عليهم وهذا في الصبي الذي يعقل ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده لان اقراره لا يدل على تغير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل

باب البغاة

واذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام

ص مسئله ۲۲- ارتداد صبی عاقل معتبرست نزد ابی حنیفه ومحمد رح لهذا او را جبر نموده می شود برانکه مسلمان شود ولیکن قتل کرده نمیشود **ف** بلکه حبس نموده میشود **ص** وهمچنین اسلام صبی عاقل نیز معتبرست لهذا او وارث پدر و مادر نمی شود اگر آنها کافر باشند وابو یوسف رح گفته است که اسلام او معتبرست وارتداد او معتبر نیست وزفر وشافعی رح گفته اند که نه اسلام او معتبرست ونه ارتداد او ودلیل زفر وشافعی رح در باب عدم اعتبار اسلام صبی یکی اینست که صبی مذکور تابع پدر و مادرست در اسلام پس او اصل گردانیده نخواهد شد **ف** چه میان اصالت وتبعیت منافات ست **ص** ودوم اینست که اگر اسلام او معتبر شود لازم میشود مر او را احکامیکه بسبب آن ضرر میرسد باو **ف** چون حرمان میراث وفرقت میان او ومیان زن او که مشرکه است **ص** پس اهل اسلام گردانیده نخواهد شد ودلیل ابی حنیفه رح وابی یوسف ومحمد رح بمعتبر داشتن اسلام او یکی اینست که علی رض اسلام آورده در حالتیکه صبی بود وپیغمبر علیه السلام صحیح ومعتبر داشت اسلام وی را چنانچه مشهورست که علی رض بآن افتخار مینمود ودوم اینست که صبی مذکور تصدیق بدل واقرار بزبان مینماید واین حقیقت اسلام ست وحقیقت هیچ چیز رد نموده نمیشود وانچه متعلق ست بحقیقت اسلام سعادت ابدی ست ونجات اخروی واین از اعظم منافع ست وحکم اصلی اسلام ست پس آن ثابت خواهد شد وبعد ازان بنابر اسلام انچه لازم میشود او را از ضرر **ف** چون حرمان میراث وغیره **ص** مضائقه ندارد ودلیل ابیوسف وزفر وشافعی رح بر معتبر نداشتن ارتداد صبی اینست که ارتداد او مضرت محض ست ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح بر معتبر داشتن ارتداد اینست که ارتداد حقیقةً موجود ست وحقیقت رد نموده نمیشود چنانچه بجهت معتبر داشتن اسلام مذکور شد ونا اینست که صبی مذکور را جبر نموده میشود برانکه مسلمان شود بعد از ارتداد چه دران نفع اوست ولیکن کشته نمیشود بسبب ارتداد چه آن عقوبت ست وعقوبت مرفوع ست در حق صبی چه صبی محل ترحم ست وانچه که مذکور شد حکم صبی عاقل ست واما حکم صبی غیر عاقل پس ارتداد او معتبر نیست بالاتفاق زیرا چه اقرار او دلالت نمیکند بر تغیر عقیده او وهمین حکم دیوانه است ومستی که عقل ندارد بمنزله دیوانه است والله اعلم

باب در بیان احکام بغاة **ف** یعنی باغیان وبدانکه بیرون شوندگان از اطاعت

امام برحق چهار نوع ست یکی آنها اند که بیرون مے شوند از اطاعت امام بغیر تاویل منعه باشد آنهارا یا نباشد و بگیرند اموال مسلمانان را و قتل کنند آنهارا و تبرسانند رهروان را واین نوع را قطاع الطریق می گویند و حکم آنها سابق مذکور شده است و نوع دوم آنها اند که منعه ندارند و مے گیرند اموال مسلمانان را و قتل می نمایند آنهارا و می ترسانند رهروان را ولیکن تاویل دارند پس حکم این نوع نیز مانند حکم قطاع الطریق ست و سوم آنها اند که آنهارا منعه و جمعیت ست و خروج کرده اند از اطاعت امام بنابر تاویلے که بسبب آن تاویل گمان مے برند که امام برامر باطل ست که آن امر باطل موجب قتال ست باوی بنابر زعم آنها خواه معصیت باشد آن امر باطل یا کفر و نام آنها خارجی ست و آنها حلال مے دانند کشتن مسلمانان و گرفتن اموال آنها و بندے نمودن زنان مسلمانان را و تکفیر مے کنند اصحاب رسول خدا علیہ السلام را و حکم آنها نزد جمهور فقها و جمهور اہل حدیث مانند حکم باغیان ست و نوع چهارم گروه مسلمانان اند که خروج کنند از اطاعت امام برحق و حلال نمے دانند کشتن مسلمانان را و گرفتن اموال و بندے نمودن زنان مسلمانان را چنانچه خارجیان حلال مے دانند و مراد از بغاة همین گروه چهارم ست و بغات جمع باغی ست و بغے در لغت بمعنی طلب ست و هم بمعنے ظلم و تعدے و عدول از حق ست و در عرف فقها مشهور ست در ظلم و جور خاص یعنے خروج کردن از اطاعت امام برحق کذا فے فتح القدیر و امام برحق آن شخص ست که جامع باشد مر شرائط امامت را چون اسلام و حریت و عقل و بلوغ و بیعت او نموده باشند گروہے از مسلمانان و آنها راضی باشند بامامت او و مقصود آن شخص اعلام دین اسلام باشد و تقویت مسلمانان و مسلمانان در امن باشند از و برجان و مال و زنان خود و صفا د عشر و خراج موافق شرع بگیرد و بدهد از بیت المال حق علما و خطیبان و قاضیان و مفتیان و مدرسان و معلمان و حافظان و جز آن و عادل باشد در حق مسلمانان و هرکه چنین نباشد پس او امام برحق نیست لهذا اعانت او واجب نیست بلکه واجب است خروج کردن برا و و قتال نمودن باوے تا آن زمان که براه راست بیاید و راست گردد یا کشته شود و کذا فے معدن

الحقائق نقلاً عن الفوائد

دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم لان عليا رض فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه
اهون الامرين ولعل الشر يندفع به فيبدأ به ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤه فان بدؤه قاتلهم حتى يفرق جمعهم
قال العبد الضعيف هكذا ذكره القدوري رح في مختصره وذكر الامام المعروف بخواهرزاده رح ان عندنا
يجوز ان يبدأ بقتالهم اذا تعسكروا واجتمعوا وقال الشافعي رح لا يجوز حتى يبدؤا بالقتال حقيقة لانه
لا يجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكافر لان نفس الكفر مبيح عنده ولنا ان الحكم يدار
على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار
على الدليل ضرورة دفع شرهم واذا بلغه انهم يشترون السلاح ويتأهبون للقتال ينبغي ان يأخذهم
ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الامكان والمروي عن ابي حنيفة رح من لزوم
البيت محمول على حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدرة
فان كانت لهم فئة اجهز على جريحهم واتبع موليهم دفعا لشرهم كيلا يلحقوا بهم وان لم يكن لهم

ص مسئلہ ۱۔ باید امام را کہ دعوت نماید آنہا را بسوی طاعت خود و بفہماند آنہا را امر حق تا دفع شود شبہہ کہ آنہا بسبب آن باغی شدہ اند بجہت آنکہ علی رضی اللہ عنہ چنین معاملہ نمودہ بود با اہل حروراء ف کہ قریہ است در نواح کوفہ و آنہا خارجی بودند ص و بجہت آنکہ آن دعوت و فہمانیدن آسان تر ست از قتال شاید کہ شر آنہا بسبب آن امر آسان مندفع شود و حاجت بہ قتال نیفتد پس باید کہ اول دعوت نمودہ شود بسوی طاعت امام و فہمانیدہ شود آنہا را و نباید امام را کہ سبقت نماید در قتال آنہا بلکہ ہرگاہ آنہا قتال شروع نمایند قتال کند با آنہا حتی کہ متفرق گردد جماعت آنہا قال رض ہمچنین ذکر کردہ است قدوری رح در مختصر خود و امام خواہرزادہ رح گفتہ است کہ نزد علمای ما رح جائز ست امام را کہ شروع نماید در قتال آنہا وقتیکہ آنہا لشکر کشی نمودہ جمع شوند و شافعی رح گفتہ است کہ قتال با آنہا جائز نیست تا آن زمان کہ آنہا شروع نمایند در قتال حقیقۃ زیرا چہ قتل مسلمان جائز نیست مگر بجہت دفع و باغیان مسلمانان اند بخلاف کافران چہ شروع کردن در قتال آنہا جائز ست زیرا چہ کفر موجب اباحت قتل ست نزد شافعی رح و دلیل علمای ما رح اینست کہ مدار شروع نمودن در قتال آنہا بر امریست کہ دلالت کند بر اینکہ آنہا قتال خواہند کرد و لشکر کشی و اجتماع آنہا و سرکشی نمودن آنہا از طاعت امام دلالت می کند بر آن و سر آن اینست کہ اگر انتظار نماید امام تا آن زمان کہ آنہا شروع نمایند در قتال حقیقۃ پس بسا ست کہ بعد از ان دفع آنہا ممکن نباشد پس ضرور ست کہ مدار شروع نمودن در قتال آنہا بر امر مذکور باشد برای دفع شر آنہا مسئلہ ۲۔ وقتیکہ مطلع شود امام بر اینکہ باغیان خرید می کنند سلاح و اسباب جنگ را و تیاری قتال می نمایند پس باید کہ درین ہنگام بگیرد آنہا را و حبس کند آنہا را تا از بغاوت باز مانند و توبہ نمایند تا شر آنہا مندفع باشد بقدر امکان و آنچہ مروی ست از ابی حنیفہ رح کہ وقت واقع شدن فتنہ در میان مسلمانان واجب ست بر ہر مسلم کہ از فتنہ کنارہ کند و خانہ خود را لازم گیرد پس این محمول ست بر صورتیکہ امام نباشد و در صورت بودن امام اعانت امام بحق واجب ست بشرط توانائی و قدرت
مسئلہ ۳۔ اگر باشد مر باغیان را گروہی و جماعتی کہ ہر کہ بگریزد از معرکہ لاحق شود بآن گروہ و جماعت پس درین صورت زخمی آنہا را زود باید کشت و تعاقب باید کرد مر کسی را کہ بگریزد از معرکہ تا آن زخمی و گریختہ لاحق نشود بہ جماعت مذکورہ و دفع شود شر آن و اگر نباشد مر باغیان را

فئة لم يجهز على جريحهم ولم يتبع موليهم لاندفاع الشر دونه وقال الشافعي رح لايجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعا وجوابه ما ذكرنا ان المعتبر دليله لاحقيقته ولا يسبي لهم ذرية ولا يقسم لهم مال لقول علي رض يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وهو القدوة في هذا الباب وقوله في الاسير تاويله اذا لم يكن لهم فئة فان كانت يقتل الامام الاسير وان شاء حبسه لما ذكرنا ولانهم مسلمون والاسلام يعصم النفس والمال ولا باس بان يقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون اليه وقال الشافعي رح لايجوز والكراع على هذا الخلاف له انه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا رض قسم السلاح فيما بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولى والمعنى فيه الحاق الضرر الادنى لدفع الاعلى

ويحبس الامام اموالهم ولا يردها عليهم ولا يقسمها حتى يتوبوا فيردها عليهم اما عدم القسمة

جماعت مذکوره پس درینصورت کشته نمیشود زخمی آنها ونه تعاقب نموده میشود مرکسی را که پشت دهد از معرکه زیراچه شر آن دفع میشود بدون قتل و شافعی رح گفته است که در هر دو صورت کشته نمیشود زخمی آنها ونه تعاقب نموده میشود کسیکه گریزد زیراچه قتل آنها جائز نیست مگر برای دفع و هرگاه زخمی شد باغی یا گریخت و ترک قتال نمود پس درین هنگام قتل او برای دفع باقی نمانده پس جائز نخواهد شد قتل او وجواب اینست که مدار کشتن آنها بر دلیل قتال است نه بر حقیقت قتال چنانچه سابق مذکور شد **ف** و درصورتیکه مرآنها را جماعتی باشد که گریخته و زخمی بآنها لاحق شود دلیل قتال موجود است **ص مسئله ۴**- بندی و مملوک نموده نمیشود ذریات باغیان و تقسیم نموده نمیشود میان مسلمانان اموال آنها و دلیل آن یکی اینست که علی رض در روز جنگ جمل امر فرموده بود که کشته نمیشود اسیری و نه مملوک گردانیده شود نساء و ذریت و نگرفته شود مال و علی رض درین باب امام و مقتداست و باید دانست که آنچه در قول علی رض مذکور شد که کشته نمیشود اسیر پس تاویل آن اینست که کشته نمیشود اسیر وقتیکه نباشد مرآنها را جماعتی که بآنها لاحق شود و اسیر اگر گذاشته شود اما درصورتیکه مرآنها را چنین جماعت باشد پس درینصورت امام مختار است اگر خواهد قتل کند اسیر آنها را و اگر خواهد حبس کند آنرا تا او لاحق نشود بجماعت مذکوره و دوم اینست که باغیان مسلمانان اند و اسلام موجب عصمت جان و مال است **مسئله ۵**- باک نیست در اینکه اگر سلاح باغیان بدست آید پس بآن سلاح قتال نمایند مسلمانان بآنها وقتیکه مسلمانان محتاج باشند بآن و شافعی گفته است که این جائز نیست و همچنین اختلاف است در اسپ آنها که بدست آید و دلیل شافعی رح اینست که آن مال مسلمان است پس جائز نیست انتفاع بآن مگر برضای مالک و دلیل علمای ما رح یکی اینست که علی رض قسمت نموده است سلاح باغیان را میان یاران خود در بصره و این قسمت بجهت حاجت بود نه برای تملیک و دوم اینست که امام را میرسد که بگیرد سلاح وغیره را از اسباب جنگ از مال غیر باغی و تقسیم کند آنرا میان غازیان برای استعمال عند الحاجت پس تصرف مذکور در مال باغی بطریق اولی جائز خواهد شد مرامام را و سر آن اینست که الحاق ضرر ادنی برای دفع ضرر اعلی جائز است و امام را باید که حبس کند اموال باغیان را نه واپس دهد آنرا بآنها و نه تقسیم کند آنرا تا آن زمان که آنها توبه کنند و هرگاه توبه نمایند واپس دهد اموال آنها را بآنها اما عدم تقسیم مال مذکور

فلما بیناه وأما الحبس فلدفع شرهم بكسر شوكتهم ولهذا يحبسها عنهم وان كان لا يحتاج اليها الا انه يبيع الكراع لان حبس الثمن انظر وايسر واما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة ولا استغنام فيها قال وما جباه اهل البغي من البلاد التي غلبوا عليها من الخراج والعشر لم يأخذه الامام ثانيا لان ولاية الاخذ له باعتبار الحماية ولم يحمهم فان كانوا صرفوه في حقه اجزى من اخذ منه لوصول الحق الى مستحقه وان لم يكونوا صرفوه في حقه فعلى اهله فيما بينهم وبين الله تعالى ان يعيدوا ذلك لانه لم يصل الى مستحقه قال العبد الضعيف رح قالوا لا اعادة عليهم في الخراج لانهم مقاتلة فكانوا مصارف وان كانوا اغنياء وفي العشر ان كانوا فقراء فكذلك لانه حق الفقراء وقد بيناه في الزكوة وفي المستقبل يأخذه الامام لانه يحميهم فيه لظهور ولايته ومن قتل رجلا وهما من عسكر اهل البغي ثم ظهر عليهم فليس عليه شيء لانه لا ولاية لامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب وان غلبوا على مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا

پس بجهت قول علی رض ست وبجهت آنست که باغیان مسلمانند واسلام موجب عصمت جان ومال ست چنانچه سابق مذکور شد واما حبس اموال آنها پس بجهت آنست که شر آنها دفع شود وبسبب شکستن شوکت آنها لهذا حبس نموده میشود اموال آنها اگرچه مسلمانان آن محتاج نباشند ولیکن باید که بفروشد از اموال آنها اسپ را زیراچه نگاهداشتن بهای آن آسان ست ونافع ست در حق مالک واما واپس دادن مال مذکور بآنها بعد از توبه پس بجهت آنست که علت حبس آن زائل شد بعد از توبه ومال مذکور غنیمت نیست مسئله ۶۔ اگر باغیان گرفته باشند خراج یا عشر از اهل بلادیکه باغیان بران غالب شده بودند پس جائز نیست امام را که بار دیگر خراج یا عشر بگیرد از آنها زیراچه ولایت گرفتن آن مر امام را از رعایا بجهت حمایت آنهاست ودر صورت مذکوره امام حمایت آنها ننموده است پس اگر باغیان صرف نموده باشند آن عشر وخراج را در مصرف آن پس کافی ست در حق کسانیکه عشر وخراج مذکور را از انها گرفته بودند باغیان وادا میشود عشر وخراج که بر ذمه آنها واجب بود زیراچه حق به مستحق آن رسید واگر باغیان آنرا صرف ننموده باشند در مصرف آن پس درینصورت از روی دیانت واجب ست بر اهل آن بلاد که باز دهند عشر وخراج را زیراچه آنچه سابق داده بودند بمصرف آن نرسیده است قال رض فقها گفته اند که باز دادن خراج بر آنها واجب نیست زیراچه باغیان نیز غازیانند که قتال مینمایند با کافران پس آنها مصرف خراج اند اگرچه آنها غنی باشند وهمچنین باز دادن عشر نیز واجب نیست بر آنها در صورتیکه باغیان فقرا باشند چه عشر حق فقراست ودر زمان آینده امام خواهد گرفت خراج وعشر از آنها زیراچه او در ان زمان حمایت آنها می نماید وولایت او بر آنها ظاهر ست مسئله ۷۔ اگر شخصی از لشکر باغیان قتل کند شخصی دیگر را از لشکر آنها وبعد از ان لشکر امام عادل غالب شود بر باغیان پس قصاص یا دیت گرفته نمیشود از قاتل مذکور زیراچه ولایت امام عادل بر وظاهر نبود در وقت قتل پس قتل مذکور موجب قصاص یا دیت نیست مانند قتل در دار حرب ف یعنی اگر مسلمانی قتل کند مسلمانی را در دار حرب وبعد از ان مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید همچنین در اینجا نیز زیراچه علت آن که انقطاع ولایت امام ست در وقت قتل در هر دو صورت یافته میشود مسئله ۸۔ اگر غالب شوند باغیان بر شهرے وعمداً قتل کند یکی از اهل آن شهر دیگری را از ساکنان شهر مذکور

یجب

ثم ظهر على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وازعجوا قبل ذلك فى ذلك لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص

واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغي وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم انى على الباطل لم يرثه وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يرث الباغي فى الوجهين وهو قول الشافعى رح واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم وقال الشافعى رح فى القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابة رض رواه الزهرى رض ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة فى حق الدفع كما فى منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام لابد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية

وبعد ازان لشکر امام عادل غالب شود بر شہر مذکور و باغیان بیرون کرده نشوند ازان شہر پیش ازانکه احکام آنہا جاری شده باشد بر اہل شہر مذکور پس درینصورت قصاص گرفته میشود از قاتل مذکور زیراچه درینصورت ولایت امام منقطع نشده ہست از شہر مذکور پس قصاص واجب خواہد شد مسئله ۹ - اگر قتل کند غیر باغی باغی را پس آن قاتل وارث آن مقتول میشود ف درصورتیکه علاقه وراثت باشد میان آنہا چون پدر و پسر مثلا ص واگر باغی مر باغی را بکشد و بگوید که بحق کشته ام اورا و ہنوز بر این ثابت ام که بحق کشته ام اورا پس درینصورت نیز قاتل وارث مقتول میشود و اگر بگوید قاتل مذکور که من دیده ودانسته بناحق کشته ام اورا پس درینصورت قاتل وارث مقتول نمیشود واینکه مذکور شد نزد طرفین رح ہست وابو یوسف رح گفته ہست که در ہر دو صورت قاتل وارث مقتول نمیشود وہمین قول شافعی رح ہست و بنای این اختلاف بر اینست که غیر باغی وقتیکه ہلاک کند جان یا مال باغی را چیزی براو لازم نمی آید نه دیت ونه قصاص ونه ضمان مال ونه گنہگار میشود زیراچه غیر باغی ماموریست باینکه قتال نماید با باغیان برای دفع شر آنہا و باغی اگر قتل کند غیر باغی را واجب نمیشود براو دیت و قصاص ولیکن گنہگار میشود واین نزد علمای ما رح ہست ونزد شافعی رح بنا بر قول قدیم او واجب میشود براو دیت و قصاص وضمان مال وہمچنین اختلاف ہست درصورتیکه بمیرد مرتدی که لاحق شده ہست بدار حرب بعد ازان که تلف کرده ہست جان یا مال کسی را ودلیل شافعی رح اینست که باغی مذکور تلف کرده ہست مال معصوم را یا کشته ہست انسان معصوم الدم را پس واجب خواہد شد براو ضمان آن چنانچه ہمین حکم ہست اگر تلف جان یا مال کند مرتد پیش ازانکه منعه حاصل شود ویرا بسبب لحوق بدار حرب ودلیل علمای ما رح یکی اجماع صحابه رض ہست چنانچه روایت کرده ہست آنرا زہری رح دوم اینست که باغی مذکور تلف کرده ہست آنرا بنا بر تاویل فاسد و تاویل فاسد بمنزله تاویل صحیح ہست در حق رفع وجوب ضمان وقتیکه به تاویل فاسد منعه نیز داشته باشد چنانچه اگر حربی قتل کند مسلمانی را در دار حرب ضمان آن لازم نمی آید بعد ازانکه حربی مذکور مسلمان شود زیراچه او صاحب منعه و صاحب تاویل ہست وسر آن اینست که برای اجرای احکام بر مکلف الزام یا التزام ضرور ہست ودر صورت مذکوره التزام نموده ہست باغی حرمت قتل غیر باغی را چه در اعتقاد او کشتن آن مباح ہست بنا بر تاویل فاسد ونه الزام احکام ہست بر باغی چه ولایت امام منقطع ہست در حق باغی

لوجود المنعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانه لا منعة
في حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق فلا يمنع الارث ولابي يوسف رح في قتل الباغي
العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل
معتبرا في حق الارث ولهما فيه ان الحاجة الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه
الا ان من شرطه بقاؤه على ديانته فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد الدافع فوجب الضمان **قال** ويكره
بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة
ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل الصلاح وانما يكره بيع نفس السلاح
لا ما لا يقاتل به الا بصنعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب

بسبب آنکه باغی صاحب منعه است بخلاف پیش از تحقق منعه چه در آنوقت ولایت امام منقطع نیست و بخلاف وقتیکه بلا تاویل قتل کند
چه درینصورت الزام وجوب ضمان ثابت ست بنا بر اعتقاد او بخلاف گناه چه باغی گنه گار میشود بسبب قتل کردن غیر باغی اگرچه او صاحب
منعه است و منعه مانع لزوم گناه نیست چه لزوم گناه بجهت حق شارع ست و منعه او متحقق نیست در حق شارع و هرگاه این قاعده ثابت
شد پس باید دانست که کشتن غیر باغی مر باغی را بناحق نیست بلکه حق ست پس آن نه مانع ارث خواهد بود و نه موجب ضمان و دلیل ابی یوسف رح
درصورتیکه قتل کند باغی مر عادل را اینست که تاویل فاسد معتبر نمیشود مگر برای دفع ضمان لهذا ضمان واجب نخواهد شد و معهذا او وارث
نخواهد شد زیراچه وارث شدن موقوف بر ثبوت استحقاق ارث ست و تاویل فاسد برای ثبوت استحقاق ارث معتبر نیست پس او وارث
مقتول نخواهد شد و دلیل طرفین رح در صورت مذکوره اینست که فریب وارث فریب نمیشود مگر باین جهت که قرابت سبب استحقاق
وراثت ست و آن موجود ست و حرمان از وراثت نیست مگر بسبب قتل که عارض ست پس حاجت ست بسوی دفع حرمان
که عارض شده است و تاویل فاسد صلاحیت دفع آن دارد چنانچه صالح است برای دفع وجوب ضمان پس تاویل فاسد اعتبار نموده خواهد
شد برای دفع حرمان ولیکن شرط آن اینست که قاتل مذکور ثابت باشد بر تاویل مذکور بر اعتقاد خود پس اگر بگوید که اکنون معلوم شد
که من او را ناحق کشته ام پس درینصورت ضمان آن بر او واجب خواهد شد زیراچه تاویل مذکور که دافع بود یافته نشده درین هنگام
مسئله ۱۰ - فروختن سلاح و حربه دیگر بدست باغیان در لشکر آنها مکروه است زیراچه فروختن سلاح بدست باغی اعانت ست
بر معصیت و باک نیست در فروختن سلاح در شهر چون کوفه مثلا بدست اہل شهر یا بدست کسیکه معلوم نیست که او از جملهٔ باغیان ست
اگرچه او در حقیقت از گروه باغیان باشد زیراچه در شهرها غلبهٔ اہل عدل و صلاح ست بهرحال مکروه نیست مگر فروختن عین سلاح بدست
باغیان و اما فروختن چیزیکه سلاح از ان ساخته میشود چون آهن مثلا پس آن مکروه نیست چنانچه مکروه است فروختن معازف
یعنی آلات لهو چون طنبور وغیره **ص** و فروختن چوب مکروه نیست و بر همین قیاس ست فروختن انگور و خمر یعنی فروختن انگور بدست
کسیکه خمر خواهد ساخت از ان مکروه نیست اگرچه فروختن خمر حرام است والله اعلم بالصواب

کتاب اللقیط

اللقیط سمی به باعتبار مآله لما انه یلقط والالتقاط مندوب الیه لما فیه من احیاءه وان غلب علی ظنه ضیاعه فواجب **قال** اللقیط حر لان الاصل فی بنی ادم انما هو الحریة وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب ونفقته فی بیت المال هو المروی عن عمر وعلی رض ولانه مسلم عاجز عن التکسب ولا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذی لا مال له ولان میراثه لبیت المال والخراج بالضمان ولهذا کانت جنایته فیه والملتقط متبرع فی الانفاق علیه لعدم الولایة الا ان یامره القاضی به لیکون دینا علیه لعموم الولایة **قال** فان التقطه رجل لم یکن لغیره ان یاخذه منه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق یده فان ادعی مدعی

کتاب دربیان احکام لقیط

ف باید دانست که لقیط در لغت عبارت ست از چیزیکه برداشته شود از زمین وبعد ازان غالب استعمال آن در کودکی ست که انداخته باشد آنرا کسی در راه ودر شرع عبارت ست از فرزندیکه انداخته باشند آنرا اہل آن بسبب خوف درویشی یا بسبب آنکه از ننگ زنا محفوظ مانند **ص** وفرزند مذکور را لقیط بجهت آن میگویند که آن برداشته خواهد شد از زمین بالاخره پس تسمیهٔ آن بطریق مجاز ست باعتبار مایول **ف** وباید دانست که شخصیکه بردارد لقیط را از زمین آنرا ملتقط میگویند **ص** **مسئله ۱**- برداشتن لقیط مستحب ست ومندوب ست بجهت آنکه دران احیای وی ست واین وقتی ست که وی را گمان غالب نباشد باینکه اگر نخواهد برداشت آنرا خواهد مرد واما وقتیکه وی را این گمان باشد پس برداشتن آن واجب ست **مسئله ۲**- لقیط آزاد ست بجهت آنکه اصل در بنی آدم آزادی ست ودار اسلام که دران یافته شده است آن لقیط نیز دار آزاد ست پس آزاد خواهد بود ونیز بجهت آنکه آزاد اکثر اند به نسبت مملوک در دار اسلام پس آن آزاد خواهد بود وبجهت آنکه اقل تابع اکثر ست در حکم **مسئله ۳**- نفقهٔ لقیط واجب میشود در بیت المال بجهت آنکه همین مروی ست از عمر وعلی رض وبجهت آنکه آن مسلمان ست وعاجز ست از کسب بسبب صغر وهیچ مال ندارد ونه خویش واقربا پس آن مانند جانماند ست که مال نداشته باشد وبجهت آنکه وقتیکه بمیرد لقیط مذکور وهیچ وارثی نگذارد پس میراث وی میرسد به بیت المال که مال مسلمانان ست پس آن نفقه نیز در مال مسلمانان خواهد بود زیراچه نفع آن بآنها عائد میشود پس نقصان آن نیز بسوی آنها عائد خواهد شد ولهذا دیت آن واجب میشود در بیت المال اگر قتل بخطا نماید کسی را **مسئله ۴**- ملتقط انچه نفقه داده باشد به لقیط واپس نخواهد گرفت از وی چه او متبرع ست در دادن نفقه باو زیراچه ولایت نیست مراورا بروی پس واپس نخواهد گرفت مگر وقتیکه نفقه داده باشد مراورا بامر قاضی پس درین هنگام دین میشود آن نفقه بر ذمهٔ لقیط زیراچه ولایت قاضی عام ست پس میرسد اورا که بگیرد نفقهٔ مذکور را از لقیط **مسئله ۵**- اگر شخصی برداشت لقیط را از زمین پس نمیرسد دیگری را که بگیرد آن لقیط را از دست وی زیراچه حق محافظت لقیط مذکور باو ثابت گشته است بسبب آنکه دست او سابق رسیده است بران واگر کسی دعوی لقیط مذکور را از ملتقط نماید

انه ابنه فالقول قوله معناه اذا ادعی المودع الملتقط نسبه وهذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قوله لانه یتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبی بما ینفعه لانه یتشرف بالنسب ویعیر بعدمه ثم قیل یصح فی حقه دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیه بطلان یده ولو ادعاه الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انه علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل وان ادعاه اثنان ووصف احدهما علامة فی جسده فهو اولی به لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة کلامه وان لم یصف احدهما علامة فهو ابنهما لاستوائهما فی السبب ولو سبقت دعوة احدهما فهو ابنه لانه ثبت حقه فی زمان لا منازع له فیه الا اذا اقام الآخر البینة لان البینة اقوی واذا وجد

که آن پسر من ست پس قول مدعی معتبر ست از روی استحسان واین وقتی ست که لقیط دعوی نسب آن نماید ف واگر ملتقط نیز دعوی نماید که آن پسر من ست پس درینصورت ملتقط اولی ست زیرا چه در دعوی هر دو برابر اند و یکی ازان که ملتقط ست ذو الید ست پس او ترجیح دارد بر دیگر ص ومقتضای قیاس اینست که قول مدعی مذکور مقبول نباشد زیرا چه باطل میشود بسبب آن حق ملتقط و وجه استحسان اینست که دعوی مدعی مذکور اقرار ست بچیزیکه نافع ست در حق صغیر مذکور زیرا چه شرافت نسب حاصل میشود مر آن صغیر را وعیب وننگ عدم نسب برطرف میشود وازوی بسبب دعوی مذکور وبعد ازان بدانکه بعضی گفته اند که اقرار مذکور صحیح ست در حق ثبوت نسب فقط نه در حق ابطال قبضه ملتقط پس آن گرفته نخواهد شد از دست ملتقط وبعضی گفته اند که هرگاه نسب ثابت شد باطل میشود قبضه ملتقط نیز ف زیرا چه از لوازم ثبوت نسب اینست که پدر اولی ست بمحافظت پسر خود بنسبت غیر ص مسئله اگر ملتقط بگوید که این لقیط پسر من ست بعد ازان که گفته باشد که آن لقیط ست پس بعضی گفته اند که قول او صحیح ست از روی قیاس واستحسان هر دو زیرا چه او دعوی چیزی می نماید که در دست وی ست وکسی منازع آن نیست وباطل نمیشود بسبب آن قبضه غیر وصحیح اینست که از روی استحسان صحیح ست واز روی قیاس صحیح نیست چنانچه در مبسوط مذکور ست ف یعنی بجهت آنکه قول ملتقط مذکور متناقض ست چه او اولاً گفته بود که طفل مذکور لقیط ست وبعد ازان میگوید که آن پسر وی ست ووجه استحسان اینست که این تناقض در امر خفی ست چه جائز ست که متولد شده باشد از زن وی آن فرزند و ویرا معلوم نباشد وبعد ازان معلوم شد ویرا ص مسئله ۷ اگر دعوی نمایند دو شخص معاً ف بانطور که بگویند بلقیطیکه در دست فلان ست پسر من ست ص وبیان نماید یکی از آنها علامتی را در بدن آن لقیط پس آن لقیط میرسد بوی زیرا چه ظاهر حال شاهد وی ست بجهت آنکه علامت در بدن او موافق گفته وی ست واگر بیان نماید هیچ یکی از آنها علامت را پس آن لقیط پسر هر دو کس ست زیرا چه آن هر دو برابر اند در سبب واگر یکی از آنها سابق دعوت نموده باشد پس آن لقیط پسر وی ست زیرا چه حق او ثابت شده است در ان زمان که کسی مزاحم آن نیست مگر وقتیکه بینه قائم کند دیگر زیرا چه بینه اقوی ست مسئله ۸ اگر یافته شود لقیط

فی مصر من امصار المسلمین او فی قریة من قراهم فادعی ذمی انه ابنه ثبت نسبه منه وکان مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وهو یضره فصحت دعوته فیما ینفعه دون ما یضره وان وجد فی قریة من قری اهل الذمة او فی بیعة او کنیسة کان ذمیا وهذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایة واحدة وان کان الواجد مسلما فی هذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلفت الروایة فیه ففی روایة کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقه وفی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبر الواجد وهو روایة ابن سماعة عن محمد رحمه الله لقوة الید الا تری ان تبعیة الابوین فوق تبعیة الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدهما یعتبر کافرا وفی بعض نسخه اعتبر الاسلام نظرا للصغیر ومن ادعی ان اللقیط عبده لم یقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان یقیم البینة انه عبده فان ادعی عبد انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ینفعه وکان حرا لان المملوک قد تلد له الحرة

در شهری از شهرهای مسلمانان یا در دیهی از دیههای مسلمانان و دعوی نماید ذمی که آن پسر من ست پس ثابت میشود نسب وی از ذمی مذکور و خواهد بود آن لقیط مسلمان و این از روی استحسان ست زیراچه دعوی مدعی مذکور متضمن ست دو چیز را یکی اقرار نسب که آن نافع ست در حق صغیر دوم بطلان اسلام که ثابت ست بسبب بودن آن صغیر در دار اسلام و آن مضرت ست در حق وی پس صحیح خواهد بود دعوت آن در چیزیکه نافع ست برای صغیر نه در چیزیکه مضرست و اگر یافته شود لقیط در دیهی از دیههای ذمیان یا در کلیسا یا در کنشت پس آن ذمی خواهد بود و این روایت واحد ست یعنی متفق علیه ست وقتیکه برداشته باشد ذمی لقیط را از مکان هاے مذکوره و اگر برداشته باشد لقیط را از مکان هاے مذکوره مسلمانی یا برداشته باشد آنرا ذمی از مکان مسلمانان پس دران اختلاف روایت ست و در کتاب اللقیط از مبسوط مذکور ست که معتبر درین صورت مکان ست نه ملتقط ف یعنی اگر در مکان مسلمانان یافته شود پس آن لقیط مسلمان ست و گرنه ذمی خواه برداشته باشد آنرا مسلمانان یا کافر ص و وجه آن انیست که لقیط مذکور سابق دران مکان یافته شده ست و در بعض نسخه کتاب الدعوی از مبسوط مذکور ست که معتبر درینصورت ملتقط ست ف یعنی اگر برداشته باشد آنرا مسلمانی پس آن لقیط مسلمان ست و اگر برداشته باشد ذمی پس آن لقیط ذمی ست ص و این را روایت نموده ست ابن سماعه از محمد رح و وجه آن انیست که قبضه قوی ست به نسبت مکان بجهت آنکه اگر مادر و پدر را قید نموده از دار حرب آرند مع صغیر بدار اسلام پس آن صغیر کافر ست به تبعیت مادر و پدر و ازین معلوم میشود که قبضه قوی ست به نسبت مکان و در بعض نسخه کتاب الدعوی معتبر اسلام ست بجهت شفقت بر حال صغیر ف یعنی اگر یافته شود آن صغیر در مکان ذمیان و برداشته باشد آنرا مسلمانی پس آن مسلمان ست و اگر یافته باشد آن صغیر را ذمی در مکان مسلمانان پس آن صغیر مسلمان ست نیز ص مسئله ۹ اگر شخصی دعوی نماید که لقیط بندهٔ اوست پس مقبول نیست دعوی وی بجهت آنکه ظاهر انیست که آن لقیط آزاد ست پس آن لقیط بنده نخواهد بود مگر وقتیکه بینه قائم کند مدعی بر اینکه آن بنده وی ست و بعد ازان بدانکه اگر بندهٔ دعوی نماید که این لقیط پسر من ست ثابت میشود نسب وی ازان زیراچه آن نافع ست و آن لقیط آزاد خواهد بود زیراچه فرزند بنده آزاد میباشد وقتیکه متولد شده باشد از زن حره و مملوک میباشد وقتیکه متولد شده باشد از کنیز پس در مملوک بودن آن فرزند شک ست

فلا تبطل الحریة الظاهرة بالشك والحر فی دعوته اللقیط اولی من العبد والمسلم اولی من الذمی ترجیحا لما هو الانظر فی حقه وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیه فهو له اعتبارا للظاهر وکذا اذا کان مشدودا علی دابة وهو علیها لما ذکرنا ثم یصرفه الواجد الیه بامر القاضی لانه مال ضائع وللقاضی ولایة صرف مثله الیه وقیل یصرفه بغیر امر القاضی لانه للقیط ظاهرا وله ولایة الانفاق وشراء ما لابد له منه کالطعام والکسوة لانه من الانفاق له ولا یجوز تزویج الملتقط لانعدام سبب الولایة من القرابة والملك والسلطنة **قال** ولا تصرفه فی مال الملتقط اعتبارا بالام وهذا لان ولایة التصرف لتثمیر المال وذلك یتحقق بالرای الکامل والشفقة الوافرة والموجود فی کل واحد منهما احدهما **قال** ویجوز ان یقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا یملکه الصغیر بنفسه اذا کان عاقلا وتملکه الام ووصیها **قال** ویسلمه فی صناعة لانه من باب تثقیفه وحفظ حاله **قال** ویواجره قال العبد الضعیف وهذا روایة القدوری رح فی مختصره وفی الجامع الصغیر لا یجوز ان یواجره ذکره فی الکراهیة وهو الاصح وجه الاول انه یرجع الی تثقیفه ووجه الثانی انه لا یملك

پس حریت آن صغیر که ظاهر حال دلالت میکند بران باطل نخواهد شد بسبب شک و بدانکه حر در دعوت لقیط اولی است به نسبت بنده و مسلمان اولی ست به نسبت ذمی بجهت آنکه دعوت حر و مسلمان نافع ست در حق صبی و اگر یافته شود با لقیط مالی باینطور که بسته باشد بعضوی از اعضای وی پس مال مذکور مال لقیط ست زیراچه ظاهر حال دلالت میکند بر آن و همچنین اگر بسته باشد مال در عضوی از اعضای ستوری که بر آن لقیط باشد پس آن مال مال لقیط مذکور ست بنابر وجه مذکور و بعد ازان باید که صرف نماید ملتقط مذکور آن مال را در حاجت آن صغیر بامر قاضی زیراچه کسی مالک آن مال معلوم نیست و قاضی را ولایت ست که چنین مال را صرف کند در چنین مصرف و بعضی گفته اند که میرسد ملتقط را که صرف نماید مال مذکور در حاجت آن لقیط بغیر امر قاضی زیراچه ظاهر انیست که آن مال لقیط است و ملتقط را ولایت ست که نفقه دهد به لقیط و خرید کند چیزی را که ضرور باشد در کار برای آن چون طعام و لباس **مسئله ۱۰** جائز نیست که ملتقط تزویج نماید لقیط را با کسی بجهت آنکه او را ولایت تزویج آن نیست زیراچه سبب ولایت مذکور که قرابت یا ملکیت یا سلطنت ست یافته نمیشود و همچنین جائز نیست که ملتقط تصرف نماید در مال لقیط بنابر قیاس آن بر مادر **ف** یعنی چنانچه مادر را حق محافظت فرزند صغیر ست و نمیرسد او را که تصرف نماید در مال او همچنین ملتقط را **ص** و سر آن انیست که ولایت تصرف در مال صغیر ثابت میشود برای اینکه مال صغیر زیاده شود و آن متحقق نمیشود مگر بدو چیز یکی عقل کامل دیگر شفقت وافر و در هر واحد ازین دو کس یافته نمیشود مگر یکی ازان دو چیز نه هر دو **ف** یعنی مادر اگرچه شفقت وافر دارد ولیکن عقل کامل ندارد و ملتقط اگرچه عقل کامل دارد ولیکن شفقت وافر ندارد **ص** و جائز ست ملتقط را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به لقیط چه درین نفع محض ست برای لقیط و لهذا میرسد صغیر را که خود قبض نماید موهوب را وقتیکه عاقل باشد همچنین میرسد مادر صغیر را و وصی مادر را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به صغیر **مسئله ۱۱** میرسد ملتقط را که تسلیم نماید لقیط را در دبستان بجهت آموختن حرفه زیراچه این از باب تعلیم و تادیب ست و محافظت حال وی و میرسد ملتقط را که باجاره دهد لقیط را قال رضـ این را روایت نموده است قدوری رح در مختصر خود و در جامع صغیر مذکور ست که جائز نیست ملتقط را که باجاره دهد لقیط را و این را ذکر نموده است در باب کراهیت و همین صحیح ست و وجه روایت قدوری انیست که اجاره دادن از باب تادیب ست و وجه روایت جامع صغیر انیست که ملتقط را نمیرسد

اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملكه على ما نذكره في الكراهية ان شاء الله تعالى

كتاب اللقطة

قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه يأخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه مأذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك لا تكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصار كالبينة ولو اقر انه اخذه لنفسه يضمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشرع وان لم يشهد الشهود عليه وقال الآخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر

که تلف نماید منفعت لقیط را پس او مانند عم ست بخلاف مادر چه او را میرسد که اتلاف منفعت مذکوره نماید بنا بر انچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی در کتاب الکراهیت والله اعلم

كتاب اللقطه

ف بدانکه لقطه عبارت است از مالیکه بیابد آنرا شخصی افتاده بر زمین و بگیرد آنرا تا نگاهدارد بطریق امانت و باید دانست که لقیط و لقطه هر دو معنی متقارب است و فرق همین قدر ست که لقیط مستعمل ست در انسان و لقطه در غیر انسان ص مسئله ۱۔ لقطه امانت ست در دست ملتقط یعنی بردارندهٔ آن وقتیکه گواه گرفته باشد بر اینکه او میگیرد آنرا تا محافظت آن نماید و واپس خواهد داد آنرا به مالکش زیراچه گرفتن آن باینطور باذن شرع ست بلکه گرفتن آن افضل ست نزد اکثر علمای رح و این وقتیست که خوف ضائع شدن نباشد و اما وقتیکه خوف آن باشد پس واجب ست برداشتن آن بنا بر انچه فقها گفته اند و هرگاه چنین شد پس آن مضمون نخواهد بود ف یعنی ضمان لقطه واجب نخواهد شد ص بر ملتقط ع ف. و وقتیکه هلاک شود در دست وی ص و همچنین ضمان آن واجب نمیشود بر ملتقط وقتیکه ملتقط و مالک آن هر دو متفق باشند بر اینکه او گرفته بود آنرا برای مالک آن زیراچه اتفاق آنها حجت ست در حق هر دو پس اقرار مالک باین که گرفته ست آنرا برای مالک خواهد بود مانند آنکه گواه آرد ملتقط بر اینکه آنرا گرفته است برای مالک و اگر ملتقط اقرار نماید که گرفته ام آنرا برای خود واجب میشود بر وی ضمان باجماع زیراچه او گرفته است مال غیر را بغیر اذن آن و بغیر اذن شارع مسئله ۲۔ اگر ملتقط گواه نگرفته باشد در وقت اخذ باینکه میگیرم این لقطه را برای مالک و بعد از ان اختلاف نمایند مالک و ملتقط و بگوید ملتقط که گرفته ام آنرا برای مالک و تکذیب آن نماید مالک پس ضمان آن واجب میشود نزد ابی حنیفه و محمد رح گفته است ابو یوسف رح که ضمان واجب نمیشود و معتبر قول ملتقط ست زیراچه ظاهر حال شاهد وی ست بجهت آنکه ظاهر همینست که او اختیار نموده باشد ثواب را نه معصیت را و دلیل طرفین رح همینست که ملتقط اقرار نموده است بسبب ضمان که گرفتن مال غیر ست و بعد از ان دعوی می نماید چیزی را که بسبب آن بری شود از ضمان یعنی میگوید که آنرا گرفته ام برای مالک و درین شک ست پس او بری نخواهد شد از ضمان و انچه ابو یوسف رح گفته است

من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه فى الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه على واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس **قال** فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابى حنيفة رہ وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد رہ فى الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعى رہ لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد فى لقطة كانت مائة دينار تساوى الف درهم والعشرة ومافوقها فى معنى الالف فى تعلق القطع به فى السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست فى معناها فى حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا ومادون العشرة ليس فى معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راى المبتلى به وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى راى الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق بها وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى عرفه حتى اذا خاف ان يفسد تصدق به وينبغى ان يعرفها فى الموضع الذى اصابها وفى المجامع فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها وان كانت شيئا يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان

که ظاہر حال شاہد ملتقط ست پس جواب آن ہست کہ ظاہر حال چنانچہ دلالت می کند بر اینکہ ملتقط گرفتہ ہست آنرا برای مالک ہمچنین دلالت میکند بر اینکہ او گرفتہ ست آنرا برای خود زیراچہ ظاہر ہست کہ تصرف کنندہ عمل می نماید برای خود نہ برای غیر پس میان ہر دو ظاہر حال تعارض است **ف** لہذا ہر دو ساقط خواہد شد **ص مسئلہ ۳** ۔ بدانکہ بجہت اشہاد کفایت میکند اینقدر کہ بگوید ملتقط بگواہان کہ اگر بشنوید کسی را کہ میجوید لقطہ را پس ورا رہ نمائید بسوی من خواہ لقطہ جنس واحد باشد یا متعدد زیراچہ لفظ اسم جنس ست **ف** شامل ست مر واحد و کثیر را **ص مسئلہ ۴** ۔ اگر لقطہ کمتر از دہ درم باشد باید کہ ملتقط تعریف آن نماید چند روز یعنے ہر قدر کہ مصلحت داند و اگر دہ درم باشد یا زیادہ ازان پس تعریف آن نماید تا یکسال قال رہ این یک روایت ست از ابی حنیفہ رہ گفتہ است محمد رح در مبسوط کہ تعریف آن نماید یکسال خواہ مال قلیل باشد یا کثیر و ہمین قول مالک و شافعی رح ست چہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ شخصی کہ بردارد لقطہ را باید کہ تعریف آن نماید تا یکسال و ہیچ تفصیل نکردہ است میان مال قلیل و کثیر و وجہ روایت اول آنست کہ تقدیر آن بیکسال وارد شدہ است در لقطہ صد دینار کہ برابر ہزار درم ست و دہ درم و آنچہ زیادہ ازان ست مانند ہزار درم ست در حق قطع دست سارق آن و در حق حلت وطی نہ در حق وجوب زکوۃ لہذا واجب نمودہ شد کہ تعریف لقطہ نماید تا یکسال بجہت احتیاط و آنچہ کمتر از دہ درم ست مانند ہزار درم نیست در ہیچ یکی ازین امور لہذا تفویض نمودہ شد بسوی رای ملتقط کہ مبتلی ست بآن و بعضے گفتہ اند کہ صحیح آنست کہ ہیچ چیز ازین تقدیرہا لازم نیست و تفویض نمودہ میشود امر تعریف آن بسوی رای ملتقط پس باید کہ تعریف آن نماید تا آن زمان کہ در غالب ظن او این باشد کہ صاحب لقطہ مذکور طلب آن نخواہد نمود بعد ازین و بعد ازان ملتقط لقطہ مذکورہ را تصدق نماید و اینہمہ کہ مذکور شد وقتیست کہ لقطہ از ان جنس باشد کہ باقی میماند و فاسد نمیگردد و اگر لقطہ از ان جنس باشد کہ فاسد میشود و باقی نمی ماند پس باید کہ تعریف آن نماید تا آن زمان کہ خوف فساد آن نباشد و وقتیکہ خوف فساد آن باشد باید کہ تصدق کند آنرا باید دانست کہ ملتقط را باید کہ تعریف لقطہ نماید در موضعی کہ یافتہ است آنرا و در موضع از دحام مردمان زیراچہ بسبب تعریف در مکان مذکور اغلب ست کہ خواہد رسید بمالک آن **مسئلہ ۵** ۔ اگر لقطہ از ان جنس باشد کہ معلوم ست کہ مالک آن درخواست نخواہد کرد چون خستہ خرما و پوست انار پس آن بمنزلہ انداختہ ست

يكون إلقاؤه إباحة حتى جاز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه مبقى على ملك مالكه لأن التمليك من المجهول لا يصح قال فإن جاء صاحبها وإلا تصدق بها إيصالا للحق إلى المستحق وهو واجب بقدر الإمكان وذلك بإيصال عينها عند الظفر بصاحبها وإيصال العوض وهو الثواب على اعتبار إجازته التصدق بها وإن شاء أمسكها رجاء الظفر بصاحبها قال فإن جاء صاحبها يعني بعد ما تصدق بها فهو بالخيار إن شاء أمضى الصدقة وله ثوابها لأن التصدق وإن حصل بإذن الشرع لم يحصل بإذنه فيتوقف على إجازته والملك يثبت للفقير قبل الإجازة فلا يتوقف على قيام المحل بخلاف بيع الفضولي لثبوته بعد الإجازة فيه وإن شاء ضمن الملتقط لأنه سلم ماله إلى غيره بغير إذنه إلا أنه بإباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافي الضمان حقا للعبد كما في تناول مال الغير حالة المخمصة وإن شاء ضمن المسكين إذا هلك في يده لأنه قبض ملكه بغير إذنه وإن كان قائما أخذه لأنه وجد عين ماله قال ويجوز الالتقاط في الشاة والبقر والبعير وقال

که انداخته است آنرا مالک آن بطریق اباحت حتی که جائز ست انتفاع بآن بغیر تعریف ولیکن آن می ماند در ملک مالکش بجهت آنکه تملیک به مجهول صحیح نیست **ف** بخلاف اباحت **ص** **مسئله ۶** - اگر ملتقط تعریف لقطه نماید و بیاید مالکش را فبها و اگر نه ملتقط مختار ست اگر خواهد تصدق نماید آنرا زیرا چه رسانیدن حق به مستحق آن واجب ست بقدر امکان و آن متحقق میشود باینطور که برساند عین لقطه را بمالکش وقتیکه بیابد او را و باینطور که تصدق نماید آنرا تا عوض آن که ثواب ست بمالکش برسد بنا برآنکه مالک اجازت تصدق بآن خواهد داد وقتیکه خبر تصدق باو خواهد رسید و اگر خواهد پیش خود نگهدارد باین توقع که از مالک لقطه ملاقات خواهد شد و خواهد داد آنرا بوی **مسئله ۷** - اگر بیاید مالک لقطه را ملتقط بعد از آن که تصدق نموده باشد آنرا پس آن مالک مختار ست اگر خواهد جاری و ثابت دارد تصدق مذکور را پس خواهد رسید بوی ثواب آن زیرا چه ملتقط اگرچه تصدق نموده است باذن شرع ولیکن مالک اذن آن نداده است پس موقوف خواهد ماند بر اجازت آن ولیکن فقیر مالک آن میشود پیش از اجازت و صحت اجازت آن موقوف نیست بر قیام محل بخلاف بیع فضولی **ف** یعنی اگر فضولی بیع نماید صحت اجازت آن موقوف ست بر قیام محل که مبیع ست **ص** بجهت آنکه مشتری مالک آن میشود بعد از اجازت و اگر خواهد مالک لقطه ضمان آن بگیرد از ملتقط زیرا چه او داده است بفقیر مال را بدون اذن مالک آن **ف** **سوال** بایدکه ضمان برو لازم نیاید زیرا چه او تصدق نموده است آنرا باذن شارع **جواب** **ص** تصدق نمودن وی باذن شارع منافی وجوب ضمان نیست بجهت حق مالک چنانچه اگر بخورد کسے مال غیر را در حالت مخمصه **ف** چه درینصورت واجب میشود ضمان باوجودیکه او ماذون ست از جانب شارع بخوردن مال مذکور همچنین درینجا نیز **ص** و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از مسکین وقتیکه هلاک شده باشد لقطه در دست وی زیرا چه او قبض نموده است مال غیر را بغیر اذن وی و اگر لقطه موجود باشد در دست مسکین خواهد گرفت آنرا مالک مذکور زیرا چه او یافته است عین مال خود را **ف** **سوال** سابق مذکور شده است که فقیر مالک آن میشود پیش از اجازت مالک پس باید که حق استرداد نباشد مر مالک را **جواب** ثبوت ملک مانع حق استرداد نیست چنانچه واهب را میرسد که واپس بگیرد موهوب را باوجودیکه موهوب له مالک آن میشود بعد از قبض آن **ص** **مسئله ۸** - مستحب ست التقاط در گوسپند و گاو و شتر و گفته است

مالك والشافعی رح اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترك افضل وعلی هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمة والاباحة مخافة الضیاع واذا كان معها ما یدفع عن نفسها یقل الضیاع ولكنه یتوهم فیقضی بالكراهة والندب الی الترك ولنا انها لقطة یتوهم ضیاعها فیستحب اخذها وتعریفها صیانة لاموال الناس كما فی الشاة فان انفق الملتقط علیها بغیر اذن الحاكم فهو متبرع لقصور ولایته عن ذمة المالك وان انفق بامره كان ذلك دینا علی صاحبها لان للقاضی ولایة فی مال الغائب نظرا له وقد یكون النظر فی الانفاق علی ما نبین واذا رفع ذلك الی الحاكم نظر فیه فان كان للبهیمة منفعة آجرها وانفق علیها من اجرتها لان فیه ابقاء العین علی ملكه من غیر الزام الدین علیه وكذلك یفعل بالعبد الآبق وان لم یكن لها منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتها باعها وامر بحفظ ثمنها ابقاء له معنی عند تعذر ابقائه صورة وان كان الاصلح الانفاق علیها اذن فی ذلك وجعل النفقة دینا علی مالكها لانه نصب ناظرا وفی هذا نظر من الجانبین

مالک وشافعی رح وقتیکه بیابد کسے شتر یا گاو را در صحرا پس افضل اینست که بگذارد آنرا و گرفتن آن مکروه است و در التقاط اسپ نیز همین اختلاف است و دلیل مالک وشافعی رح اینست که اصل در گرفتن مال غیر حرمت ست و مباح نمی شود مگر بخوف آنکه اگر نگیرد ضائع خواهد شد و هرگاه لقطه چنان باشد که دفع می نماید سباع را از ذات خود **ف** چون گاو که دفع می نماید سباع را بشاخ و لکد و شتر و اسپ که دفع می نماید سباع را بگزیدن و لکد **ص** پس خوف ضائع گشتن آن کمتر است ولیکن توهم ضائع گشتن ست لهذا حکم نموده شد که گرفتن مکروه است و مستحب اینست که بگذارد آنرا و دلیل علمای ما رح این است که گاو و شتر و اسپ لقطه است و توهم ضائع گشتن آنهم است لهذا مستحب است گرفتن آن و تعریف آن تا مال مردمان محفوظ ماند چنانچه مستحب ست گرفتن گوسپند نزد همه پس اگر نفقه دهد ملتقط بلقطه هاے مذکوره بغیر امر قاضی پس او متبرع ست زیراچه ویرا ولایت نیست بر مالک لقطه و اگر نفقه داده باشد بامر قاضی خواهد شد آن نفقه دین بر ذمۀ مالک آن زیراچه مر قاضی را ولایت ست در مال غائب بجهت شفقت بر حال وے و دادن نفقه شفقت ست بر غائب در بعض اوقات چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و اگر قضیه لقطه پیش قاضی برند باید که او ملاحظه نماید دران پس اگر لقطه مذکوره قابل دادن اجاره باشد **ف** چون گاو و شتر و اسپ **ص** پس باید که اجاره دهد آنرا و نفقه آن دهد از اجرت آن زیراچه درین صورت ستورهاے مذکوره مملوک مالک می ماند بے آنکه بروے دین لازم شود و نیز باید که همین معامله نماید در صورت بنده گریخته و اگر لقطه مذکور قابل دادن اجاره نباشد **ف** چون گوسپند مثلاً **ص** و خوف این باشد که اگر نفقه دهد آنرا ملتقط پس آن نفقه تا بمقدار قیمت آن خواهد رسید باید که بفروشد آنرا و امر نماید که نگاهدارد بهاے آنرا تا باقی ماند لقطه از روے معنی که قیمت آنست زیراچه باقی ماندن صورت آن متعذر ست درین صورت معهذا اگر قاضی مصلحت بیند درینکه نفقه باید داد امر نماید بدادن نفقه و آنرا دین گرداند بر ذمۀ مالک ستور زیراچه قاضی منصوب ست براے شفقت در حال مردمان و در دادن نفقه شفقت ست بر حال مالک و ملتقط هردو **ف** اما در حق مالک بجهت آنکه در عین مال او باقی میماند و در حق ملتقط بجهت آنکه نفقه وے دین میشود بر ذمۀ مالک

قالوا انما یأمر بالانفاق یومین او ثلثة ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظهر مالکها فاذا لم یظهر یامر ببیعها لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الانفاق مدة مدیدة قال رضو فی الاصل شرط اقامة البینة وهو الصحیح لانه یحتمل ان یکون غصبا فی یده ولا یامر فیه بالانفاق وانما یامر به فی الودیعة فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للقضاء وان قال لا بینة لی یقول القاضی له انفق علیه ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا یرجع ان کان غاصبا وقوله فی الکتاب وجعل النفقة دینا علی صاحبها اشارة الی انه انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطة اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وهذه روایة وهو الاصح قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعها منه حتی یحضر النفقة لانه حیی بنفقته فصار کانه استفاد الملک من جهته فاشبه المبیع واقرب من ذلک

ص وگفته اند فقها که قاضی امر نخواهد کرد بدادن نفقه مگر دو روز یا سه روز باین توقع که پیدا خواهد شد مالک آن واگر مالک آن پیدا نشود امر نماید بفروختن آن زیراچه همیشه دادن نفقه بآن از بیخ بر کندن آنست پس شفقت نیست در دادن نفقه تا مدت دراز ف یعنی زیاده از سه روز ص وبدانکه در مبسوط مذکور ست که اقامت بینه شرط است ف یعنی امر نخواهد نمود قاضی به نفقه ستور مذکور مگر وقتیکه ملتقط اقامت بینه نماید برانکه این ستور لقطه است نزد من ص وهمین صحیح ست زیراچه احتمال دارد که ستور مذکور بطریق غصب باشد در دست وی و در صورت غصب قاضی امر بدادن نفقه نمی کند بلکه امر میکند که واپس دهد آنرا بمالکش وامر بدادن نفقه نمی کند مگر در صورت ودیعت وآن ثابت نمیشود بدون بینه پس اقامت بینه ضرورست تا ظاهر گردد حقیقت حال ف سوال بینه بدون خصم مقبول نیست و در صورت مذکوره کسے خصم نیست پس بینه بچه طور مقبول خواهد شد جواب ص اقامت بینه در صورت مذکوره برای قضا نیست تا وجود خصم شرط باشد واگر ملتقط بگوید که بینه نیست نزد من ف برانکه این ستور لقطه است نزد من ولیکن در واقع این لقطه است ص پس باید که قاضی بگوید که نفقه بده این ستور را اگر تو صادق هستی در قول خود پس او خواهد گرفت از مالک آن اگر صادق ست ونخواهد گرفت اگر غاصب ست وباید دانست که انچه مذکور شد درین مسئله که قاضی امر نماید بدادن نفقه وآنرا دین گرداند بر ذمه مالک ستور اشارت ست بسوی آنکه ملتقط نخواهد گرفت از مالک نفقه را بعد ازانکه او حاضر گردد در حالیکه لقطه فروخته نشده است مگر وقتیکه قاضی شرط نموده باشد که خواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک ف واگر قاضی دین نگردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک نخواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک ص وهمین اصح ست ف وبعضی گفته اند که ملتقط خواهد گرفت نفقه را از مالک وقتیکه قاضی امر کرده باشد بدادن نفقه خواه دین گردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک یا دین نگردانیده باشد ص مسئله۔ هرگاه حاضر گردد مالک پس میرسد بملتقط که بند بد لقطه را باو تا آنزمان که حاضر آرد نفقه را زیراچه ملتقط مذکور زنده ساخته است بسبب دادن نفقه لقطه را پس چنان شد که مالک مذکور استفاده ملک از ملتقط مذکور نموده است پس آن لقطه مانند مبیع ست ف یعنی چنانچه بائع را میرسد که حبس نماید مبیع را تا آنزمان که حاضر آرد مشتری بهای آنرا همچنین میرسد ملتقط را که حبس نماید لقطه را تا آنزمان که حاضر آورد مالک نفقه مذکوره را ص ونیز ملتقط مذکور مانند آن کس است

رادّ الآبق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه فى يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن **قال** ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعى رح يجب التعريف فى لقطة الحرم الى ان يجئ صاحبها لقوله عليه السلام فى الحرم ولا يحل لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرّفها سنة من غير فصل ولانها لقطة وفى التصدق بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه كما فى سائرها وتاويل ما روى انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا واذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها اليه

که بیارد بنده گریخته را یعنی چنانچه آنکس را میرسد که حبس نماید بنده گریخته را بجهت پای مزد خود زیراچه او زنده کرده است بنده مذکور را همچنین میرسد ملتقط را که حبس کند لقطه را بجهت نفقه که داده است بوی بنابر آنکه او زنده ساخته است لقطه مذکور را و بعد ازان بدانکه ساقط نمیشود دین نفقه که بر ذمه مالک است بسبب هلاک شدن لقطه در دست ملتقط پیش از حبس آن و ساقط میشود وقتیکه هلاک شود بعد از حبس زیراچه آن بسبب حبس مانند مرهون میگردد **ف** و دین ساقط میشود بسبب هلاک مرهون پس همچنین ساقط خواهد شد دین نفقه بسبب هلاک لقطه بعد از حبس **ص** مسئله ۱۰- لقطه حل و حرم برابر است **ف** در آنکه ملتقط تعریف آن نماید تا یکسال **ص** و گفته است شافعی رح که تعریف لقطه حرم واجب ست تا آنزمان که بیاید مالکش بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حلال نیست لقطه حرم مگر برای منشد آن **ف** یعنی طالب آن که مالک آنست و هرگاه لقطه حرم حلال نیست مگر بمالکش پس ضرورست که تعریف آن نماید تا آنزمان که بیاید مالکش و او بدهد بوی تصدق نماید **ص** و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که تعریف بکن ظرف لقطه را و بند ظرف لقطه را و بعد ازان تعریف لقطه کن تا یکسال و درین هیچ تفصیل نیست میان لقطه حرم و میان لقطه غیر حرم و دوم اینست که لقطه حرم لقطه است و بعد از گذشتن مدت تعریف اگر تصدق نماید باقی میماند ملک مالک من وجه و هرگاه چنین شد پس ملتقط تصدق خواهد کرد آنرا بعد از گذشتن مدت مذکوره مانند لقطه های دیگر و حدیثیکه نقل کرده است آنرا شافعی رح تاویلش اینست که حلال نیست گرفتن لقطه حرم برای منشد آن یعنی برای معرف آن که تعریف آن نماید و حلال نیست بکسیکه بگیرد آنرا برای خود واما تخصیص بیان لقطه حرم بجهت اینست که تعریف ساقط نمیشود در لقطه حرم نیز با وجودیکه ظاهر اینست که لقطه حرم مملوک مسافران ست **ف** زیراچه مسافران کثیر در آن مجتمع میشوند و هرگاه لقطه حرم بنا بر ظاهر برای مسافران ست پس باید که تعریف آن تا یکسال درکار نباشد زیراچه مسافران در مکه مجتمع میشوند و باز متفرق میگردند و میروند از انجا و عود نمی کنند مگر بعد از مدت یک سال **ص** مسئله ۱۱- اگر حاضر شود شخصی و دعوی لقطه نماید داده نمیشود باو تا آنزمان که اقامت بینه نماید و اگر مدعی مذکور علامت لقطه بیان نماید باینطور که وزن درهم بیان نماید و عدد آن و بند کیسه و کیسه آن مثلا پس جائز ست که بدهد لقطه را بمدعی مذکور

ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبر والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا تشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة وهو البينة اعتبارا بالملك الا انه يحل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام فان جاء صاحبها وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه وهذا للاباحة عملا بالمشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث ويأخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا بلا خلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عنده واذا صدقه قيل لا يجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة اذا صدقه وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر والمودع مالك ظاهر ولا يتصدق باللقطة على غني لان المأمور به هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يأت يعني صاحبها فليتصدق به والصدقة لا يكون على غني فاشبه الصدقة المفروضة وان كان الملتقط غنيا لم يجز له

ولیکن قاضی جبر نماید بروی که بدهد آن را و گفته اند مالک و شافعی رح که قاضی جبر کند باو که بدهد آنرا بجهت آنکه ملتقط نزاع می نماید با مدعی مذکور در قبضهٔ آن و منازعت نمیکند در ملک آن و هرگاه چنین شد پس شرط نموده شد بیان علامت بنابر آنکه هر دو منازعت می نمایند و قبضهٔ آن و اقامت بینه شرط نموده نشد بنابر آنکه منازعت نمی نمایند در ملک آن و دلیل علمای ما رح این ست که قبضه حقی است که مقصود میباشد مانند ملک پس مستحق قبضهٔ آن نخواهد شد مگر بحجت که بینه است چنانچه مستحق ملک نمیشود مگر ببینه ولیکن جائز ست ملتقط را که بدهد لقطه را بمدعی وقتیکه او بیان نماید علامت آن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر بیاید مالک آن و بیان نماید ظرف آنرا و عدد آنرا پس بدهد آنرا بوی یعنی مباح ست که بدهد آنرا زیراچه امر درینجا برای اباحت ست چه در حدیث مشهور آمده است که بینه بر مدعی ست و سوگند بر منکر و این دلالت میکند بر اینکه امر در حدیث مذکور برای اباحت ست نه برای وجوب وگرنه بینه بر مدعی واجب میشد

مسئله ۱۲ - وقتیکه مدعی علامت لقطه بیان نماید و بینه نیارد و بدهد ملتقط آنرا بوی باید که کفیل بگیرد از وی بجهت استیثاق و درین خلاف نیست بنابر روایت صحیح زیراچه درینصورت ملتقط کفیل میگیرد برای خود بخلاف گرفتن کفیل برای وارث غائب ف یعنی وقتیکه قسمت نماید قاضی مال میت را میان وارثان او که حاضر اند پس درینصورت اختلاف ست در کفیل گرفتن از وارث حاضر برای وارث غائب اگر پیدا شود یعنی ص نزد ابی حنیفه رح کفیل گرفته نمی شود برای وارث غائب ف و نزد صاحبین رح کفیل گرفته میشود ص

مسئله ۱۳ - اگر شخصی دعوی لقطه نماید و ملتقط تصدیق او کند پس بعضی گفته اند که جبر نکند قاضی بر او که بدهد آنرا مانند وکیل بقبض ودیعت ف یعنی اگر شخصی دعوی نماید که من وکیل ام بقبض ودیعت از جانب فلان و مودع تصدیق وکیل مذکور نماید پس جبر نموده نمیشود بر مودع که بدهد ودیعت را بوکیل مذکور همچنین درینجا نیز ص و بعضی گفته اند که جبر نموده میشود زیراچه مالک درینصورت کسی ظاهر نیست و در صورت ودیعت مالک ودیعت ظاهر ست لهذا جبر نموده نمیشود بدادن مال بوکیل مذکور که مالک نیست

مسئله ۱۴ - باید که ملتقط تصدق نکند لقطه را بر غنی زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که تصدق کند لقطه را اگر نیاید مالک آن و تصدق بر غنی جائز نیست پس آن مانند زکاة خواهد بود

مسئله ۱۵ - اگر ملتقط غنی باشد جائز نیست او را

ان ينتفع بها وقال الشافعي رح يجوز لقوله عليه السلام في حديث ابي رض فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان من المياسير ولانه انما يباح للفقير حملا له على رفعها صيانة لها والغني يشاركه فيه ولنا انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير لما رويناه او بالاجماع فيبقى ما وراءه على الاصل والغني محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره في مدة التعريف والفقير قد يتوانى لاحتمال استغنائه فيها وانتفاع ابي رض كان باذن الامام وهو جائز باذنه وان كان الملتقط فقيرا فلا بأس بان ينتفع بها لما فيه من تحقيق النظر من الجانبين ولهذا جاز الدفع الى فقير غيره وكذا اذا كان الفقير اباه او ابنه او زوجته وان كان هو غنيا لما ذكرنا والله اعلم

كتاب الاباق

الآبق اخذه افضل في حق من يقوى عليه لما فيه من احيائه واما الضال فقد قيل كذلك وقد قيل تركه افضل

که نفع بگیرد از لقطه و گفته است شافعی رح که جائز ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرمود بابی رض ف که یافته بود صد دینار لقطه را ص که اگر بیاید مالک این لقطه بده آن را بوی و اگر نیاید نفع بگیر از ان و حال آنکه ابی رض غنی بود و بجهت آنکه نفع گرفتن از لقطه مباح نشده هست بملتقط فقیر مگر برای اینکه اباحت مذکور باعث برداشتن آن شود از زمین تا لقطه محفوظ ماند ف یعنی باین طمع خواهد برداشت لقطه را از زمین و محفوظ خواهد ماند و ضائع نخواهد شد لقطه ص و درین معنی غنی و فقیر هر دو برابر اند ف پس نفع گرفتن از ان جائز خواهد بود بملتقط غنی نیز ص و دلیل علمای ما رح این ست که لقطه مال غیر ست پس انتفاع از ان بغیر رضای وی مباح نخواهد شد بجهت آنکه نصوصیکه دلالت میکند برانیکه خوردن مال غیر حرام ست مطلق ست و اما اباحت لقطه بفقیر بر خلاف قیاس ست بنا بر حدیث مذکور و اجماع پس آنچه ماورای آنست باقی خواهد ماند بر اصل ف که عدم اباحت ست ص و آنچه شافعی رح گفته هست که نفع گرفتن از لقطه مباح نشده هست بفقیر مگر برای اینکه اباحت آن باعث شود بر برگرفتن لقطه تا آن محفوظ ماند و درین معنی غنی و فقیر برابر اند پس جواب آن این ست که این مسلم نیست زیرا چه غنی گاهی بر میدارد لقطه را از زمین باین احتمال که شاید او در زمان تعریف فقیر گردد و فقیر گاهی سستی مینماید در برداشتن و بر نمیدارد باین احتمال که او شاید در زمان تعریف غنی شود پس معنی مذکور صلاحیت علیت ندارد و حدیث ابی رض که آورده است شافعی رح جواب آن این ست که ابی رضی الله عنه نفع گرفته بود از لقطه مذکوره باذن امام و نفع گرفتن از لقطه باذن امام جائز ست مسئله ١٦ اگر ملتقط فقیر باشد و او نفع بگیرد از لقطه پس در ان باک نیست بجهت آنکه درین صورت شفقت ست بر ملتقط و بر مالک لقطه هر دو بنا بر آن جائز ست دادن آن بفقیر دیگر همچنین اگر مادر یا پدر یا پسر یا زن ملتقط فقیر باشند و او غنی باشد جائز ست او را که تصدق نماید آنرا بر آنها بنا بر وجه مذکور والله اعلم

كتاب در بیان اباق

ف یعنی در بیان گریختن مملوک و بدانکه بنده و کنیز گریخته را آبق میگویند و بنده صغیر السن که بسبب بی تمیزی بجائی میرود آنرا گم شده میگویند گریخته ص مسئله ١ گرفتن بنده گریخته مستحب ست در حق شخصیکه قادر باشد بر گرفتن آن زیرا چه در ان احیای حق مالک ست چه بنده گریخته در حق مالک بمنزله مرده هست و اما بنده که گم شده باشد پس بعضی گفته اند که گرفتن آن نیز مستحب ست و بعضی گفته اند که گذاشتن آن مستحب ست

لانه لا يبرح مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق ثم اخذ الآبق يأتى به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة ثم اذا رفع الآبق اليه يحبسه ولو رفع الضال لا يحبسه لانه لا يؤمن على الآبق الاباق ثانيا بخلاف الضال **قال** ومن رد آبقا على مولاه من مسيرة ثلثة ايام فصاعدا فله عليه جعله اربعون درهما وان رده لاقل من ذلك فبحسابه وهذا استحسان والقياس ان لا يكون له شئ الا بالشرط وهو قول الشافعى رح لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الضال ولنا ان الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب ما دونها فاوجبنا الاربعين فى مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقا وتلفيقا بينهما ولان ايجاب الجعل اصله حامل على الرد اذ الحسبة نادرة فتحصل صيانة اموال الناس والتقدير بالسمع ولا سمع فى الضال فامتنع ولان الحاجة الى صيانة الضال دونها الى صيانة الآبق لانه لا يتوارى والآبق يختفى ويقدر الرضخ فى الرد عما دون السفر باصطلاحهما

بجهت آنکه او از مکان خود نخواهد جنبید پس خواهد یافت آنرا مالکش و بنده گریخته چنین نیست و بعد از ان بدانکه شخصیکه بگیرد بنده گریخته را باید که بیارد آنرا پیش سلطان چه او محافظت آن نمیتواند کرد بخلاف لقطه زیراچه محافظت آن میتواند نمود و چون آن شخص بنده مذکور را تسلیم نماید بسلطان پس باید که سلطان او را حبس کند و اگر بدهد کسی بسلطان بنده گم شده را پس آنرا حبس نکند زیراچه از بنده گریخته اطمینان نیست چه احتمال است که بار دیگر خواهد گریخت بخلاف بنده گم شده **مسئله ۳** — اگر برساند بنده گریخته را بخواجه اش شخصیکه گرفته آورده است آنرا از مسافت سه روز یا زیاده پس واجب میشود برخواجه مذکور برای آن شخص جعل آن بنده **ف** یعنی پای مزد آن **ص** که چهل درم ست و اگر گرفته آورده باشد آنرا کم از مسافت سه روز پس واجب میشود برای وی بمقدار حساب آن و این از روی استحسان ست و مقتضای قیاس این ست که هیچ چیز واجب نشود برای وی مگر وقتیکه شرط آن نموده باشد و همین قول شافعی رح ست زیراچه شخص مذکور در رفتن و آوردن بنده مذکور متبرع ست پس بنده گریخته مانند بنده گم شده است **ف** یعنی چنانچه چیزی واجب نمیشود برای او در صورت بنده گم شده وقتیکه برساند آنرا بمالکش بنابر آنکه متبرع ست همچنین در بنده گریخته نیز واجب نخواهد شد هیچ چیز وقتیکه برساند آنرا بمالکش بنابر وجه مذکور **ص** وجه استحسان یکی این ست که صحابه رض متفق اند بر اینکه جعل واجب میشود و لیکن بعضی از انها میگویند که واجب میشود چهل درم و بعضی میگویند که واجب میشود کمتر از چهل درم لهذا ما گفتیم که واجب میشود چهل درم در مسافت سه روز و کمتر از چهل درم در مسافتیکه کمتر باشد از سه روز تا توفیق متحقق شود میان هر دو تقدیر و دوم این ست که اگر جعل واجب گردانیده شود اموال مردمان محفوظ خواهد ماند زیراچه طمع جعل مردمان بنده گریخته را گرفته بمالکش خواهند رسانید والا برای ثواب محض کار کردن در جهان کمتر ست **ف** خصوصا درین زمانه **ص** و اما تقدیر جعل بچهل درم یا کمتر از ان پس آن بنابر دلیل سمعی است و در بنده گم شده دلیل سمعی یافته نشده است لهذا در ان چیزی واجب گردانیده نمیشود و سوم این ست که در بنده گم شده حاجت محافظت کمتر ست نسبت حاجت محافظت در بنده گریخته زیراچه گم شده مخفی و پوشیده نمیگردد بخلاف بنده گریخته چه او مخفی میشود **ف** پس بنده گریخته مانند بنده گم شده نیست لهذا جعل در بنده گریخته مقرر نموده شد نه در بنده گم شده **ص** و باید دانست که انچه مذکور شد که در صورتیکه بنده گریخته را از مسافت کمتر از سه روز گرفته کسی آورده برساند بمالکش واجب میشود جعل کمتر از چهل درم بحساب آن پس اگر عمل بقیمت نمایند هر آئینه واجب خواهد شد برای هر روز سیزده درم و ثلث درم چنانچه بعضی گفته اند

او يفوض الى راى القاضى وقيل يقسم الاربعون على الايام الثلثة اذ هى اقل مدة السفر **قال** وان كانت قيمته اقل من اربعين
يقضى له بقيمته الا درهما قال رض وهذا قول محمد رح وقال ابو يوسف رح له اربعون درهما لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها
ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الاقل لانه حط منه ولمحمد رح ان المقصود حمل الغير على الرد ليحيى مال المالك
فينقص درهم ليسلم له شئ تحقيقا للفائدة وام الولد والمدبر فى هذا بمنزلة القن اذا كان الرد فى حيوة المولى لما فيه من احياء
ملكه ولو رد بعد مماته لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت بخلاف القن ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو فى عياله
او احد الزوجين على الآخر فلا جعل لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب **قال**
وان ابق من الذى رده فلا شئ عليه لانه امانة فى يده لكن هذا اذا اشهد وقد ذكرناه فى اللقطة
قال رض وذكر فى بعض النسخ انه لا شئ له وهو صحيح ايضا لانه فى معنى البائع من المالك

واشبه این ست که این را مفوض نمایند بسوی رای امام یا بگذارند بر اتفاق رسانندهٔ بندهٔ گریخته ومالک آن یعنی بر هر قدر که آن هردو اتفاق نمایند همان
مقدار واجب میشود برای رسانندهٔ آن **مسئله ۳**- اگر قیمت بندهٔ گریخته کمتر از چهل درم باشد حکم نموده میشود که بذمهٔ
مالک بندهٔ گریخته بر رسانندهٔ آن سی و نه درم وقتیکه گرفته آورده باشد آنرا از مسافت سه روزه قال رض این قول محمد رح ست و
گفته است ابو یوسف رح که میرسد او را چهل درم زیراچه تقدیر آن چهل درم ثابت ست بنص پس چیزی کم نموده نخواهد شد ازان ولهذا
اگر رسانندهٔ بندهٔ مذکور و مالکش صلح نمایند بر مقدار زیاده از چهل درم جائز نیست بخلاف اگر صلح نمایند بر چیزیکه کم از چهل درم ست پس این جائز ست
زیراچه میرسد رسانندهٔ را که نگیرد هیچ چیز از چهل درم پس جائز خواهد بود او را که بگیرد چیزی ازان و دلیل محمد رح این ست که مقصود
از واجب گردانیدن جعل ترغیب و تحریص مردمان ست بر رسانیدن بندهٔ گریخته بمالکش تا مال بمالک رسد لهذا کم نموده میشود یکدرم
تا سلامت ماند چیزی از بندهٔ گریخته بمالکش وفائدهٔ واجب گردانیدن جعل متحقق شود وام ولد و مدبر در حق وجوب جعل مانند مملوک
محض اند وقتیکه رسانیده باشد گیرندهٔ آن بخواجه اش در حالت حیاتش بجهت آنکه ام ولد و مدبر مملوک خواجه اند و در رسانیدن آنها احیای
آنهاست در حق خواجه لهذا واجب خواهد شد جعل و اگر بعد از موت خواجه رسانیده باشد گیرندهٔ آنها پس چیزی از جعل واجب نمیشود
بجهت آنکه آن هر دو آزاد می شوند بعد از موت خواجه بخلاف مملوک محض چه او آزاد نمیشود لهذا واجب ست جعل برای رسانندهٔ
آن اگرچه رسانیده باشد آنرا بعد از موت خواجه **مسئله ۴**- اگر پدر خواجه یا پسر خواجه که در عیال او ست برساند بندهٔ گریخته را
بخواجه اش چیزی جعل واجب نمیشود و همچنین ست حکم اگر برساند بندهٔ گریخته را یکے از زن و شوی بدیگر چه عادت این ست
که آنها باهم تبرع می نمایند پس جعل واجب نخواهد شد **مسئله ۵**- اگر بندهٔ گریخته بگریزد از دست گیرندهٔ آن یا بمیرد نزد وی
پس چیزی ضمان واجب نمیشود بر وی زیراچه بندهٔ مذکور امانت ست در دست وی ولیکن این وقتی ست که گیرندهٔ مذکور گواه گرفته
باشد بر اینکه آن بنده را میگیرد برای رسانیدن بمالکش چنانچه مذکور شد سابق در کتاب اللقطه قال رض در بعض نسخ مختصر قدوری
مذکور ست که در صورت مذکوره چیزی جعل واجب نمیشود برای گیرنده و همین صحیح ست زیراچه او بمنزلهٔ بائع ست و خواجه آن بمنزلهٔ مشتری

رهن اکان له ان یحبس الآبق حتی یستوفی الجعل بمنزلة البائع یحبس المبیع لاستیفاء الثمن وکذا لک
اذا مات فی یده لاشئ علیه لما قلنا **قال** ولو اعتقه المولی کما لقیه صار قابضا بالاعتاق
کما فی العبد المشتری وکذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان کان له حکم البیع لکنه بیع من وجه
فلا یدخل تحت النهی الوارد عن بیع ما لم یقبض فجاز **قال** وینبغی اذا اخذه ان یشهد انه یأخذه لیرده
فالاشهاد حتم فیه علیه علی قول ابی حنیفة ومحمد رح حتی لو رده من لم یشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما
لان ترک الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار کما اذا اشتراه من الآخذ او اتهبه او ورثه فرده علی
مولاه لا جعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه لیرده فیکون له الجعل وهو متبرع
فی اداء الثمن فان کان الآبق رهنا فالجعل علی المرتهن لانه احیی مالیته بالرد وهی حقه

والهذا میرسد بگیرندهٔ مذکور که حبس نماید بندهٔ مذکور را برای گرفتن جعل چنانچه میرسد بائع را که حبس نماید مبیع را برای گرفتن بهای آن **ف** وهرگاه
چنین شد پس چیزی از جعل برای او نخواهد شد چنانچه چیزی از بها واجب نمیشود بر بائع وقتیکه هلاک شود مبیع در دست او **ص** **مسئله ۶** -
اگر آزاد کند بندهٔ گریخته را خواجهٔ او بمجرد ملاقات پیش از نیکه تسلیم نماید آن را گیرنده بوی پس قابض آن بگردد بمجرد آزاد کردن او **ف** پس واجب
خواهد شد بر مولی جعل برای رساننده **ص** چنانچه اگر مشتری آزاد کند بنده خرید کرده شده را پیش از قبض پس قابض آن میشود بمجرد آزاد
کردن وی و همچنین اگر بفروشد بندهٔ مذکور را خواجهٔ آن بدست گیرنده پس او قابض آن میشود بمجرد بیع بجهت آنکه سلامت میرسد بخواجه بدل
آن بنده که بهای آن ست **ف** **سوال** سزاوار این ست که فروختن بنده مذکور بدست گیرنده پیش از قبض آن جائز نباشد زیرا چه عوض
نمودن بنده بهای تسلیم بمنزله بیع آنست و چون هنوز قبض آن نکرده است مالک بیع آن جائز نخواهد بود مراد رسا زیرا چه پیغمبر علیه السلام نهی فرموده است
از فروختن مبیع پیش از قبض مشتری **جواب** **ص** عوض مذکور اگرچه در حکم بیع ست ولیکن آن بیع ست من وجه و من وجه بیع نیست پس آن
داخل نخواهد شد تحت اینکه وارد ست در بیع غیر مقبوض لهذا جائز خواهد شد **مسئله ۷** - سزاوار ست مر گیرنده آبق را که گواه گیرد بر اینکه میگیرد این آبق را
تا برساند آنرا بمالکش و بعد از ان بدانکه اشهاد واجب ست در وقت گرفتن آبق نزد ابو حنیفه و محمد رح حتی اگر برساند آنرا بمالکش شخصیکه گواه نگرفته است
در وقت گرفتن آبق پس نیست جعل برای وی نزد ایشان رح زیرا چه ترک اشهاد دلالت میکند بر اینکه او گرفته است آنرا برای خود و چنان شد
که شخصے خرید نمود آبق را از گیرندهٔ آن یا قبول هبه نمود از وی یا رسید بوی بطریق میراث از گیرنده و بعد از ان رسانید شخص مذکور آنرا بمالکش
پس چیزی جعل واجب نمیشود برای وی زیرا چه او واپس میدهد آبق مذکور را بمالکش برای نفع خود یعنی بسبب گرفتن آن ضمان واجب بود
بر ذمهٔ وی و هرگاه واپس داد آنرا بمالکش ضمان آن ساقط گشت از ذمهٔ وی پس واپس دادن آن که برای اسقاط ضمان ست واپس دادنست
برای نفع خود و لهذا چیزی از جعل واجب نخواهد شد برای او مگر اینکه گواه گرفته باشد در وقت شرا که من خرید میکنم این را تا برسانم آن را بمالکش
چه درینصورت جعل واجب میشود برای وی و مشتری مذکور متبرع ست در ادای بهای آن **مسئله ۸** - اگر آبق مرهون باشد پس جعل
واجب میشود بر مرتهن برای رسانندهٔ آن زیرا چه او احیا نموده است مالیت آبق مذکور را بسبب رسانیدن آن و مالیت آن حق مرتهن ست

اذ الاستیفاء منها والجعل بمقابلة احیاء المالیة فیکون علیه والرد فی حیٰوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لایبطل بالموت وهذا اذا کانت قیمته مثل الدین او اقل منه فان کانت اکثر فبقدر الدین علیه والباقی علی الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار کثمن الدواء وتخلیصه عن الجنایة بالفداء وان کان مدیونا فعلی المولی ان اختار قضاء الدین وان بیع بدئ بالجعل والباقی للغرماء لانه مؤنة الملك والملك فیه کالموقوف فیجب علی من یستقر له وان کان جانیا فعلی المولی ان اختار الفداء لعود المنفعة الیه وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودها الیهم وان کان موهوبا فعلی الموهوب له وان رجع الواهب فی هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فیه بعد الرد

چه مرتهن استیفای دین خود نمیکند مگر از مالیت آن و جعل واجب نمیشود مگر بمقابل احیای مالیت پس جعل آن واجب خواهد شد بر مرتهن خواه رسانیده باشد آنرا در حین حیات راهن یا بعد از وفات وی زیرا چه عقد رهن باطل نمیشود بسبب موت راهن و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که قیمت آبق مثل دین مرتهن باشد یا کمتر از ان و اگر قیمت آن زیاده از دین باشد پس جعل واجب میشود بمقدار دین بر مرتهن و باقی بر راهن زیرا چه حق مرتهن نیست مگر بمقدار مضمون پس آن مانند بهای دوا و فدیه جنایت خواهد بود ف یعنی اگر مریض شود بندهٔ مرهون و خریده شود دوا برای آن پس واجب میشود بهای دوا بر مرتهن بقدر مضمون و باقی بر راهن وقتیکه قیمت بنده زیاده از دین باشد و همچنین اگر جنایت نماید بنده مرهون واجب میشود بر مرتهن که بمقدار مضمون آن بنده فدیه داده خلاص کند آنرا و باقی فدیه واجب میشود بر راهن همچنین درینجا نیز ص مسئله ۹ - اگر آبق مدیون باشد پس واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید که ادای دین آن خواهد کرد و اگر اختیار نماید پس آبق مذکور فروخته می شود برای دین دائنان پس داده میشود جعل اولاً از بهای آن آبق و بعد از آن آنچه باقی ماند داده می شود بدائنان آبق بجهت آنکه جعل از مؤنت ملک ست و ملک آبق مذکور مانند ملک موقوف ست ه زیرا چه ملک آبق مذکور رهین بین ست چه اگر اختیار نماید خواجه ادای دین آنرا مستقر خواهد شد ملک وی و اگر اختیار نماید بیع را مستقر خواهد شد ملک دائنان و هرگاه موقوف ماند ملک آن موقوف خواهد ماند مؤنت ملک آن نیز که جعل ست ص پس واجب خواهد شد جعل آن بر شخصیکه مستقر خواهد شد ملک آن مسئله ۱۰ اگر بنده یا کنیز آبق جنایت کند واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید فدیه را زیرا چه منفعت آن آبق عائد میشود بسوی خواجه و اگر اختیار نماید دفع بنده را با ولیای جنایت پس جعل آن واجب میشود بر آنها زیرا چه منفعت آن عائد میشود بسوی آنها مسئله ۱۱ - اگر شخصی هبه نمود بنده را بکسی و او قبض نمود آنرا و بعد از ان گریخت آن بنده از نزد وی و گرفت آن بنده را شخصی و رسانید آنرا بموهوب له مرقوم پس جعل آن واجب میشود بر موهوب له اگرچه واهب واپس گیرد آن بنده را از موهوب له بعد از رسانیدن گیرنده بموهوب له مرقوم زیرا چه در نشد منفعت بنده مذکور بسبب رسانیدن آن بموهوب له بواهب مذکور عائد نگشته است بلکه منفعت آن بواهب مذکور عائد گشته است ه بسبب آنکه موهوب له بعد از رسانیدن تصرفی نکرده است دران چه او اگر دران تصرفی میکرد چون اعتاق یا بیع مثلاً پس واهب را واپس گرفتن آن صحیح نمی شد

وان کان لصبی فالجعل فی ماله لانه مؤنة ملکه وان رده وصیه فلاجعل له لانه هو الذی یتولی الرد فیه

کتاب المفقود

اذا غاب الرجل فلم یعرف له موضع ولا یعلم احی هو ام میت نصب القاضی من یحفظ ماله ویقوم علیه ویستوفی حقه لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لماله والقائم علیه نظر له وقوله یستوفی حقه لاخفاء انه یقبض غلاته والدین الذی اقر به غریم من غرمائه لانه من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقده لانه اصیل فی حقوقه ولا یخاصم فی الذی تولاه المفقود ولا فی نصیب له فی عقار او عروض فی ید رجل لانه لیس بمالک ولا نائب عنه انما هو وکیل بالقبض من جهة القاضی وانه لا یملک الخصومة بلاخلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جهة المالک فی الدین

ص مسئله ۱۲ - اگر جاعل آبق صغیر باشد پس جعل واجب میشود در مال آن صغیر زیراچه جعل مؤنت ملک وی ست واگر رسانیده باشد آبق مذکور را وصی آن صغیر پس چیزی جعل واجب نمیشود برای او زیراچه او متعهد امور صغیر ست پس واجب ست بر وی که آبق را جستجو نموده بیارد ف وهمچنین اگر باشد یتیمی درعیال شخصی وآن شخص بگیرد آبق یتیم مذکور را برای واپس دادن پس چیزی جعل واجب نمیشود برای وی زیراچه واجب ست بر وی که آبق یتیم را جستجو نموده بیارد وهمچنین جعل واجب نمیشود برای سلطان وقتیکه برساند بنده گریخته را بمالکش ص والله اعلم

کتاب دربیان مفقود

ف وآن در لغت بمعنی گم شده وطلب نموده شده است ودر شرع عبارت ست از شخصیکه غائب گردد ومعلوم نشود حیات آن ونه موت آن ونه مکان آن وهر دو معنی لغوی در مفقود شرعی متحقق ست زیراچه از اهل خود گم شده است واهل او طالب وی اند کذا فی النهایة ص مسئله ۱ - اگر کسی غائب شود ومعلوم نشود حیات آن نه موت آن نه مکان آن پس باید که قاضی منصوب کند شخصی را تا محافظت مال آنکس نماید وبامور وی پردازد واستیفای حق وی نماید زیراچه قاضی منصوب ست برای شفقت برحال کسیکه عاجز ست از اقامت مصالح خود وحمیتواند که شفقت نماید برحال خود ومفقود همچنین ست پس وی مانند صبی ومجنون خواهد بود ودر نصب نمودن شخصیکه محافظ مال او باشد وبامور وی پردازد شفقت ست برحال او وباید دانست که آنچه گفته شد که استیفای حق مفقود نماید شخص مذکور که قاضی منصوب نموده است آنرا مراد از آن این ست که قبض نماید آن شخص غلات وی را ف یعنی چیزیرا که حاصل میشود از خانه وی وزمین وی ومتاع وی ص وقبض نماید دین ویرا که اقرار آن می نماید مدیون آن چه این چیزها از باب محافظت ست ومخاصمت نماید شخص مذکور بجهت دینی که واجب شده باشد بسبب عقد آن شخص وانکار آن می نماید مدیون چه حقوق عقد مذکور عائد میشود بسوی وی که عاقد ست وآن شخص مخاصمت نخواهد کرد بجهت دینی که واجب شده باشد بسبب عقدیکه عاقد آن مفقود مذکور ست وانکار آن می نماید مدیون ونه مخاصمت خواهد کرد بجهت نصیب مفقود که در زمین یا متاع ست وآن در دست شخصی ست که انکار آن مینماید زیراچه شخص مذکور نه مالک ست ونه نائب مالک جز این نیست که او وکیل بقبض ست از جانب قاضی واو مالک خصومت نیست باتفاق هر سه ائمه وخلاف نیست مگر در وکیل بقبض دین که از جانب مالک باشد ف چه نزد ابوحنیفه میرسد ویرا که خصومت نماید ونزد صاحبین نمیرسد ویرا که خصومت نماید

واذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا رآه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه

ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن **قال** وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي

ص دوم آن این ست که اگر وکیل قاضی خصومت جائز باشد پس او خصومت نماید و مدیون بینه قائم کند بر اینکه مفقود مذکور استیفای دین یا ابرا نموده است از آن و حکم کند قاضی بآن لازم می آید قضا بر غائب و آن جائز نیست لهذا خصومت جائز نخواهد بود و بر اگر وقتیکه قاضی شافعی المذهب بود و اعتقاد داشته باشد باینکه قضا بر غائب جائز ست و او حکم نماید پس درین هنگام جائز ست زیرا چه قضا وقتیکه یافته شود در صورت مختلف فیه نافذ میگردد **ف سوال** مختلف فیه در اینجا نفس القضاست پس سزاوار این ست که آن موقوف باشد بر امضای قاضی دیگر **جواب** مختلف فیه درینجا نفس القضا نیست بلکه مختلف فیه درینجا سبب قضاست و آن این ست که بینه بدون خصم آیا حجت ست یا نه و هرگاه قاضی اعتقاد داشته باشد باینکه بینه مذکوره حجت ست و حکم کند بآن نافذ خواهد شد قضای آن **ص** و بعد از ان باید دانست که از مال مفقود چیزیکه دران خوف فساد ست چون ثمر و جز آن باید که بفروشد آنرا قاضی زیرا چه محافظت قاضی دران باعتبار صورت و معنی متعذر ست پس محافظت آن نموده خواهد شد باعتبار معنی و نخواهد فروخت چیزیرا که دران خوف فساد نیست نه برای نفقه نه برای امر دیگر زیرا چه قاضی را همین قدر ولایت ست بر غائب که محافظت مال آن نماید پس جائز نخواهد بود او را که ترک محافظت صورت نماید در صورتیکه آن ممکن باشد **مسئله ۲** قاضی را باید که نفقه دهد بزوجهٔ مفقود و فرزندان وی از مال او و باید دانست که این حکم مقصور نیست بر اولاد مفقود بلکه شامل ست آنهارا که میان او و میان آنها قرابت ولادت ست چون پدر و جد و جده و پسر پسر و غیره و قاعده این ست که هر شخص که مستحق نفقه باشد در مال مفقود مذکور در حالت حضور وی بغیر حکم قاضی چون فرزندان صغیر و زنان کبیره و جماعه زمنی از مردان کبیر پس باید که قاضی نفقه دهد آنها را از مال او در حالت غیبت او زیرا چه قضا درینصورت اعانت ست و هر شخص که مستحق نفقه نباشد در حالت حضور مفقود بغیر قضا چون برادر و خواهر و خال و خاله پس آنهارا نفقه ندهد قاضی در حالت غیبت او از مال او زیرا چه نفقه درینصورت واجب میشود بسبب قضا و قضا بر غائب جائز نیست و آنچه مذکور شد که نفقه دهد قاضی از مال مفقود پس مراد از مال مذکور درهم و دینار ست زیرا چه حق آنها در طعام و لباس ست پس وقتیکه طعام و لباس نباشد در مال وی قاضی محتاج خواهد شد بسوی اینکه حکم کند بقیمت آن و قیمت آن درهم و دینار ست و تبر یعنی طلا و نقره غیر مضروب بمنزله درهم و دینار ست درین حکم چه آن صلاحیت این دارد که قیمت گردانیده شود مانند مضروب و اینهمه که مذکور شد در وقتی ست که درهم و دینار در دست قاضی باشد

فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عليه الدين بغير امر القاضي يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضي لان القاضي نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اصلا او كانا جاحدين الزوجية والنسب لم ينتصب احد من مستحقي النفقة خصما في ذلك لان ما يدعيه للغائب لم يتعين سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود **قال** ولا يفرق بينه وبين امرأته وقال مالك رح اذا مضى اربع سنين يفرق القاضي بينه وبين امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تتزوج من شاءت لان عمر رض هكذا قضى في الذي استهوته الجن بالمدينة وكفى به اماما ولانه منع حقها بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد ما مضى مدة اعتبارا بالايلاء والعنة وبعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منهما الاربع من الايلاء والسنين من العنة

و اگر در دست وی نباشد بلکه ودیعت باشد در دست کسی یا دین باشد بر ذمه کسی پس نفقه خواهد داد قاضی از آن درهم و دینار وقتیکه مودع و مدیون مقر باشند بودیعت و دین و نکاح و نسب و باید دانست که حاجت اقرار وقتی ست که نزد قاضی اینهمه امور ظاهر نباشند و اگر ظاهر باشند پس حاجت اقرار نیست و اگر یک امر ازین ظاهر باشد چون ودیعت و دین و امر دیگر ظاهر نباشد چون نکاح و نسب یا عکس آن پس دران شرط است اقرار بچیزیکه ظاهر نیست و همین صحیح است پس اگر مودع یا مدیون خود نفقه دهد بغیر امر قاضی واجب میشود ضمان آن بر مودع و بری نمیشود مدیون از دین زیرا چه آنها بمالک نداده اند و نه بنائب او بخلاف وقتیکه نفقه داده باشند آنها بامر قاضی زیرا چه قاضی نائب مالک ست

مسئله ۴۳ - اگر مودع و مدیون منکر ودیعت و دین و نکاح و نسب باشند یا منکر نکاح و نسب فقط پس مستحق نفقه خصم آنها نیست در اثبات چیزیکه آنها انکار آن می نمایند زیرا چه خصومت مسموع نیست مگر با مالک یا نائب مالک و در صورت مذکوره مالک غائب ست و حاضر نیست و مودع و مدیون نائب مالک نیستند حقیقة و نه حکما اما حقیقة پس ظاهر ست زیرا چه او کسی را وکیل نکرده است و اما حکما پس بجهت آنکه مدعی آنچه دعوی می نماید بر غائب سبب آن متعین نیست برای ثبوت حق وی که نفقه است در مال مذکور زیرا چه نفقه چنانچه واجب میشود دران مال همچنین واجب میشود در مال دیگر که از آن مفقود باشد پس مودع و مدیون که مدعا علیه اند نائب آن نخواهند شد حکما

مسئله ۴۴ - قاضی را نمیرسد که تفریق نماید میان مفقود و میان زوجه وی و گفته است مالک رح که هرگاه بگذرد چهار سال میرسد قاضی را که تفریق نماید میان وی و میان زوجه وی و بعد از تفریق زن مذکوره در عدت نشیند چهار ماه و ده روز که عدت وفات ست و بعد از ان نکاح کند هر کرا خواهد زیرا چه عمر رض چنین حکم کرده است در حق شخصیکه برده بود آنرا جن از مدینه و اقتدا بعمر رض کافی ست و بجهت آنکه مفقود بسبب غیبوبت مانع حق زن مذکور ست پس تفریق خواهد کرد قاضی میان آنها بعد از گذشتن مدتی بنابر قیاس آن بر ایلا و عنت یعنی نامردی **ف** یعنی چنانچه در ایلا طلاق بائن واقع میشود بعد از گذشتن چهار ماه بسبب آنکه شوهر مانع حق وی ست همچنین در صورتیکه شوهر نامرد باشد تفریق میکند قاضی بعد از گذشتن مدت یکسال بسبب آنکه شوهر مانع حق وی ست همچنین درینجا نیز تفریق خواهد کرد قاضی بسبب آنکه شوهر مانع حق وی ست **ص** و بعد از ان باید دانست که هرگاه مالک رح قیاس نمود و آنرا بر ایلا و عنت پس مقدار مدت آن نیز اخذ نمود از هر دو باینطور که مدت چهار را گرفت از ایلا و سال را گرفت از عنت

عملاً بالشبهين ولنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى امرأة المفقود انها امرأته حتى ياتيها البيان وقول على رض فيها هى امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بياناً للبيان المذكور فى المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت فى حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وعمر رض رجع الى قول على رض ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقاً معجلاً فاعتبر فى الشرع مؤجلاً فكان موجباً للفرقة ولا بالعنة لان الغيبة تعقب الاوبة والعنة وقلما تنحل بعد استمرارها سنة **قال** واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رض وهذه رواية الحسن عن ابى حنيفة رح وفى ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفى المروى عن ابى يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشئ والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت وقسم ماله بين ورثته الموجودين فى ذلك الوقت كانه مات فى ذلك الوقت معاينة اذ الحكمى معتبر بالحقيقى ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حيوته معلومة ولا يرث المفقود احداً مات فى حال فقده لان بقاءه حياً فى ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح

تا عمل بمشابهت هر دو متحقق گردد ودليل علماى ما ره يكى اين ست كه پيغمبر صلعم فرموده بود در حق زن مفقود كه زن مذكوره زن وى ست تا آن زمان كه ظاهر شود بيان ونيز على رض گفته است در حق زن مفقود كه آن زن مبتلا شده است پس بايد كه صبر كند تا آن زمان كه ظاهر شود موت آن يا طلاق دادن آن واين بيان على رض تفصيل بيانى ست كه در حديث مذكور الصدر مجمل ست ودوم اين ست كه ثبوت نكاح معلوم ست وغائب شدن شوهر موجب فرقت نيست وموت آن محتمل است پس نكاح آن زائل نخواهد شد بسبب شك وجواب مالك رح اين ست كه عمر رض رجوع نموده است بسوى قول على رض وقياس آن برايلا وعنت كه نموده است مالك رح جائز نيست زيراچه ايلا در ايام جاهليت طلاق معجل بود وبعد از ان شارع آنرا طلاق موجل گردانيد لهذا ايلا موجب فرقت شد وهمچنين قياس آن بر عنت جائز نيست زيراچه در صورت غيبت شوهر احتمال هست كه او باز آيد ونامرد باز مرد نميشود بعد از انكه تا يكسال مستمر ماند نامردى او مسئله ٥ هرگاه يكصد وبيست سال از روز ولادت مفقود بگذرد حكم نموده ميشود بموت وى قال مصنف اين را روايت كرده است حسن ره از ابو حنيفه ره ودر ظاهر روايت اين ست كه تقدير آن نموده ميشود بموت اقران وامثال وى واز ابى يوسف ره مرويست كه تقدير آن بصد سال ست وبعضى از فقها تقدير آن بنود سال نموده اند ومقتضاى قياس اين ست كه هيچ تقدير نموده نشود ف چون صد ونود زيراچه تقدير نمودن بعقل درين جائز نيست وليكن بايد كه تقدير نموده شود بموت اقران وامثال زيراچه اگر اصلاً تقدير نموده نشود معطل خواهد ماند حكم مفقود ص ومقتضاى استحسان اين ست كه تقدير نموده شود بنود سال ف زيراچه اين كمترين مقادير ست ودر تفحص نمودن از احوال اقران وامثال حرج ست ص وبعد از ان بايد دانست كه هرگاه حكم نموده شود بموت مفقود پس بايد كه بعدت نشيند زن وى از وقت حكم تا بمدت چهار ماه وده روز كه عدت وفات ست وقسمت نموده شود مال وى ميان وارثان كه موجود اند دران وقت پس چنان شد كه مفقود مرده ست در وقت حكم مذكور پس شخصيكه مرده باشد پيش از وقت حكم مذكور وارث آن نخواهد شد چنانكه اگر حيات مفقود معلوم مى بود وارث او نمى شد مسئله ٦ اگر كسے از اقرباى مفقود بميرد در زمانيكه او مفقود بود پس مفقود وارث آن نمى شود زيراچه حيات مفقود دران ايام ثابت ست باستصحاب حال چه حيات او معلوم بود پس آن باقى شمرده مى شود تا كه خلاف آن ظاهر نشود واستصحاب حجت ضعيف ست صلاحيت اين ندارد

حجة في الاستحقاق وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبي الا اذا ظهرت منه خيانة ونظير هذا الحمل فانه توقف له ميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى فلو كان معه وارث آخر ان كان لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه وان كان ممن يسقط بالحمل لا يعطى وان كان

كه حجت شود براى استحقاق ف يعنى براى اثبات چيزيكه ثابت نيست اگرچه حجت ست براى دفع يعنى ابقاى چيزيكه ثابت است وآنچه مذكور شد كه مفقود وارث آن نمى شود بلكه موقوف داشته ميشود زيراچه حيات آن محتمل ست اين كفايت ميكند براى توقيف پس اگر ظاهر شود حيات او داده خواهد رسيد واگر حيات او ظاهر نشود تا آنزمان كه بگذرد نود سال پس نصيب اوكه موقوف بود داده خواهد شد كسانيكه وارث صاحب مال بودند در وقت موت او چنانچه در جنين ص وهمچنين اگر وصيت نمايد شخصى براى مفقود وبميرد وصيت كننده پس اين وصيت صحيح نيست بلكه موقوف داشته ميشود ف زيراچه وصيت اخت ميراث است ص وبعد ازان بايد دانست كه قاعده اين ست كه اگر باشد با مفقود وارثى كه محجوب نميشود آن وارث بسبب آن مفقود وليكن ناقص ميشود حق وى بسبب مفقود مذكور پس داده ميشود بوارث مذكور چيزيكه كمتر است ميان هر دو نصيب وباقى موقوف داشته ميشود واگر باشد با مفقود وارثى كه محجوب ميشود بسبب آن مفقود پس چيزى داده نميشود بوارث مذكور بلكه موقوف داشته ميشود جميع نصيب وى ومثالش اين ست كه شخصى فوت شد وگذاشت دو دختر ويك پسر راكه مفقود ست ويك پسر پسر را ودختر پسر را ومتروكه ميت در قبضه اجنبى ست وورثه مرقومه واجنبى مذكور همه متفق اند براينكه پسر ميت مفقود ست وهر دو دختران مذكوران طلب مى نمايند ميراث خود را پس داده ميشود بآنها نصف متروكه چه اينقدر حصه آنها يقينى ست ونصف ديگر كه حصه مفقود ست موقوف داشته ميشود وهيچ چيز داده نميشود بفرزندان پسر زيراچه آنها محجوب ميشوند بسبب مفقود اگر او زنده باشد پس آنها مستحق ميراث نخواهند شد بسبب شك ونصف باقى مذكور كه نصيب مفقود ست گرفته نميشود از دست اجنبى مذكور مگر وقتيكه خيانت ظاهر شود از وى ونظير مسئله مفقود مسئله حمل ست زيراچه موقوف داشته ميشود براى حمل ميراث يك پسر بنابر روايتى كه بران فتوى ست واگر باشد با وجود حمل وارث ديگر كه محجوب وساقط نميشود در هيچ حالت ومتغير هم نگردد نصيب او بسبب حمل پس داده مى شود باو جميع نصيب وى واگر چنان وارث باشد كه ساقط مى شود بسبب حمل پس چيزے داده نمى شود باو ف چنانچه شخصے بميرد وبگذارد خواهر مادرى را وزن حامل را پس چيزے داده نمى شود بخواهر مادرى چه او ساقط مى شود بسبب فرزند خواه مذكر باشد آن فرزند يا مؤنث ص واگر چنان وارث باشد

ممن يتغير به يعطى الاقل للتيقن به كما في المفقود وقد شرحناه في كفاية المنتهى باتم من هذا

كتاب الشركة

الشركة جائزة لانه صلى الله عليه وسلم بعث والناس يتعاملون بها فقررهم عليه **قال** الشركة ضربان شركة املاك وشركة عقود فشركة الاملاك العين يرثها رجلان او يشتريانها فلا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب الآخر الا باذنه وكل واحد منهما في نصيب صاحبه كالاجنبي وهذه الشركة يتحقق في غير المذكور في الكتاب كما اذا اتهب رجلان عينا او ملكاها بالاستيلاء او اختلط مالهما من غير صنع احدهما او بخلطهما خلطا يمنع التميز رأسا او الا بحرج ويجوز بيع احدهما نصيبه من شريكه في جميع الصور ومن غير شريكه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه لا يجوز الا باذنه وقد بينا الفرق في كفاية المنتهى والضرب الثاني شركة العقود وركنها

که متغیر میشود نصیب وی بسبب حمل پس داده میشود چیزیکه کمتر ست میان دو نصیب وی چه آن کمتر یقینی ست چنانچه در مفقود ف ومثالش این ست که شخصی فوت شد و گذاشت زن حامل را و مادر را که مقر ست بحمل پس داده میشود بزن مذکوره ثمن و بمادر سدس زیراچه اگر حمل زنده متولد شود میرسد بزن ثمن و بمادرش سدس واگر زنده متولد نشود پس میرسد بزن ربع و بمادر ثلث پس داده خواهد شد بآنها ثمن و سدس چه این یقینی ست کذا فی النهایه والله اعلم ص

کتاب الشرکت

ف وآن در لغت عبارت ست از اختلاط دو نصیب یا زیاده بانطور که ممتاز نشود یکی از دیگر و بعد از ان اطلاق نموده میشود اسم شرکت بر عقد اگرچه اختلاط دو نصیب یافته نشود زیراچه عقد سبب اختلاط ست و در شریعت عبارت ست از اختصاص دو شخص یا زیاده در محل واحد کذا فی النهایه ص **مسئله ۱** شرکت جائز ست زیراچه در زمان پیغمبر صلعم مردمان عمل شرکت می نمودند پس پیغمبر صلعم ثابت داشت آنها را بران **مسئله ۲** شرکت دو قسم ست یکی شرکت ملک و دوم شرکت عقد اما شرکت ملک عبارت ست از ینکه مالک یک عین شوند دو کس یا زیاده ف وآن دو نوع است یکی اختیاری ص بانطور که خرید نمایند دو کس یک عین معین را یا هبه نموده شود بآنها وآنها قبول نمایند آنرا یا وصیت نموده شود برای هر دو و قبول نمایند آنها یا هر دو غالب شوند بر یک شئی معین در دار حرب یا هر دو خلط نمایند مال خودها را بانطور که متعذر باشد تمییز میان آن هر دو ف چون خلط گندم بگندم ص یا دشوار باشد تمییز میان آن ف چون خلط گندم بجو ص و جز آن ف و دوم جبری ست یعنی غیر اختیاری بانطور که مختلط شود مال دو کس بغیر عمل آنها در حالیکه متعذر باشد تمیز میان آن یا دشوار ص یا دو کس وارث مال شوند ف پس جائز نیست یک شریک را که تصرف نماید در نصیب دیگر مگر باذن وی و هر واحد از شریک مانند اجنبی ست در نصیب دیگر ص و جائز ست یک شریک را که بفروشد نصیب خود را از شریک دیگر در جمیع این صورتها و نیز جائز ست که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک بغیر اذن وی مگر در صورت خلط و اختلاط چه درین دو صورت جائز نیست که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک مگر باذن شریک و فرق آن مذکور ست در کفایة المنتهی و اما شرکت عقد پس رکن آن ف یعنی ماهیت آن

الایجاب والقبول وهو ان يقول احدهما شاركتك فى كذا وكذا ويقول الآخر قبلت وشرطه ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكمه المطلوب منه ثم هى اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة الصنائع وشركة الوجوه فاما شركة المفاوضة فهى ان يشترك الرجلان فيتساويان فى مالهما وتصرفهما ودينهما لانها شركة عامة فى جميع التجارات يفوض كل واحد منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هى من المساواة قال قائلهم - لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم * ولا سراة اذا جهالهم سادوا * اى متساوين فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك فى المال والمراد به ما تصح الشركة فيه ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصح الشركة فيه وكذا فى التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفا لا يملكه الآخر لفات التساوى وكذلك فى الدين لما نبين ان شاء الله تعالى وهذه الشركة جائزة عندنا استحسانا وفى القياس لا يجوز وهو قول الشافعى رح وقال مالك رح لا اعرف ما المفاوضة وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بمجهول وكل ذلك بانفراده فاسد وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس يعاملونها من غير نكير وبه يترك القياس والجهالة متحملة تبعا كما فى المضاربة ولا تنعقد الا بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام

ص ایجاب وقبول ست بانطور که بگوید یکی شریک گردانیدم ترا در چنین وچنین وبگوید دیگر قبول نمودم وشرط عقد شرکت این ست که تصرفیکه عقد شرکت بران نموده است باید که قابل وکالت باشد تا مشترک باشد میان آن هر دو آنچه حاصل شود بسبب تصرف مذکور پس متحقق خواهد شد حکم آن که مقصود ست ف وآن این ست که مملوک هر دو شود ص وبعد ازان باید دانست که شرکت بر چهار گونه است شرکت مفاوضه وشرکت عنان وشرکت صنائع وشرکت وجوه اما شرکت مفاوضه پس آن عبارت ست ازینکه شریک شوند دو کس که مساوی باشند در مال وتصرف ودین زیرا چه شرکت مفاوضت شرکت عام ست در جمیع تجارت که تفویض می نماید هر واحد از دو عاقد امر شرکت را بدیگرے علی سبیل الاطلاق چه معنی مفاوضت در لغت مساوات ست چنانچه لفظ فوضی در بعض شعر بمعنی مساوات آمده است و ترجمۀ آن شعر اینست ف کی صلاحیت پذیرد حال مردم تا برند * خالی از سردار ودر مقدار یکسان همدگر * سروری نبود در ایشان چون گروه جاهلان * سر همدگر برآورند وگردند سر پس ضرورست که یافته شود مساوات ابتداءً وانتهاءً در مال یعنی راس مال شرکت چون درهم ودینار ومعتبر نیست زیادتی در غیر راس مال شرکت چون رخت ومتاع وزمین ودرین وهمچنین ضرورست مساوات در تصرف زیرا چه اگر یک شریک مالک یک تصرف باشد نه دیگر پس مساوات باقی نخواهد ماند وهمچنین ضرورست مساوات در دین ومذهب بنابر وجهیکه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی وباید دانست که شرکت مفاوضت جائزست از روی استحسان واز روی قیاس جائز نیست واین یک قول شافعی رح است وگفته است مالک رح که ما نمی شناسیم که مفاوضت چه چیزست ووجه قیاس این ست که شرکت مفاوضت مشتمل ست بر وکالت بچیزیکه جنس آن مجهول است وبر کفالت برای مجهول وباین هر واحد بانفراده جائز نیست ف پس بقتیکه هر دو مجتمع شود بطریق اولی جائز نخواهد شد ص ووجه استحسان این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که عقد مفاوضت نمائید زیرا چه دران برکت عظیم ست وهمچنین مردمان معامله مفاوضه می نمودند وکسی انکار آن نکرد لهذا ترک نموده شد قیاس وجهالت در عقد مذکور جائزست بتبعیت غیر ف یعنی بتبعیت مساوات چنانچه عقد مضاربت مشتمل ست بر توکیل بشرای مجهول الجنس وآن جائز نیست در صورت عقد مضاربت جائزست بتبعیت عقد همچنین درینجا نیز ص مسئله ۲ عقد مفاوضت منعقد نمیشود مگر بلفظ مفاوضت ف بانطور که بگویند ما شریک شدیم بشرکت مفاوضه ص زیرا چه شرائط آن بعوام معلوم نیست

حتی لو بیّنا جمیع ما یقتضیه یجوز لان المعتبر هو المعنی قال فیجوز بین الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدهما کتابیا والاخر مجوسیا یجوز ایضا لما قلنا ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی والبالغ لانعدام المساواة لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالة والمملوک لا یملک واحدا منهما الا باذن المولی والصبی لا یملک الکفالة ولا یملک التصرف الا باذن الولی قال ولا بین المسلم والکافر وهذا قول ابی حنیفة رح ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یجوز للتساوی بینهما فی الوکالة والکفالة ولا معتبر بزیادة تصرف یملکه احدهما کالمفاوضة بین الشفعوی والحنفی فانها جائزة ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیة الا انه یکره لان الذمی لا یهتدی الی الجائز من العقود ولهما انه لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراها مسلم لا یصح ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحة الکفالة

حتی اگر عقد مذکور نمایند وجمیع شرائط آنرا بیان کنند جائز ست اگرچه لفظ مفاوضت مذکور نکنند زیراچه معتبر معنی ست نه لفظ مسئلہ ۴- جائز ست عقد مفاوضت میان دو شخص کبیر که آزاد اند خواه آن هر دو مسلمان باشند یا هر دو ذمی زیراچه مساوات میان آنها متحقق ست واگر یکی ازان ذمی کتابی باشد ودیگر مجوسی پس درینصورت نیز عقد مذکور جائز ست ف زیراچه کفر ملت واحد ست پس مساوات در دین یافته میشود درینصورت ص چه آنها در ذمی شدن مساوی اند وعقد مفاوضت جائز نیست میان آزاد وبنده ونه میان صغیر و کبیر چه مساوات یافته نمیشود زیراچه حر بالغ مالک تصرف وکفالت ست وبنده مالک هیچ یکی ازان نیست مگر باذن خواجه وصغیر مالک کفالت نیست اصلاً ومالک تصرف نیست مگر باذن ولی مسئلہ ۵- جائز نیست عقد مفاوضت میان مسلمان وکافر نزد ابی حنیفه ومحمد رح وگفته است ابو یوسف رح که جائز ست زیراچه یافته می شود مساوات میان آنها در وکالت وکفالت ف زیراچه چنانچه صحیح ست مسلمان را که وکیل وکفیل شود همچنین جائز ست کافر را نیز ص واما تصرف زائد در بعض امور که یکی را جائز ست نه دیگر را ف چون تصرف در خمر وخنزیر مثلاً ص پس آن معتبر نیست چنانچه معتبر نیست وقتیکه عقد مفاوضه نمایند شافعی المذهب وحنفی المذهب چه آن جائز ست باوجودیکه جائز ست شافعی المذهب را که تصرف نماید در متروک التسمیه عمداً چه آن نزد شافعی رح جائز ست وحنفی المذهب را تصرف دران جائز نیست زیراچه آن حرام ست نزد ابی حنیفه رح ولیکن عقد مذکور میان مسلمان وذمی مکروه است نزد او رح بجهت آنکه ذمی بسا است که عقد غیر جائز را بعمل می آرد پس مسلمان بسبب آن در حرام می افتد ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح این ست که آن هر دو در تصرف مساوی نیستند زیراچه اگر ذمی خرید نماید خمر وخنزیر را براس مال صحیح ست واگر خرید کند آنرا مسلمان صحیح نیست پس آن هر دو در تصرف مساوی نیستند ف وجواب ابی یوسف رح این ست که مساوات میان حنفی و شافعی ثابت ست حکماً اگرچه حقیقةً ثابت نیست زیراچه حجت قائم ست براینکه متروک التسمیه عمداً مال متقوم نیست پس حنفی وشافعی هر دو در التصرف دران جائز نخواهد بود بسبب آنکه ولایت الزام ثابت ست پس مساوات متحقق خواهد شد میان آنها در مال تصرف حکماً واما ذمی پس بران ولایت الزام ثابت نیست زیراچه ما مامور یم که بگذاریم آنهارا باعتقاد آنها پس مساوات میان مسلم وذمی ثابت نخواهد شد در تصرف ص مسئلہ ۶- جائز نیست عقد مفاوضه میان دو بنده ونه میان دو صغیر ونه میان دو مکاتب زیراچه بنای عقد مفاوضه براین ست که هر واحد از شریک کفیل دیگر میشود وکفالت آنها صحیح نیست

وفی کل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط ذلك فی العنان كان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ هو قد يكون خاصا وقد يكون عاما **قال** وتنعقد على الوكالة والكفالة اما الوكالة فلتحقق المقصود وهو الشركة فی المال على ما بيناه واما الكفالة فلتحقق المساواة فيما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبة نحوهما جميعا **قال** وما يشتريه كل واحد منهما تكون على الشركة الا طعام اهله وكسوتهم وكذا كسوته وكذا الادام لان مقتضى العقد المساواة وكل واحد منهما قائم مقام صاحبه فی التصرف وكان شراء احدهما كشرائهما الا ما استثناه فی الكتاب وهو استحسان لانه مستثنى عن المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجابه على صاحبه ولا الصرف من ماله ولا بد من الشراء فيختص به ضرورة والقياس ان يكون على الشركة لما بيناه وللبائع ان يأخذ بالثمن ايهما شاء المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفالة ويرجع الكفيل على المشتري بحصته مما ادى لانه قضى دينا عليه من مال مشترك بينهما **قال** وما يلزم كل واحد منهما من الديون بدلا عما يصح فيه الاشتراك فالآخر ضامن له تحقيقا للمساواة فمما يصح فيه الاشتراك الشراء والبيع والاستيجار ومن القسم الآخر الجناية والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة **قال** ولو كفل احدهما بمال عن اجنبی لزم صاحبه عند ابی حنيفة رح وقالا لا يلزمه لانه تبرع

وباید دانست که در هر موضعیکه عقد مفاوضه صحیح نباشد بسبب نیافتن شرط آن و شرط مذکور شرط عقد عنان نباشد پس عقد مفاوضه درین صورت عقد عنان میگردد بسبب یافتن شرائط عنان زیراچه شرکت عنان گاهی خاص میشود و گاهی عام **ف** بخلاف مفاوضه که آن نیست مگر عام **ص** مسئله ۷- عقد مفاوضه مشتمل ست بر معنی وکالت و کفالت هر دو اما اشتمال آن بر معنی وکالت پس بجهت آن ست که اگر هر واحد وکیل دیگر نباشد فوت میشود مقصود که شرکت در مال ست چنانچه سابق مذکور شد و اما اشتمال آن بر معنی کفالت پس بجهت آنست که اگر هر واحد کفیل دیگر نباشد فوت میشود مساوات در چیزیکه آن از لوازم تجارت ست چون مطالبهٔ ثمن مبیع از هر دو مسئله ۸- انچه خرید نماید آنرا هر واحد از دو شریک مفاوضه پس آن مشترک ست میان آن هر دو مگر طعام و کسوت او و اهل و عیال او و همچنین نانخورش بجهت آنکه مقتضای عقد مذکور این ست که مساوی باشند آن هر دو و هر واحد از انها قائم مقام دیگر ست در تصرف پس شرای یکی از انها مانند شرای هر دو ست مگر چیزهائیکه استثنا نموده شد و این از روی استحسان ست زیراچه آن چیزها مستثنی ست از عقد مفاوضه برای ضرورت بجهت آنکه همیشه بآن حاجت ست و ممکن نیست که واجب گردانیده شود حاجت یکی بر دیگر و نیز ممکن نیست که صرف نماید یکی در حاجت خود مال دیگر را و شرای آن چیزها ضرورست پس بالضرورت مختص خواهد شد طعام و غیره اشیای مذکوره بخرید کنندهٔ آن و مقتضای قیاس این ست که این چیزها نیز مشترک باشد میان آن هر دو بنابر انچه مذکور شد **ف** که مقتضای عقد مفاوضه مساوات ست **ص** ولیکن بائع طعام و کسوت مذکور را میرسد که بگیرد بهای آنرا از هر کدام از ان دو شریک که خواهد اما از مشتری پس ظاهر ست بجهت آنکه او خریده ست و اصیل ست و اما از شریک دیگر پس بجهت آنکه او کفیل مشتری مذکور ست و بعد از ان هر چه خواهد داد شریک دیگر ببائع خواهد گرفت نصف آنرا از مشتری بجهت آنکه ادا نموده ست دین مشتری را از مالیکه مشترک بود میان آن هر دو مسئله ۹- انچه واجب شود دین بر ذمهٔ یکی از دو شریک مفاوضت بعوض چیزیکه اشتراک در ان صحیح ست پس شریک دیگر ضامن آنست تا مساوات متحقق شود و منجمله چیزیکه اشتراک در ان صحیح ست شرا است و بیع و اجاره گرفتن و منجمله چیزیکه اشتراک صحیح نیست در ان جنایت ست و نکاح و خلع و صلح از خون عمد و صلح از نفقه مسئله ۱۰- اگر شریک مفاوضت کفیل بمال شود از جانب اجنبی برای کسی پس آنمال واجب میشود بر شریک دیگر نیز نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب نمیشود بر شریک دیگر زیراچه عقد کفالت تبرع ست

وبهذا لا يصح من الصبي والعبد الماذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وصار كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة رح انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء يتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح ممن ذكره ويصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي حنيفة رح انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يصح فيه الاجل فلا يتحقق معاوضة ولو كانت بغير امره لم تلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المفاوضة ومطلق الجواب في الكتاب محمول على المقيد وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة رحمه الله لانه معاوضة انتهاء **قال** فان ورث احدهما

ولهذا عقد کفالت صحیح نیست از صغیر و بندهٔ ماذون و مکاتب ولهذا اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال و هرگاه ثابت شد که عقد کفالت تبرع ست پس آن مانند دادن قرض و مانند حاضر ضامنی خواهد بود **ف** یعنی یکی از دو شریک مفاوضت اگر قرض دهد با جنبی از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگر حتی که حق گرفتن آن از مقروض مر قرض دهنده راست فقط بجهت آنکه قرض دادن تبرع ست و همچنین اگر حاضر ضامن شود یکی از دو شریک مفاوضت برای احضار مطالبه نموده نمیشود از شریک دیگر پس همچنین درانجا نیز **ص** و دلیل ابوحنیفه رح این ست که عقد کفالت بمال تبرع ست در ابتدا و مفاوضه هست در حالت بقا زیراچه بسبب عقد مذکور کفیل مذکور میگیرد از مکفول عنه انچه میدهد بدائن وقتیکه کفالت بامر مکفول عنه باشد پس عقد مفاوضت متضمن ست آنرا باعتبار حالت بقا و کلام در حالت بقاست زیراچه ما میگوئیم که لازم می آید بر شریک وی بعد ازانکه لازم شود بر وی و انچه صاحبین رح گفته اند که عقد کفالت تبرع ست ولهذا صحیح نیست عقد کفالت از صغیر و بندهٔ ماذون و مکاتب پس آنرا شامل نخواهد بود عقد مفاوضت پس جواب آن این ست که عقد کفالت ازانها صحیح نیست باعتبار ابتدا و لازم نمیشود بر شریک دیگر بسبب کفالت مگر در حالت بقای آن پس کفالت باعتبار حالت بقا خواهد بود از باب تجارت و آنرا شامل ست عقد مفاوضت و همچنین اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال باعتبار ابتدا پس عقد کفالت بمال باعتبار بقا تبرع نیست بخلاف حاضر ضامنی زیراچه آن تبرع ست در ابتدا و انتها **ف** پس قیاس عقد کفالت بمال بر حاضر ضامنی صحیح نخواهد بود **ص** و انچه صاحبین رح گفته اند که یکے از دو شریک مفاوضت اگر قرض دهد اجنبی را از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگر بجهت آنکه دادن قرض تبرع ست پس این مسلم نیست زیراچه مروی ست از ابی حنیفه رح که لازم میشود بر شریک دیگر و اگر مسلم داشته شود که لازم نمیشود بر شریک دیگر نزد ابی حنیفه رح پس جوابش این ست که اقراض یعنی دادن قرض مانند اعارت ست یعنی مالیکه میدهد مقروض بقرض دهنده گویا آنمال همان مال ست که قرض گرفته بود و آن را نه عوض آن ست لهذا میعاد دران صحیح نیست پس در اقراض معنی معاوضه متحقق نمیشود و انهمه که مذکور شد درینست که کفالت بمال بامر مکفول عنه باشد و اگر بغیر امر مکفول عنه باشد لازم نمیشود بر شریک دیگر در روایت صحیح از ابوحنیفه رح زیراچه درین کفالت معنی معاوضه یافته نمیشود در حالت بقا و باید دانست که ضمان غصب و ضمان استهلاک بمنزله کفالت بمال ست نزد ابوحنیفه رح زیراچه آن معاوضه ست انتها **مسئله ۱۱**- اگر بیکی از دو شریک مفاوضت بطریق ارث رسد

ما لا یصح فیه الشرکة او وهب له ووصل الی یده بطلت المفاوضة وصارت عنانا لفوات المساواة فیما یصلح راس المال اذ هی شرط فیه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر لا یشارکه فیما اصابه لانعدام السبب فی حقه الا انها تنقلب عنانا للامکان فان المساواة لیس بشرط فیه ولدوامه حکم الابتداء لکونه غیر لازم فان ورث احدهما عرضا فهو له ولا تفسد المفاوضة وکذا العقار لانه لا یصح فیه الشرکة فلا یشترط المساواة فیه **فصل** ولا ینعقد الشرکة الا بالدراهم والدنانیر والفلوس النافقة وقال مالک رح یجوز بالعروض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانها عقدت علی راس مال معلوم فاشبه النقود بخلاف المضاربة لان القیاس یاباها لما فیها من ربح ما لم یضمن فتقتصر علی مورد الشرع ولنا انه یؤدی الی ربح ما لم یضمن لانه اذا باع کل واحد منهما راس ماله وتفاضل الثمنان فما یستحقه احدهما من الزیادة فی مال صاحبه ربح ما لم یملک وما لم یضمن بخلاف الدراهم والدنانیر لان ثمن ما یشتریه

مالیکه دران شرکت صحیح ست یا کسی هبه نماید یا چنین مال را و او قبض نماید آنرا پس باطل میشود عقد مفاوضت ومیگردد شرکت عنان بجهت آنکه مساوات در مالیکه صلاحیت راس مال دارد شرط ست ابتداءً وبقاءً وآن یافته نمی شود بجهت آنکه شریک دیگر در مال موروثه یا موهوبه شریک آن نمیشود زیراچه سبب شرکت یافته نشده است در حق وی ولیکن شرکت مفاوضت منقلب بشرکت عنان میگردد بجهت آنکه شرکت عنان ممکن ست زیراچه مساوات شرط نیست در شرکت عنان وشرط ست در مفاوضت پس مفاوضت باقی نخواهد ماند زیراچه شرکت مفاوضت لازم نیست وعقدیکه لازم نباشد حکم دوام آن وحکم ابتدای آن واحد ست پس زیادتی در راس مال در حالت دوام مانند زیادتی ست در حالت ابتداء زیادتی مال مذکور در حالت ابتدای شرکت مفاوضت مانع انعقاد آن ست پس همچنین زیادتی آن مال در حالت دوام مانع آن خواهد بود لهذا شرکت مفاوضت باقی نخواهد بود واگر یکی از دو شریک مفاوضت وارث رخت ومتاع شود پس آن نیز مملوک وی ست فقط وعقد مفاوضت باطل نمیشود وهمچنین حکم ست اگر وارث زمین شود زیراچه این چیزها صلاحیت راس مال ندارد پس مساوات دران شرط نیست والله اعلم

فصل مسئله ا شرکت مفاوضت وقتیکه در مال باشد منعقد نمیشود مگر بدراهم یا دینار یا فلوس رائجه وگفته است مالک رح که جائز ست شرکت مذکوره برخت ومتاع ومکیل وموزون نیز وقتیکه جنس واحد باشد زیراچه شرکت مذکور منعقد شده است براس مال که معلوم ست پس آن مانند نقد خواهد بود بخلاف عقد مضاربت چه آن مختص ست بدرهم ودینار زیراچه جواز آن خلاف قیاس ست چه حاصل میشود دران ربح مال غیر مضمون بجهت آنکه ضمان مال مضاربت لازم نمی آید بر مضارب وپیغمبر صلعم نهی فرموده است از ربح غیر مضمون پس عقد مذکور تجاوز نخواهد کرد از انچه جواز آن معلوم شده است بشرع وانچه معلوم شده است جواز مضاربت دران بشرع درهم ودینار ست فقط ودلیل علمای ما رح یکی این ست که اگر جائز داشته شود عقد مفاوضت وغیره چنانچه میگوید آنرا مالک رح لازم می آید درینصورت ربح مال غیر مضمون زیراچه هرگاه بفروشد هر واحد از شریک مفاوضت راس مال خود را که رخت ست وزائد شود بهای رخت یکی بر بهای رخت دیگر پس واجب خواهد شد بهای شریک دیگر ربح زائد در مال شریک اول وآن ربح مال غیر مضمون ست وغیر مملوک **ف** زیراچه درین هنگام عقد متعلق می شود برخت نه بمثل آن که آن دین باشد بر ذمه ورخت امانت ست در دست هر واحد پس ربح مال غیر مضمون لازم می آید **ص** بخلاف دراهم ودینار زیراچه انچه خرید سے کند

فی ذمته اذ هی لا تتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدهما ماله علی ان یکون الآخر شریکا فی ثمنه لا یجوز وشراء احدهما شیئا بماله علی ان یکون المبیع بینه وبین غیره جائز واما الفلوس النافقة فلانها تروج رواج الاثمان فالتحقت بها قالوا هذا قول محمد ره لانها ملحقة بالنقود عنده حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانها علی ما عرف اما عند ابی حنیفة ره وابی یوسف ره لا یجوز الشرکة والمضاربة بها لان ثمنیتها تتبدل ساعة فساعة وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف ره مثل قول محمد ره والاول اقیس واظهر وعن ابی حنیفة ره صحة المضاربة بها **قال** ولا یجوز الشرکة بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرة فتصح الشرکة بهما هکذا ذکر فی الکتاب وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضة بمثاقیل ذهب او فضة ومراده التبر فعلی هذه الروایة التبر سلعة یتعین بالتعیین فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرة لا یتعین حتی لا ینفسخ العقد بهلاکه قبل التسلیم فعلی تلک الروایة یصلح راس المال فیهما

هر واحد از راس مال که درهم و دینار ست متعلق نمیشود شرای آن بعین راس مال **ف** بلکه متعلق میشود بمثل آن که دین ست بر ذمه چه بهای چیزیکه خرید نموده است دین میشود بر ذمه و هرگاه متعلق گشت شرا بمثل راس مال که دین ست بر ذمه و مطالبه آن نموده میشود از شریک دیگر نیز چه عقد مفاوضت متضمن کفالت ست پس ضمان آن واجب میشود بر شریک دیگر پس ربح مال غیر مضمون لازم نمی آید چه آن **ص** ربح مال مضمون ست و دوم این ست که اول تصرفیکه نموده میشود در رخت و متاع بیع آن ست و اول تصرفیکه نموده میشود در نقود خریدن ست بآن و فروختن کسی مال خود را باین شرط که دیگری شریک باشد در بهای آن جائز نیست **ف** چه این تملیک دین ست بغیر مدیون و آن جائز نیست **ص** و خرید نمودن او چیزی را بمال خود باین شرط که آن چیز مشترک باشد میان او و میان غیر او جائز ست **ف** چه این تملیک عین ست نه تملیک دین **ص** و اما فلوس رائجه پس آن ملحق ست بدرهم و دینار زیرا چه آن مروج ست مانند درهم و دینار و این قول محمد ره ست زیرا چه فلوس ملحق ست بدرهم و دینار نزد وی ره حتی که فلوس متعین نمیشود بسبب تعیین **ف** لهذا اگر خرید کند کسے چیزی را بفلوس معین میرسد او را که بدهد بجای آن فلوس دیگر **ص** و جائز نیست که فروخته شود دو فلوس معین بعوض یک فلوس بنابر آنچه مقرر ست و نزد شیخین ره جائز نیست شرکت مضاربت بفلوس اگرچه مروج باشد زیرا چه ثمنیت آن متبدل میشود ساعت بساعت و میگردد رخت و متاع و از ابی یوسف ره مثل قول محمد ره نیز مرویست ولیکن قول اول ظاهر ست و نیز مروی ست از ابی حنیفه ره که عقد مضاربت بفلوس مروجه جائز ست نه مفاوضت پس باید دانست که شرکت مفاوضت جائز نیست بماسوای دراهم و دینار و فلوس مروجه چنانچه مذکور شد ولیکن اگر استعمال طلا و نقره غیر مضروب در ثمن مروج و متعارف باشد پس درین هنگام شرکت مفاوضت جائز ست باین هر دو همچنین مذکور ست در قدوری و مذکور ست در جامع صغیر که شرکت مفاوضت جائز نیست بطلا و نقره غیر مضروب و مانند کالا ست و متعین میشود بتعیین و قابل این نیست که راس مال شود در عقد مضاربت و شرکت و مذکور ست در کتاب الصرف از مبسوط که نقره متعین نمیشود بتعیین حتی که فسخ نمیشود عقد بیع بسبب هلاک آن پیش از تسلیم **ف** یعنی اگر شخصے خرید کند چیزے را بنقره غیر مضروب که معین باشد و هلاک شود پیش از تسلیم پس عقد بیع فسخ نمی شود زیرا چه آن متعین نمیشود بسبب تعیین **ص** و هرگاه چنین شد پس بنابر آن روایت نقره غیر مضروب صلاحیت این دارد که راس مال گردد در عقد مضاربت و شرکت

وهذا لما عرف انهما خلقا ثمنين في الاصل الا ان الاول اصح لانهما وان خلقا للتجارة في الاصل لكن الثمنية تختص بالضرب المخصوص
لان عند ذلك لا يصرف الى شيء آخر ظاهرا الا ان يجري التعامل باستعمالهما ثمنا فينزل التعامل منزلة الضرب فيكون ثمنا
ويصلح راس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والعددي المتقارب ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط
ولكل واحد منهما ربح متاعه وعليه وضيعته وان خلطا ثم اشتركا فكذلك في قول ابي يوسف رح والشركة شركة ملك
لا شركة عقد وعند محمد رح تصح شركة العقد وثمرة الاختلاف تظهر عند التساوي في المالين واشتراط
التفاضل في الربح فظاهر الرواية ما قاله ابو يوسف رح لانه يتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله ولمحمد رح
انها ثمن من وجه حتى جاز البيع بها دينا في الذمة ومبيع من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشبهين بالاضافة الى الحالين
بخلاف العروض لانها ليست ثمنا بحال ولو اختلفا جنسا كالحنطة والشعير والزيت والسمن فخلطا
لا ينعقد الشركة بها بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال

و وجه آن این ست که خلقت طلا و نقره برای ثمنیت ست در اصل ولیکن روایت جامع صغیر اصح ست زیراچه خلقت طلا و نقره اگرچه برای تجارت ست
در اصل ولیکن ثمنیت آن مخصوص ست بر ضرب مخصوص بجهت آنکه هرگاه مضروب میشود ظاهرا صرف نموده نمیشود در امور دیگر ف چون
ساختن انگشتر و آوند و جز آن پس طلا و نقره غیر مضروب ثمن نخواهد شد ص مگر وقتیکه استعمال آن در ثمن متعارف باشد چه درینصورت بسبب تعارف
استعمال بمنزله مضروب میگردد پس آن ثمن خواهد شد و قابل راس مال خواهد بود و بعد از ان باید دانست که آنچه مذکور شد که شرکت مفاوضت
جائز نیست بماسوای درهم و دینار و فلوس مروجه شامل است کیل و موزون و عددی متقارب را در عدم جواز شرکت مفاوضت باین چیزها
هیچ اختلاف نیست میان علمای ما رح وقتیکه عقد شرکت پیش از خلط باشد و درینصورت اگر کسی شرکت مفاوضت نماید باین چیزها
پس آن جائز نیست و میرسد بهر واحد از انها ربح متاع وی و تاوان متاع ان بر وی ست و اگر دو کس خلط نمایند جنس واحد را و بعد از ان عقد شرکت
نمایند پس همچنین حکم ست نزد ابی یوسف رح و متحقق میشود درینصورت شرکت ملک نه شرکت مفاوضت و همین ظاهر روایت ست و نزد محمد رح شرکت
عقد درین هنگام صحیح است و ثمره این اختلاف ظاهر میشود وقتیکه مال هردو مساوی باشد و هردو شریک شرط نماید ربح زائد برای یکی و کم
برای دیگری پس نزد ابی یوسف رح میرسد بهر واحد بقدر ملک و مستحق زیادتی ربح نمیشود شخصیکه برای او زیاده شرط نموده شده است
و نزد محمد رح میرسد بهر واحد موافق شرط آنها و وجه ظاهر روایت این ست که کیل و موزون و غیره متعین میشود بتعیین بعد از خلط نیز چنانچه
متعین میشود پیش از خلط و دلیل محمد رح این ست که کیل و موزون و غیره که بحث در ان ست ثمن ست من وجه حتی که اگر کسی بفروشد رخت
را بعوض این چیزها باینطور که بهای آن رخت که چیزهای مذکوره است دین باشد بر ذمه مشتری جائز ست و مبیع ست
باین جهت که متعین میشود بسبب تعیین پس رعایت هردو جهت نموده شد باعتبار هردو حال خلط و عدم خلط ف یعنی گفته شد
که پیش از خلط جائز نیست باین جهت که آن مبیع ست و بعد از خلط جائز ست باین جهت که آن ثمن ست ص بخلاف رخت و متاع دیگر که آن
ثمن نیست اصلا و اگر دو جنس مختلف باشد چون گندم و جو و زیت و سمن و هردو خلط نمایند و بعد از ان عقد شرکت کنند پس این جائز نیست
باتفاق همه علمای ما رح و وجه فرق نزد محمد رح این است که آنچه مخلوط میشود از جنس واحد آن از ذوات الامثال ست و آنچه مخلوط میگردد

ومن جنسین من ذوات القیم فتمکن الجهالة کما فی العروض واذا لم تصح الشرکة فحکم الخلط قد بیناه فی کتاب القضاء

قال واذا اراد الشرکة بالعروض باع کل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقد ا

الشرکة قال رض وهذه شرکة ملك لما بینا ان العروض لا تصح رأس مال الشرکة وتاویله

اذا کان قیمة متاعهما علی السواء ولو کانت بینهما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما یثبت

به الشرکة قال واما شرکة العنان فتنعقد علی الوکالة دون الکفالة وهی

از دو جنس مختلف آن از ذوات القیم ست وهرگاه مخلوط از دو جنس از ذوات القیم ست پس جهالت یافته میشود دران زیرا چه دران حاجت ست که قیمت آن نمایند مقومان پس قابل راس مال نخواهد بود مانند کالای دیگر پس شرکت صحیح نخواهد شد وهرگاه شرکت صحیح نگشت پس جاری خواهد شد دران حکم خلط و بیان آن مذکورست درکتاب القضاء ف یعنی در کتاب القضا جامع صغیر اما درین کتاب پس بیان آن مذکورست د. کتاب الودیعت ص مسئله ۲ - اگر دو شخص خواهند که عقد شرکت بر رخت ومتاع نمایند باید که بفروشد هر واحد از ان نصف مال خود را بعوض نصف مالی دیگر ف حتی که شرکت ملک متحقق شود ص بعد ازان عقد شرکت نمایند قال رض دربنصورت شرکت ملک متحقق میشود ف وشرکت مفاوضت صحیح نیست ص بجهت آنکه رخت ومتاع صلاحیت این ندارد که راس مال شرکت گردد وانچه مذکور شد که بفروشد نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر مراد ازان این ست که بفروشد نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر وقتیکه قیمت رخت هر دو مساوی باشد واگر قیمت متاع هر دو متفاوت باشد پس باید که بفروشد صاحب اقل آنمقدار که ثابت شود بآن شرکت ف مثلا اگر قیمت رخت یکی چهار صد درم باشد وقیمت رخت دیگر صد درم پس صاحب اقل بفروشد چهار خمس رخت خود را بعوض یک خمس رخت صاحب اکثر تا مشترک شود جمیع متاع میان آن هر دو به پنج بخش کذا فی النهایة وباید دانست که انچه گفته است صاحب هدایه رح که در صورت مذکوره شرکت ملک متحقق میشود وشرکت مفاوضت صحیح نیست پس بعض شارحان بران اشکال کرده اند وگفته اند که آن ضعیف ست بجهت آنکه راس مال گردانیدن رخت ومتاع در عقد مفاوضت صحیح نیست مگر باین سبب که ربح مال غیر مضمون لازم می آید یا باین سبب که راس مال هر واحد مجهول ست در وقت قسمت وهیچ یکی ازین دو سبب در صورت مذکوره یافته نمیشود اما انتفای سبب اول پس بجهت آنکه هرگاه بیع نمود هر واحد ازانها نصف نصیب خود را بدست دیگر خواهد بود نصف هر واحد ازانها مضمون بثمن بر شریک دیگر پس ربحیکه حاصل خواهد شد ازان مال آن هر دو ربح مال مضمون خواهد بود بر آنها واما انتفای سبب دوم پس ظاهر است بجهت آنکه حاجت نیست که تعریف راس مال هر واحد نموده شود در وقت قسمت تا محتاج شوند بتقویم مقومان تا جهالت راه یابد دران زیرا چه هر دو مساوی ست وآن هر دو شریک اند دران مال پس بالضرورة انچه حاصل خواهد شد بهای مال مذکور مشترک خواهد شد میان انها بالمناصفة کذا فی العنایة ص اما شرکت عنان پس آن منعقد میگردد بانطوی که هر واحد وکیل دیگر میشود نه کفیل دیگر وشرکت مذکوره

عنان

ان یشترک اثنان فی نوع بز او طعام او یشترکا فی عموم التجارات ولا یذکران الکفالة وانعقاده علی الوکالة لتحقق مقصوده کما بیناه ولا ینعقد علی الکفالة لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن له ای عرض وهذا لا ینبئ عن الکفالة وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتضی اللفظ ویصح التفاضل فی المال لحاجة الیه ولیس من قضیة اللفظ المساواة ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر رح والشافعی رح لا یجوز لان التفاضل فیه یؤدی الی ربح مالم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادة یستحقها بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکة عندهما فی الربح للشرکة فی الاصل ولهذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلة نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قوله صلی الله علیه وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعة علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربة وقد یکون احدهما احذق واهدی او اکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواة فمست الحاجة الی التفاضل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدهما لانه یخرج العقد به من الشرکة ومن المضاربة ایضا الی قرض باشتراطه للعامل او الی بضاعة باشتراطه لرب المال وهذا العقد

عبارت ست ازینکه دو کس شریک شوند در نوعی از تجارت چون تجارت پارچه و گندم مثلاً یا شریک شوند در جمیع تجارات و ذکر کفالت نمایند آنها
ف یعنی کفالت شرط عقد شرکت عنان نیست ص اما وکیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرور ست چه بی آن مقصود که شرکت در مال ست حاصل نمیشود ف زیراچه تصرف برای غیر یا بوکالت ست یا بولایت و هرگاه ولایت یافته نشود وکالت متعین خواهد شد تا تصرف نماید برای وی باینطور که مشترک شود مال میان او و میان دیگر ص وکفیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرور نیست زیراچه لفظ عنان بمعنی اعراض ست و این مشعر بر کفالت نیست و حکم تصرف بخلاف مقتضای لفظ ثابت نمیشود مسئله ۳ اگر مال یکی از دو شریک عنان زائد باشد از مال دیگر جائز ست زیراچه بسوی آن حاجت ست چنانچه بیان آن خواهد آمد و مقتضای لفظ شرکت مذکوره مساوات نیست مسئله ۴ در شرکت عنان جائز ست که مال هر دو مساوی باشد و ربح میان آنها بطریق تفاضل ف یعنی شرط نموده شود که ربح برای یکی زیاده باشد از دیگر ص و زفر و شافعی رح گفته اند که جائز نیست بجهت آنکه اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جائز باشد لازم می آید ربح مال غیر مضمون زیراچه اگر راس مال بمیان هر دو بالمناصفه باشد و ربح بسه بخش پس صاحب ربح زائد مستحق بزیادتی ربح خواهد شد بغیر ضمان چه ضمان بقدر راس مال ست و بجهت آنکه شرکت در ربح نزد شافعی و زفر رح بسبب شرکت در اصل ست و لهذا نزد ایشان خلط شرط ست پس ربح مال بمنزله نمای اعیان خواهد بود و مستحق آن خواهد شد هر یک بقدر ملک در اصل که راس مال ست و دلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که ربح میان آنها موافق شرط آنهاست و زیان بمقدار مال هر دوست و درین هیچ تفصیل نکرده است باینطور که مال میان آنها مساوی باشد یا غیر مساوی و دوم این ست که ربح چنانچه مستحق میشود بسبب مال همچنین مستحق میشود بسبب عمل چنانچه در مضاربت و گاهی یکی ازان دو شریک حاذق و رشید می باشد بنسبت دیگر و هم در عمل قوی پس او راضی نخواهد شد که ربح مساوی باشد میان او و میان دیگر شریک پس حاجت ست که برای یکی زیاده ربح باشد از دیگر بخلاف اگر جمیع ربح شرط نمایند برای یکی ازان دو شریک زیراچه درین عقد شرکت باقی نمیماند و نه عقد مضاربت بلکه قرض میشود اگر جمیع ربح شرط نموده باشند برای عمل کننده و بضاعت میگردد اگر جمیع ربح شرط نموده باشند برای صاحب مال باید دانست کانچه زفر و شافعی رح گفته اند که اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جائز باشد لازم می آید ربح مال غیر مضمون پس جواب آن این ست که عقد شرکت عنان

يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة اسما وعملا فانهما يعملان فعملنا بشبه المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان وبشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما **قال** ويجوز ان يعقدها كل واحد منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه اذ اللفظ لا يقتضيه ولا يصح الا بما بينا ان المفاوضة تصح به للوجه الذي ذكرناه ويجوز ان يشتركا ومن جهة احدهما دنانير ومن الآخر دراهم وكذا من احدهما دراهم بيض ومن الآخر سود وقال زفر رح والشافعي رح لا يجوز وهذا بناء على اشتراط الخلط وعدمه فان عندهما شرط ولا يتحقق ذلك في مختلفي الجنس وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى **قال** وما اشتراه كل واحد منهما للشركة طولب بثمنه دون الآخر لما بينا انه يتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصل في الحقوق **قال** ثم يرجع على شريكه بحصته منه معناه اذا ادى من مال نفسه لانه وكيل من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو ينكر والقول للمنكر مع يمينه **قال** واذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين

مشابه عقد مضاربت ست باین جهت که عمل می نماید در مال شریک خود و مشابه شرکت مفاوضت ست هم باعتبار اسم چه هر واحد شریک ست وهم باعتبار عمل زیراچه هر دو شریک عمل می نمایند پس باعتبار مشابهت آن بعقد مضاربت گفته شد که صحیح ست اشتراط ربح مال غیر مضمون و باعتبار مشابهت آن بشرکت مفاوضت گفته شد که اگر شرط نموده شود که هر دو شریک عمل خواهند نمود باطل نمیشود عقد شرکت عنان **مسئله ۵** جائز ست که عقد شرکت عنان نماید هر واحد از ان دو شریک ببعض مال خود نه ببعض زیراچه مساوات مال شرط نیست در ان چه لفظ عنان مقتضی آن نیست **مسئله ۶** صحیح نیست شرکت عنان مگر بمالیکه صحیح ست شرکت مفاوضت بآن بنابر وجهیکه سابق مذکور شد **مسئله ۷** جائز ست که دو کس عقد شرکت عنان نمایند واز جانب یکی درهم باشد واز جانب دیگر دینار یا از جانب یکی درهم سفید باشد واز جانب دیگر درهم سیاه وگفته اند زفر و شافعی رح که این جائز نیست واین اختلاف مذکور مبنی ست بر اشتراط خلط وعدم اشتراط خلط زیراچه نزد ایشان رح خلط راس مال شرط ست وآن یافته نمی شود در صورتیکه دو جنس مختلف باشد وبیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالے۔
مسئله ۸ ۔ انچه خرید کند هر واحد از ان دو شریک برائے شرکت مطالبه بهائے آن نموده مے شود از خرید کننده نه از شریک دیگر بجهت آنکه بیان نموده شد که عقد شرکت مذکوره متضمن ست بر وکالت نه بر کفالت و وکیل اصل ست در حقوق و بعد از ان مشتری مذکور خواهد گرفت از شریک دیگر بمقدار حصهٔ وی از ان بها وقتیکه ادا کرده باشد از مال خود نه از مال مشترک زیراچه او وکیل ست از جانب دیگر در حصهٔ وے پس هرگاه داد از مال خود خواهد گرفت آنرا از شریک دیگر اگر معلوم نشود که او داده است بهائے آن از مال شرکت یا از مال خود مگر بقول مشتری پس درینصورت واجب ست حجت بر مشتری زیراچه او دعوی می نماید که مال واجب ست بر ذمهٔ شریک دیگر واو منکر ست پس واجب خواهد شد بینه بر مدعی وقول منکر با سوگند معتبر خواهد بود **مسئله ۹** ۔ اگر هلاک شود جمیع مال شرکت یا مال یکے از انها پیش از انکه خرید نمایند آنها چیزے را پس باطل میشود عقد شرکت زیراچه معقود علیه در عقد شرکت مال ست زیراچه آن متعین مے شود در عقد شرکت چنانچه در هبه و وصیت وبسبب هلاک معقود علیه باطل می شود عقد چنانچه در بیع بخلاف عقد مضاربت و وکالت مفرد و زیراچه درهم و دینار متعین نمی شود بسبب تعیین در مضاربت و وکالت مفرده

فيتعين

وانما یتعینان بالقبض علی ما عرف وهذا ظاهر فیما اذا هلک المالان وکذا اذا هلک احدهما لانه ما رضی بشرکة صاحبه فی ماله

الا لیشرکه فی ماله فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکته فیبطل العقد لعدم فائدته وایهما هلک من مال صاحبه ان هلک فی یده فظاهر

وکذا اذا کان هلک فی ید الآخر لانه امانة فی یده بخلاف ما بعد الخلط حیث یهلک علی الشرکة لانه لا یتمیز فیجعل الهلاک من المالین وان

اشتری احدهما بماله وهلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینهما علی ما شرطا لان الملک حین وقع وقع مشترکا بینهما لقیام الشرکة

وقت الشراء فلا یتغیر الحکم بهلاک مال الآخر بعد ذلک ثم الشرکة شرکة عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زیاد رح حتی ان ایهما باع جاز بیعه

ومتعین نمیشود مگر بقبض بنابر انچه مقررست ف بدانکه تقیید وکالت بمفرده بجهت احترازست از وکالتیکه ثابت باشد در ضمن عقد شرکت ودر ضمن عقد رهن زیرا چه آن باطل میشود بسبب بطلان شرکت ورهن چه متضمن باطل میشود بسبب بطلان متضمن وصورت وکالت مفرده این ست که شخصی وکیل کند کسی را برای خریدن بنده و بدهد بوی دراهم را و هلاک شود دراهم مذکوره در دست آنکس پس باطل نمیشود وکالت مذکوره باید دانست که گفته است فخر الاسلام در شرح زیادات بخلاف مضاربت وشرکت زیرا چه درهم ودینار متعین میشود در هر دو حتی اگر هلاک شود دراهم پیش از تسلیم باطل میشود مضاربت واین مخالف ست بچیزیکه ذکر کرده است آنرا مصنف رح که درهم ودینار متعین نمیشود در مضاربت ووکالت مفرده مگر بسبب قبض وشاید که درین مسئله دو روایت باشد کذا فی عنایه ص و باید دانست که انچه مذکور شد که هرگاه هلاک شود جمیع مال هر دو یا مال یکی از انها پیش از شرا باطل میشود عقد شرکت واین ظاهرست در صورتیکه جمیع مال هر دو هلاک شود اما در صورتیکه هلاک گردد مال یکی از انها پس باطل میشود شرکت بجهت آنکه شریکیکه مال وی هلاک نشده است راضی نشده بود بانکه شریک دیگر شریک مال وی گردد مگر باین سبب که او نیز شریک گردد در مال شریک دیگر و هرگاه آن فوت شد پس او راضی نخواهد بود که شریک دیگر شریک شود در مال وی پس باطل خواهد شد عقد چه هیچ فائده نیست درینصورت در باقی ماندن عقد مذکور و مال هر کس از ان دو شریک که هلاک گردد هلاک میگردد مال همان کس نه مال دیگر خواه در دست همان کس هلاک شود یا در دست شریک دیگر اما اگر در دست همان کس هلاک گردد پس ظاهرست وهمچنین اگر در دست دیگر هلاک شود زیرا چه آن امانت ست در دست شریک دیگر بخلاف وقتیکه هلاک گردد بعد از خلط چه درینصورت هلاک میشود مال مشترک چه مال هر یک ممتاز نیست پس هلاک خواهد شد مال هر دو واگر خرید نماید یکی از دو شریک از مال خود چیزی را و بعد از ان هلاک شود مال دیگر پیش از انکه او خرید کند چیزی را از مال خود پس انچه خرید نموده است آنرا شریک اول مشترک خواهد شد میان هر دو شریک موافق شرط بجهت آنکه در وقت شرا شرکت قائم بود میان آنها پس چیزی را که خرید نموده است شریک اول مشترک گشته است میان هر دو در انوقت پس حکم آن متغیر نخواهد شد بسبب هلاک شدن مال دیگر بعد از شرا و بعد از ان باید دانست که شرکت در چیز مذکور شرکت عقدست نزد محمد رح حتی که هر کدام از انها بفروشد آنرا جائزست بیع آن و حسن بن زیاد رح میگوید که شرکت مذکوره شرکت ملک ست حتی که جائز نیست که بفروشد آنرا یکی از دو شریک مگر نصیب خود را

لان الشركة قد تمت في المشترى فلا ينتقض بهلاك المال بعد تمامها **قال** ويرجع على شريكه بحصته من ثمنه لانه اشترى نصفه بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه وقد بيناه هذا اذا اشترى احدهما باحد المالين اولا ثم هلك مال الآخر اما اذا هلك مال احدهما ثم اشترى الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوكالة في عقد الشركة فالمشترى مشترك بينهما على ما شرطا لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشتركا بحكم الوكالة ويكون شركة ملك ويرجع على شريكه بحصته من الثمن لما بيناه وان ذكرا مجرد الشركة ولم ينصا على الوكالة فيها كان المشترى للذي اشتراه خاصة لان الوقوع على الشركة حكم الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت يبطل ما في ضمنها بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة **قال** وتجوز الشركة وان لم يخلطا المال وقال زفر والشافعي لا يجوز لان الربح فرع المال ولا يقع الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل وانه بالخلط وهذا لان المحل هو المال ولهذا يضاف اليه ويشترط تعيين رأس المال بخلاف المضاربة لانها ليست بشركة

زیراچه عقد شرکت باطل میشود بسبب هلاک شدن مال چنانچه باطل میشود وقتیکه هلاک شود مال پیش ازانکه خرید کند چیزی را پس باقی نماند مگر حکم شراکه ملک است لهذا شرکت ملک خواهد بود **ف** ودلیل محمد رح این ست که شرکت تمام گشته است در چیز مذکور پس منقوض نخواهد شد بسبب هلاک شدن مال بعداز تمامی آن کذا فی النهایه **ص** وبعدازان باید دانست که درصورت مذکوره مشتری مذکور خواهد گرفت از شریک بمقدار حصه وی ازان بها زیراچه او خرید کرده است نصف آن چیز را بوکالت وداده است بهای آنرا از مال خود چنانچه سابق گذشت وانیکه مذکور شد وقتی است که خرید کرده باشد یکی ازانها از مال خود اولاً وبعدازان هلاک شده باشد مال دیگر واما اگر هلاک شود مال یکے ازانها اولاً وبعدازان خرید کند شریک از مال خود چیزی را پس اگر هردو تصریح نموده باشند درعقد شرکت که هرواحد وکیل ست از جانب دیگر پس انچه خرید نموده است آنرا مشتری مذکور مشترک خواهد بود میان آنها موافق شرطیکه نموده اند آنها میان خودها زیراچه عقد شرکت اگرچه باطل گشت ولیکن وکالت که مصرح ست دران هنوز قائم وثابت ست پس آن چیز مشترک خواهد بود میان آنها بحکم وکالت وخواهد بود شرکت ملک وخواهد گرفت مشتری مذکور از شریک خود بمقدار حصه وی از بها بنابر وجهیکه سابق مذکور شد واگر ذکر شرکت فقط نموده باشند وتصریح نکرده باشند که هرواحد وکیل ست از جانب دیگر پس چیزیراکه خرید نموده است یکی ازان دو شریک خواهد بود آن چیز برای همان خرید کننده فقط زیراچه اگر مشترک گردانیده شود آن چیز میان هردو پس مشترک نخواهد شد آن چیز میان آنها مگر بنابر وکالتی که متضمن ست آنرا عقد شرکت وعقد شرکت باطل گشت پس باطل خواهد شد وکالت مذکوره که در ضمن آنست بخلاف وقتیکه تصریح نموده باشند هردو بوکالت زیراچه درینصورت باطل نمیشود وکالت بسبب بطلان شرکت بجهت آنکه وکالت درینصورت مقصود بالذات ست وضمنی نیست **مسئله** ا شرکت جائز ست اگرچه هردو خلط نکرده باشند مال خودها را وگفته اند زفر وشافعی رح که جائز نیست زیراچه ربح فرع مال ست وفرع مشترک نمیشود مگر وقتیکه اصل آن مشترک باشد واصل مشترک نمیشود مگر بخلط وسر آن این ست که محل عقد در عقد شرکت مال ست لهذا شرکت مضاف ومنسوب میشود بسوی مال **ف** باینطور که گفته میشود شریک گردانیدم ترا در مال **ص** لهذا تعیین راس المال شرط ست **ف** چه تعیین راس المال نموده نمیشود مگر برای اینکه شرکت در ربح منسوب شود بسوی مال کذا فی النهایه وهرگاه ثابت شد که محل عقد در شرکت مال ست پس ضرور ست که مال مشترک باشد **ص** بخلاف عقد مضاربت زیراچه آن شرکت نیست

وانما هو يعمل لرب المال فيستحق الربح حمالة على عمله اما هنا بخلافه وهذا اصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد الجنس ويشترط الخلط ولايجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال ولايجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلابد من تحقق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانير لاتتعينان فلا يستفاد الربح برأس المال وانما يستفاد بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف وكيل واذا تحققت الشركة في التصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد به وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوي في الربح وتصح شركة التقبل قال ولايجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة فعساه لايخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره في المزارعة قال ولكل واحد من المفاوضين وشريكي العنان ان يبضع المال لانه معتاد في عقد الشركة ولان له ان يستاجر على العمل

وجز این نیست که مضارب عمل می نماید برای صاحب مال پس او مستحق ربح میشود باین حیث که اجرت عمل اوست واما در ینجا پس بخلاف آنست ف یعنی ربح فرع مال ست نه اجرت عمل ص و باید دانست که قاعدهٔ مذکوره اصل عظیم ست نزد زفر و شافعی حتی که بنا بر همین اصل میگویند ضرورست که راس مال هر دو در عقد شرکت یکجنس باشد ف چه اگر راس مال دو جنس باشد بانطور که مرکی را درهم باشد و دیگری را دینار صحیح نخواهد بود نزد ایشان رح بنابر آنکه راس مال مشترک نیست ص و بنابر همین اصل میگویند که خلط نیز شرط ست و نیز بنا بر اصل مذکور جائز نیست که در ربح زیادتی باشد برای یکی ازان دو شریک باوجود مساوات در مال ف زیراچه ربح فرع مال ست ص و نیز جائز نیست شرکت تقبل و اعمال بحیث آنکه دران مال نیست ف چنانچه بیان آن خواهد آمد ص و دلیل علمای ما رح یکی این ست که شرکت در ربح مضاف و منسوب است بسوی عقد نه بسوی مال زیراچه عقد را شرکت می نامند پس ضرورست که معنی اسم شرکت یافته شود در عقد و هرگاه چنین شد پس خلط مال شرط نخواهد بود و دوم این ست که درهم و دینار متعین نمیشود پس ربح حاصل نخواهد شد از راس مال و جز این نیست که حاصل میشود ربح از تصرف زیراچه هر واحد از انها اصیل ست در نصف و وکیل ست در نصف دیگر و هرگاه ثابت شد که شرکت در تصرف بدون خلط مال متحقق میشود پس متحقق خواهد شد شرکت در چیزیکه حاصل میشود بسبب تصرف مذکور بدون خلط راس مال و آن چیز ربح ست و خواهد بود عقد شرکت مانند عقد مضاربت پس اتحاد جنس راس مال و مساوات در ربح شرط نیست ف اگرچه راس مال هر دو مساوی باشد ص و نیز صحیح خواهد شد شرکت تقبل مسئله ۱۱ جائز نیست عقد شرکت وقتیکه شرط نموده شود برای یکی از دو شریک دراهم معین از ربح زیراچه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست چه احتمال دارد که ربح حاصل نشود مگر همان مقدار معین که شرط نموده شده برای یکی از انها و نظیر آن مزارعت ست ف یعنی وقتیکه شرط نمایند عاقدین در عقد مزارعت برای یکی از عاقدین یعنی مزارع یا صاحب زمین قفیز معین را فاسد میشود عقد مزارعت زیراچه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست و در مزارعت شرط است که حاصل نمین شائع و مشترک باشد میان آنها کذا فی النهایه ص مسئله ۱۲ میرسد هر واحد از دو شریک مفاوضت و شریک عنان که بطریق بضاعت دهد راس مال را بجهت آنکه این معتاد و متعارف است در عقد شرکت و بجهت آنکه میرسد هر واحد از دو شریک مذکور که اجیر گیرد شخصی ابرای عمل تا تحصیل ربح نماید

والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه وكذا له ان يودعه لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا قال ويدفعه مضاربة لانها دون الشركة فتتضمنها وعن ابي حنيفة رح انه ليس له ذلك لانه نوع شركة والاصح هو الاول وهو رواية الاصل لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استاجره باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان الشيء لا يستتبع مثله قال ويوكل من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله قال ويده في المال يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة قال واما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما فيجوز ذلك وهذا عندنا وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لان هذه شركة لا تفيد مقصودهما وهو التثمير لانه لا بد من راس المال وهذا لان الشركة في الربح تبتنى على الشركة في المال على اصلهما على ما قررناه ولنا

وتحصیل ربح بغیر عوض اعنی وکمتر ست بنسبت استیجار برای ربح پس مالک آن خواهد بود بطریق اولی و همچنین میرسد بهر واحد از انها که ودیعت سپارد راس مال را چه این معتاد و متعارف ست و گاهی تاجر محتاج میشود بآن و همچنین میرسد بهر واحد از انها که بدهد راس مال را بکسی بطریق مضاربت زیرا چه مضاربت کمتر ست بنسبت شرکت مفاوضت و عنان پس عقد شرکت مشتمل خواهد بود بر عقد مضاربت و مرویست از ابی حنیفه رح که این نمیرسد مراد را زیرا چه مضاربت نیز نوعی از شرکت ست ولیکن روایت اول روایت مبسوط ست و همین صحیح ست زیرا چه شرکت مقصود نیست در عقد مضاربت بلکه مقصود ازان تحصیل ربح ست پس دادن راس مال بطریق مضاربت جائز خواهد بود چنانچه جائز ست که اجیر گیرد صاحب مال عمل کننده را باجرت بلکه دادن راس مال بر سبیل مضاربت بطریق اولی جائز خواهد بود بنسبت اجیر گرفتن زیرا چه مضارب وقتیکه عمل نماید و چیزی ربح حاصل نشود هیچ اجرت واجب نمیشود بر صاحب مال ف بخلاف اجاره چه اجیر وقتیکه عمل نماید در تجارت و چیزی ربح حاصل نشود واجب میشود اجرت آن بر اجیر گیرنده ص بخلاف عقد شرکت چه نمیرسد هیچ یکی از شریک مذکور را که عقد شرکت نماید با کسی در راس مال زیرا چه شی تابع مثل خود نمیشود مسئله ۱۳ میرسد بهر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان که وکیل کند شخصی را تا او تصرف نماید زیرا چه توکیل بیع و شرا از توابع تجارت است بخلاف وکیل بشرا چه او را نمیرسد که وکیل نماید دیگری را تا او خرید نماید زیرا چه توکیل بشرا عقد خاص ست که مقصود ازان حاصل نمودن عین که موجود است و شی تابع مثل خود نمیشود پس جائز نخواهد بود مسئله ۱۴ قبضه هر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان در مال شرکت قبضه امانت ست زیرا چه او قبض مال نموده است باذن مالک نه بانجهت که عوض آن خواهد داد ف چنانچه در صورتیکه کسی قبض میکند چیزی را بقصد شرا ص نه بانجهت که وثیقه است ف چنانچه در رهن ص پس آن مانند ودیعت خواهد بود مسئله ۱۵ اما شرکت صنائع که آنرا شرکت تقبل میگویند پس آن عبارت ست ازانکه دو خیاط یا دو صباغ مثلا شریک شوند برانکه هر دو قبول نمایند عمل را و مزد آن مشترک ست میان آنها پس این جائز ست نزد علمای ما و گفته اند زفر و شافعی رح که آن جائز نیست بجهت آنکه مقصود از شرکت این ست که انچه حاصل شود مشترک گردد میان هر دو و شرکت مذکوره مفید مقصود مذکور نیست زیرا چه راس مال ضرور ست بجهت آنکه شرکت در ربح مبتنی ست بر شرکت در اصل مال بنا بر قاعده ایشان رح چنانچه بیان آن سابق گذشت و راس مال درینصورت یافته نمیشود پس جائز نخواهد بود و دلیل علمای ما اینست

ان المقصود منه التحصیل وهو ممکن بالتوکیل لانه لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکة فی المال

المستفاد ولا یشترط فیه اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفر فیهما لان المعنی المجوز للشرکة وهو ما ذکرناه لا یتفاوت

ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز وفی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادة علیه ربح ما لم یضمن فلم یجز

العقد لتادیته الیه وصار کشرکة الوجوه لکنا نقول ما یاخذه لا یاخذه ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس

که مقصود از عقد مذکور تحصیل مال ست و آن ممکن ست باینطور که هر واحد وکیل کند دیگر را از یراچه هرگاه هر واحد وکیل گشت از جانب دیگر در نصف و اصیل است در نصف دیگر پس متحقق خواهد شد شرکت در مالیکه حاصل خواهد شد و باید دانست که در شرکت مذکوره اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط نیست و دران اختلاف مالک و زفر رح است چه نزد ایشان اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط است **ف سوال** سابق مذکور شده است که نزد زفر رح جائز نیست شرکت صنائع و از ینجا معلوم میشود که شرکت مذکوره جائز ست ولیکن اتحاد عمل و مکان شرط است پس میان هر دو قول تناقض ست **جواب** از زفر رح دو روایت ست سابق انچه مذکور شد موافق یک روایت ست و اینجا موافق روایت دیگر ست کذا فی النهایه و دلیل ایشان را این ست که اگر اعمال مختلف باشد چنانچه زرگر و رنگریز با هم شریک شوند پس هر واحد از انها عاجز خواهد بود از عملیکه التزام آن نموده است دیگر چه آن پیشه او نیست پس انچه مقصود از شرکت ست حاصل نخواهد شد و همچنین اگر مکان هر واحد مختلف باشد عاجز خواهد بود از عمل دیگر کذا فی النهایه **ص** و دلیل علمای ما را این ست که سبب جواز شرکت مذکوره که تحصیل مال ست چنانچه مذکور شد متفاوت نمیشود **ف** بسبب اتحاد عمل و مکان و اختلاف آن اما عدم تفاوت بسبب اتحاد عمل و اختلاف آن بجهت آنکه توکیل بقبول نمودن عمل صحیح است خواه وکیل آن عمل را بوجه احسن میتواند که بکند یا نمیتواند کرد زیراچه شخصی که قبول میکند عمل مذکور را لازم نیست بروی که عمل مذکور را خود بکند بلکه جائز ست او را که شخصی را معین نماید تا عمل مذکور را بجا آرد و هر واحد از انها میتواند که شخصی را معین نماید برای عمل مذکور پس عقد صحیح خواهد شد و اما عدم تفاوت بسبب اتحاد مکان و اختلاف آن بجهت آنکه اگر یکی از دو شریک عمل نماید در یک دوکان و شریک دیگر عمل نماید در دوکان دیگر هیچ متفاوت نمیشود احوال و این ظاهر ست کذا فی النهایه **ص** و باید دانست که درین مسئله اگر هر دو شریک شرط نمایند که عمل خواهند کرد بالمناصفه و انچه مال حاصل خواهد شد از عمل مذکور بنسبه بخشش خواهند گرفت آن را پس این جائز ست از روی استحسان و مقتضای قیاس این است که این جائز نباشد زیراچه ضمان بمقدار عمل ست **ف** یعنی هر قدر که عمل می نماید آنقدر مضمون ست **ص** و انچه زیاده بران است ربح غیر مضمون ست پس اگر جائز باشد ربح غیر مضمون لازم می آید پس بفاضل ربح جائز نخواهد شد چنانچه جائز نیست در شرکت وجوه **ف** و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی **ص** و وجه استحسان این ست که انچه میگیرد هر واحد از دو شریک مذکور آن را بطریق ربح نمیگیرد زیراچه ربح حاصل نمیشود مگر وقتیکه جنس راس مال و ربح متحد باشد

وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فيتقدر به فلا يؤدي الى ربح ما لم يضمن بخلاف شركة الوجوه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وربح ما لم يضمن لا يجوز الا في المضاربة **قال** وما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطالب بالاجر ويبرأ الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر في المفاوضة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك لان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى ان ما تقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البدل **قال** واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشتري بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن

ودرینجا جنس متحد نیست بجهت آنکه راس مال درینجا عمل ست وربح مال ست پس آن مال ربح نیست بلکه بدل عمل ست وعمل متقوم میشود بسبب تقویم وهرگاه هردو راضی گشتند بر چیزی معین پس همان تقویم عمل آنها خواهد بود وپس آن زیادتی حرام نخواهد بود درحق شخصیکه برای وی شرط نموده شده است بخلاف شرکت وجوه زیراچه دران ربح از جنس راس مال ست بجهت آنکه ربح وراس مال هردو از جنس مال هست وربح متحقق میشود درصورتیکه راس مال وربح از یک جنس باشد وربح مال غیر مضمون جائز نیست مگر در عقد مضاربت پس جائز نخواهد شد در شرکت وجوه لهذا قیاس این عقد شرکت بر شرکت وجوه جائز نخواهد بود مسئله ۱۶ - هر عمل که قبول نماید یکی از دو شریک شرکت صنائع لازم میشود براو وبر شریک دیگر حتی که صاحب عمل را میرسد که مطالبهٔ عمل نماید از هر واحد از انها وهر واحد را میرسد که طلب اجرت خود نماید از صاحب عمل وهرگاه بدهد صاحب عمل اجرت را بیکی از انها پس او بری میشود بسبب دادن اجرت مذکوره بآن واین ظاهرست درصورتیکه شرکت صنائع همان شرکت مفاوضت باشد **ف** باینطور که هردو مساوی باشند درامور یکه مساوات آن شرط ست در عقد مفاوضت **ص** واما درصورتیکه شرکت مذکوره شرکت مفاوضت نباشد **ف** بلکه شرکت عنان باشد **ص** پس آن از روی استحسان ست ومقتضای قیاس خلاف آنست زیراچه شرکت منعقد شده است مطلق بغیر ذکر کفالت **ف** وکفالت از مقتضای شرکت عنان نیست بلکه مقتضای شرکت مفاوضه هست پس باید که صاحب عمل از هر واحد مطالبهٔ عمل نماید ونه هر واحد مطالبهٔ اجرت کند از صاحب عمل ونه بری شود دهندهٔ اجرت بسبب دادن اجرت بیکی از انها **ص** ووجه استحسان این ست که شرکت مذکوره سبب ضمان است یعنی بسبب شرکت مذکوره عمل واجب میشود بر ذمهٔ آنها لهذا هر عمل که قبول میکند آنرا هر کدام از انها واجب میشود آن بر شریک دیگر وبنابران شریک دیگر مستحق اجرت میشود بسبب آنکه نافذ میشود وقبول نمودن یکی عمل را درحق دیگر چه اگر ضمان آن واجب میشد بر شریک او مستحق اجرت نمیگشت پس شرکت مذکوره مانند شرکت مفاوضت خواهد بود درحق وجوب عمل وقبض نمودن بدل آن مسئله ۱۷ - اما شرکت وجوه پس آن عبارت ست ازینکه دو کس که هیچ مال ندارند شریک شوند براینکه آن هردو خرید خواهند کرد چیزی را بوجاهت خود وبابی لنکه بدهند بهای آن وخواهند فروخت آنرا واین جائز ست واین نوع شرکت را شرکت وجوه بجهت آن میگویند که خرید به نسیه نمی کنند مگر شخصی که وجاهت داشته باشد نزد مردمان وشرکت مذکوره جائز ست که شرکت مفاوضت باشد زیراچه ممکن ست که هر واحد از انها

تحقق الكفالة والوكالة في الابدال واذا اطلقت تكون عنانا لان مطلقه ينصرف اليه وهي جائزة عندنا خلافا للشافعي رح والوجه من الجانبين ما قدمناه في شركة التقبل **قال** وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتعين الوكالة فان شرطا ان المشترى بينهما نصفان والربح كذلك يجوز ولا يجوز ان يتفاضلا فيه وان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة والوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم

فصل في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد

كفيل ديگر شود وهم وكيل در مبيع وبهاى آن **ف** هرگاه چنين شد پس وقتيكه دو كس كه اهليت كفالت دارند خريد نمايند چيزيرا با اين شرط كه ميان آنها بالمناصفه باشد وتلفظ نمايند بلفظ مفاوضت پس آن مفاوضت خواهد بود **ص** واگر مطلق گذارند شركت عنان خواهد بود زيرا چه مطلق آن منصرف ميشود بسوى شركت عنان ، وبايد دانست كه آنچه مذكور شد كه شركت مذكوره جائز ست پس آن نزد علماى ما درست بخلاف شافعى رح چه نزد او جائز نيست ودليل جانبين همانست كه سابق مذكور شده است در شركت تقبل **مسئله ١٨** - در شركت وجوه هر واحد از ان دو شريك وكيل ست از جانب ديگر در چيزيكه او خريد ميكند آنرا زيرا چه تصرف بر غير جائز نيست مگر بوكالت يا بولايت وولايت متحقق نيست پس او متعين خواهد بود **مسئله ١٩** - اگر هر دو شريك وجوه شرط نمايند كه چيزيرا كه خريد خواهند نمود ميان آنها بالمناصفه خواهد بود وهمچنين ربح نيز پس اين جائز ست وجائز نيست درينصورت كه زياده ربح براى يكى شرط نموده شود واگر هر دو شرط نمايند كه چيز مذكور ميان آنها بسه بخش باشد وربح نيز همچنين باشد پس جائز ست **ف** وحاصل اين ست كه اگر ربح بقدر ملك باشد جائز ست وگرنه جائز نيست **ص** ووجه آن اين ست كه انسان مستحق ربح نميشود مگر بمال يا بعمل يا بضمان پس صاحب مال مستحق ربح ميشود بسبب مال ومضارب مستحق ربح ميشود بسبب عمل واستاذيكه عمل از شاگرد ميگيرد بنصف اجرت يا ثلث اجرت مثلاً او مستحق ربح عمل ميشود بسبب ضمان عمل ولهذا اگر شخصے بگويد بغير كه تصرف بكن در مال خود برين شرط كه ربح آن براى من ست پس اين جائز نيست زيرا چه هيچ يكى ازين سه چيز يافته نميشود درينصورت وهرگاه ثابت شد كه انسان مستحق ربح نميشود بدون يكى ازين سه چيز در شركت وجوه استحقاق ربح بسبب ضمان آنست چنانچه سابق بيان آن گذشت وضمان واجب ميشود بقدر ملك در هر مشترى **ف** اى در چيزيكه خريد شده است **ص** پس آنچه كه زائد ست بر مقدار ملك مذكور وربح چيزيست كه غير مضمون است پس شرط نمودن ربح غير مضمون صحيح نخواهد بود مگر در عقد مضاربت وشركت وجوه در معنى عقد مضاربت نيست بخلاف شركت عنان چه آن در معنى عقد مضاربت است باين حيثيت كه هر واحد از دو شريك عنان عمل ميكند در مال ديگر چنانچه عمل ميكند مضارب در مال صاحب مال لهذا شركت عنان در حكم مضاربت گردانيده شد والله اعلم

فصل در بيان شركت فاسده **مسئله ١** - جائز نيز نيست شركت در گرد آوردن هيمه وگاه وشكار نمودن پس اگر دو كس عقد شركت نمايند

وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شيء مباح لان
الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح والوكيل يملكه
بدون امره فلا يصلح نائبا عنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان
لاستوائهما في سبب الاستحقاق وان اخذه احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما
واعانه الآخر في عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعين اجر المثل بالغا ما بلغ
عند محمد وعند ابي يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه قال واذا اشتركا ولاحدهما
بغل وللآخر راوية يستقي عليها الماء فالكسب بينهما لم تصح الشركة والكسب كله للذي استقى
وعليه اجر مثل الراوية ان كان العامل صاحب البغل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البغل
اما فساد الشركة فلانعقادها على احراز المباح وهو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملكا
للمحرز وهو المستقي فقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الراوية بعقد فاسد فيلزمه اجره

در چیزهای مذکوره وبعد ازان گرد آورند هیمه یا کاه را یا شکار نمایند آنها پس هرچه گرد آورده است از هیمه وکاه یا آنچه شکار نموده است هر واحد از آنها میرسد باو نه بشریک دیگر وهمچنین در صورتیکه دو کس عقد شرکت نمایند در گرفتن یک شیٔ مباح ف چون چیدن میوه از درختهای بادیه که مملوک کسی نباشد ص زیراچه عقد شرکت متضمن ست بر وکالت وتوکیل بگرفتن مباح باطل ست زیراچه امر نمودن موکل بآن صحیح نیست ف چه توکیل عبارت ست از اثبات ولایت تصرف در چیزیکه ثابت است ولایت تصرف در آن مر موکل را نه وکیل را ص ودر صورت مذکوره چنین نیست بجهت آنکه وکیل را میرسد که بگیرد آن شیٔ مباح را بدون امر موکل پس وکیل درین صورت صلاحیت این ندارد که نائب موکل شود ودر صورت مذکوره جز این نیست که ثابت می شود ملک شیٔ مباح ایشانرا بسبب گرفتن واحراز آن پس اگر هر دو گرفته باشند آنرا معًا پس آن مشترک خواهد بود میان هر دو بالمناصفه زیراچه هر دو در سبب استحقاق برابراند واگر عمل نموده باشد در گرفتن آن مباح یکی از انها فقط و دیگری هیچ عمل نکرده باشد پس آن میرسد بعامل واگر عمل نموده باشد یکی از انها و دیگر اعانت نموده باشد در عمل وی باینطور که برکنده باشد یکے و جمع نموده باشد دیگر یا یکی برکنده باشد و هم جمع نموده باشد و دیگر برده باشد آنرا ازان مکان بمکان دیگر پس میرسد معین مذکور را اجرت مثل عمل وی هر قدر یکه باشد نزد محمد رح ونزد ابی یوسف رح نیز اجرت مثل عمل ست برای وی اگر آن اجرت زیاده بر نصف قیمت آن شیٔ مباح نباشد واگر زیاده بر نصف قیمت آن شیٔ باشد داده میشود نصف قیمت آن شیٔ ف زیراچه او راضی ست بنصف مسمّٰی پس حق او ساقط خواهد شد در زائد از نصف مسمّٰی ص مسئله ۲ اگر باشد مر شخصے را استر وشخصے دیگر را مشک که آب می کشد بآن وآن هر دو عقد شرکت نمایند در کشیدن آب برین وجه که انچه حاصل شود ازان مشترک باشد میان آنها پس این شرکت صحیح نیست و جمیع حاصل میرسد بشخصے که آب کشد بران استر وواجب میشود بروے اجرت مثل مشک اگر کشنده آب صاحب استر باشد واگر کشنده آب صاحب مشک باشد واجب میشود بروے اجرت مثل استر ووجه فساد شرکت مذکوره این است که شرکت مذکوره منعقد شده ست بر احراز شیٔ مباح که آب است لهذا جائز نخواهد بود و باید دانست که وجوب اجرت در صورت مذکوره بجهت آن ست که شیٔ مباح که آب ست مملوک کشنده آب گشت واو نفع برداشته است بعقد از مملوک غیر که استر ست یا مشک پس واجب خواهد شد بروی اجرت آن

وكل شركة فاسدة فالربح فيها على قدر المال ويبطل شرط التفاضل لان الربح فيها تابع للمال فيتقدر بقدره كما ان الريع تابع للبذر فى المزارعة والزيادة انما تستحق بالتسمية وقد فسدت فبقى الاستحقاق على قدر راس المال واذا مات احد الشريكين او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشركة لانها تتضمن الوكالة ولا بد منها لتتحقق الشركة على ما مر والوكالة تبطل بالموت وكذا بالالتحاق مرتدا اذا قضى القاضى بلحاقه لانه بمنزلة الموت على ما بيناه من قبل ولا فرق بينهما اذا علم الشريك بموت صاحبه او لم يعلم لانه عزل حكمى فاذا بطلت الوكالة بطلت الشركة بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشركة حيث يتوقف على علم الاخر لانه عزل قصدى والله اعلم

فصل وليس لاحد الشريكين ان يؤدى زكوة مال الاخر الا باذنه لانه ليس من جنس التجارة فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدى زكوته فادى كل واحد منهما فالثانى ضامن علم باداء الاول او لم يعلم وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وهذا اذا اديا على التعاقب اما اذا اديا معا ضمن كل واحد منهما نصيب صاحبه وعلى هذا الاختلاف المأمور باداء الزكوة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الأمر بنفسه

مسئله ۳ درصورتيكه شركت فاسد باشد پس ربح دران براندازۀ مال ست وباطل ميشود شرط زيادتى ربح براى يكى از انها فـ حتى اگر مال ميان آنها بالمناصفه باشد وشرط نموده باشند كه ربح ميان آنها بسه بخش باشد پس شرط مذكور باطل ست وربح ميان آنها بالمناصفه خواهد شد **ص** بجهت آنكه ربح دران تابع مال ست پس اندازۀ آن بمقدار مال خواهد شد چنانچه حاصل زراعت تابع تخم ست در عقد مزارعت وسر آن اين ست كه استحقاق زيادتى ربح بسبب تسميه ست وتسميه فاسد گشت بسبب فساد عقد شركت پس باقى ماند استحقاق بمقدار راس مال **مسئله ۴** اگر بميرد يكى از دو شريك يا مرتد شده لاحق گردد بدار حرب باطل ميشود عقد شركت زيراچه عقد شركت مشتمل ست بر وكالت وآن ضرور ست براى تحقق شركت بنا بر وجهيكه سابق مذكور شده است ووكالت باطل ميشود بسبب موت وهمچنين باطل ميشود بسبب لحوق آن بدار حرب در حالت ارتداد وقتيكه حكم نموده باشد قاضى بلحوق آن بدار حرب زيراچه آن بمنزلۀ موت ست وبيان آن سابق گذشت در احكام مرتد وهرگاه باطل گشت وكالت باطل خواهد شد عقد شركت وبايد دانست كه هيچ فرق نيست در حق بطلان شركت درينصورت ميان اينكه شريك مطلع باشد بر موت شريك خود يا مطلع نباشد زيراچه درصورت مذكوره شريك زنده بسبب موت شريك خود معزول ميگردد از وكالت حكماً پس اطلاع شرط نيست بخلاف وقتيكه فسخ نمايد عقد شركت را يكى از دو شريك چه اين فسخ موقوف ميماند بر علم ديگر زيراچه او بقصد معزول نموده است پس موقوف خواهد ماند بر علم ديگر والله اعلم

فصل مسئله ۱ جائز نيست يكى از دو شريك كه ادا نمايد زكوة مال ديگر را مگر باذن وى چه اداى زكوة از باب تجارت نيست واگر اذن داد هر واحد از انها بديگرى كه ادا نمايد زكوة مال وى را او بعد از ان ادا هر واحد از انها زكوة مال شريك را پس درينصورت شخصيكه متاخر ادا نموده است زكوة را واجب مى شود بروى ضمان خواه مطلع باشد بر اينكه شريك وى اول ادا كرده آن زكوة يا مطلع نباشد واين نزد ابى حنيفه رح ست وگفته اند صاحبين رح كه واجب نميشود بروى ضمان وقتيكه مطلع نباشد واينچه كه مذكور شد وقتى ست كه ادا نموده باشند آنها زكوة را بر سبيل تعاقب واما وقتيكه ادا نموده باشند آنها معاً نه بر سبيل تعاقب پس واجب ميشود بر هر واحد از انها ضمان نصيب ديگرى وبر همين اختلاف است وقتيكه شخصى بكسى امر نمايد كه ادا كند زكوة مال او را وآنكس ادا نمايد زكوة مال آن شخص را بعد از ان كه ادا كرده باشد آن شخص زكوة مال خود را **ف** يعنى واجب ميشود درينصورت ضمان بر مامور نزد ابى حنيفه رح خواه دانسته ادا كرده باشد زكوة را يا نادانسته ونزد صاحبين رح واجب نميشود ضمان وقتيكه نادانسته ادا كرده باشد زكوة را

لهما انه مامور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان فى وسعه التمليك لا وقوعه زكوة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما فى وسعه وصار كالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الامر لم يضمن المامور علم اولا ولابى حنيفة رح انه مامور باداء الزكوة والمؤدى لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداء ه وعرى اداء المامور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمى واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفى مسئلتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار **قال** واذا اذن احد المتفاوضين لصاحبه ان يشترى جارية يطاها ففعل فهى له بغير شئ عند ابى حنيفة رح وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك

ص بجهت آنکه مامور مذکور ادا نموده ست امر پس ضمان واجب نخواهد شد بروی **ف سوال** مامور مذکور مامور بود باداى زکوة و ادا داى زکوة نکرد پس باید که ضمان واجب شود بروی **جواب ص** مامور مذکور مامور باداى زکوة نیست بلکه مامورست فقط بهمین قدر که تملیک نماید بفقیر چه وقوع زکوة در وسع وی نیست چه این تعلق دارد به نیت موکل و مطالبه نموده نمیشود از مامور مذکور مگر چیزیکه در وسع و طاقت وی باشد پس آن خواهد بود مانند مامور بذبح نمودن قربانی احصار **ف** یعنی اگر شخصی احرام حج نموده محصر شد در دست عدو و شخصی امر نمود که قربانی کند در حرم از جانب وی تا آمر مذکور حلال گردد **ص** مامور مذکور چنین کرد بسبب آنکه آمر مذکور رهائی یافت از عدت عدو و حج کرد پس مامور مذکور ضامن نمیشود خواه مامور مطلع باشد بر زوال احصار و یا مطلع نباشد و دلیل ابی حنیفه رح این ست که مامور مذکور مامورست باداى زکوة و چیزیکه ادا کرده است آن زکوة واقع نشد پس او مخالفت امر موکل خود نمود زیراچه مقصود آمر این بود که خود را اخلاص نماید از عهده که واجب ست بروی چه ظاهر این ست که او ضرر خود التزام نکرده است مگر برای همین که دفع شود ضرر وی که عتاب ست بسبب عدم اداى زکوة و مقصود مذکور حاصل شده است بسبب ادا نمودن آمر مذکور نه بسبب ادا نمودن مامور پس مامور مذکور معزول خواهد شد مطلع باشد یا نباشد زیراچه این عزل حکمی ست **ف** و دران علم شرط نیست **ص** واما مسئله قربانی احصار که نظیر آورده اند صاحبین رح پس در جواب آن بعضی گفته اند که آن متفق علیه نیست بلکه دران نیز اختلاف مذکورست و بعضی گفته اند که میان آن و میان مسئله که بحث دران ست فرق ست و وجه فرق این ست که قربانی واجب نیست بر محصر مذکور چه ممکن ست ویراکه صبر نماید تا آن زمان که زائل گردد احصار و در مسئله که بحث ست اداى زکوة واجب ست پس مقصود از توکیل درینجا اسقاط واجب ست و آن حاصل نشد پس اداى وی معتبر نخواهد شد **ف** بلکه اداى او تعدی و اتلاف مال آمر ست لهذا ضامن آن خواهد شد **ص** در قربانی احصار چنین نیست **ف** چه آن جائز است نه واجب پس ذبح قربانی مذکور تعدی و اتلاف مال آمر اعتبار نموده نخواهد شد **ص مسئله** ۲۔ اگر اذن دهد یکی از دو شریک معاوضت بشریک دیگر که خرید کند کنیزی را از مال مشترک و بعد از ان وطی کند آن را و شریک مذکور چنین کند پس کنیز مذکوره می رسد بمشتری مذکور و هیچ ضمان لازم نمی آید بروی نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که او خواهد گرفت از شریک مذکور نصف بهای کنیز را زیراچه مشتری مذکور ادا نموده است دین خاص خود را از مال مشترک

ثم يرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك وقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك ولهما ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفي مسئلتنا قضى دينا عليهما لما بينا وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء بالاتفاق لانه دين وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الكفالة فصار كالطعام والكسوة

كتاب الوقف

قال ابو حنيفة رح لا يزول ملك الواقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته فيقول اذا مت فقد وقفت داري على كذا وقال ابو يوسف يزول ملكه بمجرد القول وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف وليا ويسلمه اليه قال رض الوقف لغة هو الحبس يقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنى وهو في الشرع عند ابي حنيفة رح حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ في الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غير لازم

پس خواهد گرفت شریک وی نصیب خود را از وی چنانچه در صورت شرای طعام و لباس ف یعنی اگر یکی از دو شریک مفاوضه خرید کند طعام و کسوت را او بدهد بهای آن از مال مشترک میگیرد شریک وی نصف بهای را از مشتری مذکور همچنین درینجا نیز ص و سر آن این ست که کنیز مذکوره مملوک مشتری مذکور گشته است بخصوص ف بسبب ضرورت حلت وطی ص و بها واجب میشود بمقابله ملک پس نیز واجب خواهد شد بر مشتری مذکور بخصوص و دلیل ابوحنیفه رح این ست که کنیز مذکوره در ملک هر دو شریک درآمده است یقینا بنابر مقتضای شرکت چه آنها مقتضای آن را تغییر نمیتوانند کرد پس آن کنیز مملوک هر دو خواهد شد چنانچه در حالت عدم اذن ولیکن اذن مشتمل ست بر اینکه اذن دهنده هبه نموده است نصیب خود را بمشتری مذکور چه وطی حلال نیست مگر بملک و طریق اثبات آن نیست درینجا مگر هبه زیرا چه اثبات بیع درینجا منصور نیست بجهت آنکه ثبوت ملک به بیع مخالف مقتضای عقد شرکت ست ع زیرا چه اگر شریک دیگر بفروشد نصیب خود بدست مشتری مذکور پس آن نصیب نیز مشترک خواهد شد میان هر دو و مخصوص بمشتری نخواهد شد ص پس نصیب او مملوک مشتری مذکور خواهد شد بطریق هبه که در ضمن اذن وطی ست بخلاف طعام و کسوت زیرا چه آن مستثنی ست از عقد بجهت ضرورت پس آن مملوک مشتری مذکور خواهد شد فقط بسبب نفس عقد بیع و شرا پس خواهد داد نصف بهای آنرا بشریک دیگر زیرا چه ادا نموده است دین خود را از مال مشترک و در مسئله که بحث دران ست ادا کرده است مشتری مذکور دین مشترک را که بر ذمه آن هر دو بود بنابر وجهیکه مذکور شد و باید دانست که در صورت مذکوره بائع کنیز مذکوره را میرسد که بگیرد بهای آنرا از هر کدام از دو شریک که خواهد باتفاق همه علمای ما رح زیرا چه بهای مذکور دین ست که واجب شده است بسبب تجارت و عقد مفاوضت متضمن کفالت ست پس آن مانند بهای طعام و لباس خواهد بود والله اعلم

کتاب دربیان وقف

و آن در لغت بمعنی حبس ست و در شرع نزد ابی حنیفه رح عبارت ست از حبس نمودن عین باینطور که آن در ملک وقف کننده باقی ماند و منفعت آن تصدق کرده شود بمنزله عاریت و بعد از ان بعضے گفته اند که منفعت معدوم ست و تصدق نمودن معدوم صحیح نیست پس وقف اصلا جائز نخواهد شد نزد ابوحنیفه رح و در مبسوط نیز مذکور ست که وقف جائز نیست نزد ابوحنیفه رح و صحیح این ست که جائز ست نزد او رح ولیکن لازم نیست

بمنزلة العارية وعندهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه الى الله تعالى على وجه تعود منفعته
الى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث واللفظ ينتظمهما والترجيح بالدليل لهما قول النبي لعمر رض حين اراد ان
يتصدق بارض له تدعى ثمغ تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف منه
ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى اذ له نظير فى الشرع وهو المسجد فيجعل
كذلك ولابى حنيفة قوله عليه السلام لا حبس عن فرائض الله تعالى وعن شريح جاء محمد عليه السلام ببيع الحبس ولان
الملك باق فيه بدليل انه يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف
فيه بصرف غلاته الى مصارفها ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعه فصار شبيه العارية
ولانه يحتاج الى التصدق بالغلة دائما ولا تصدق عنه الا بابقاء على ملكه ولانه لا يمكن ان يزال

بمنزله عاریت و میرسد وقف کننده را که رجوع نماید از ان ف پس جائزست بیع آن و هبه آن ص و نزد صاحبین رح عبارت ست از
حبس نمودن عین باینطور که در حکم ملک خدا تعالی در آید پس زائل میشود ملک وقف کننده و میشود مملوک خدا تعالی باینطور که منفعت آن عائد
میشود بسوی بندگان خدای تعالی پس وقف لازم ست نزد ایشان رح و رجوع از ان صحیح نیست و نه بیع و نه هبه و نه ارث جاری میشود در ان
ولیکن میان قول ابی یوسف و محمد رح فرق این ست که وقف لازم میشود بمجرد وقف نمودن نزد ابی یوسف رح و نزد محمد رح لازم میشود وقتیکه
تسلیم نماید بمتولی چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و باید دانست که لفظ وقف باعتبار معنی لغوی شامل ست چیزی را که گفته ست ابو حنیفه رح
و هم شامل ست چیزی را که گفته اند صاحبین رح و هرگاه چنین شد ترجیح یک مذهب بر مذهب دیگر باعتبار معنی لفظ متصور نیست پس ترجیح آن
باعتبار دلیل ست دلیل صاحبین رح یکی این ست که هرگاه عمر رضی الله عنه خواست که تصدق نماید زمینی را که نام آن ثمغ بود فرمود پیغمبر علیه السلام که تصدق
بکن اصل آن زمین را تا نه بیع نموده شود و نه هبه نموده شود و نه ارث جاری شود در ان و دوم این ست که بسوی لزوم وقف حاجت ست
تا ثواب آن همیشه عائد شود بوقف کننده و دفع حاجت مذکوره ممکن ست باینطور که وقف کننده از ملک خود بیرون کند و صرف برای خدا تعالی
گرداند آنرا و این جائزست شرعا مانند مسجد پس چنین گردانیده خواهد شد و دلیل ابو حنیفه رح یکی این ست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مال
حبس نموده نمیشود و بعد موت مالک از قسمت نمودن میان ورثه ف یعنی وقف لازم نیست و ارث جاری میشود در ان ص و نیز
شریح رح گفته است که پیغمبر علیه السلام جائز داشته است بیع وقف را ف یعنی پیش از شریعت محمد مصطفی صلعم وقف لازم بود و شریعت
ما ناسخ آنست ص و دوم این ست که ملک وقف کننده هنوز باقی ست باین دلیل که جائزست گرفتن نفع از وقف مر بندگان خدای تعالی
را باینطور که زراعت نمایند در ان یا سکونت نمایند چه اگر ملک در ان نمی بود تصرف جائز نمیشد چنانچه در مسجد پس معلوم شد که ملک در ان باقی ست
و ظاهر این ست که ملک همان وقف کننده است نه ملک غیر چه مر او را میرسد که تصرف نماید حاصل آنرا در مصارف وقف و متولی را منصوب
کند ولیکن چون وقف عبارت ست از تصدق نمودن منافع آن مشابه عاریت خواهد شد و سوم این ست که وقف کننده محتاج میشود برای
آنکه تصدق نماید حاصل وقف را همیشه و این ممکن نیست مگر وقتیکه باقی ماند ملک وی و چهارم این ست که ممکن نیست که زائل شود

ملکه لا الی مالک لانه غیر مشروع مع بقاءه کالسائبة بخلاف الاعتاق لانه اتلاف وبخلاف المسجد لانه

جعل خالصا لله تعالی ولهذا لا یجوز الانتفاع به وههنا لم ینقطع حق العبد عنه فلم یصر خالصا

لله تعالی قال رض قال فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم به الحاکم او یعلقه بموته وهذا

فی حکم الحاکم صحیح لانه قضاء فی مجتهد فیه اما فی تعلیقه بالموت فالصحیح انه لا یزول ملکه الا انه تصدق

بمنافعه مؤبدا فیصیر بمنزلة الوصیة بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما الحکم

ملک وقف کننده از وقف و در ملک غیر نه درآید با وجود بقای آن چه مشروع نیست که چیزی بیرون شود از ملک مالک و در ملک غیر نه درآید با وجود بقای آن مانند سائبه ف یعنی ناقه که بگذارد آن را برای نذر باینطور که بگوید کسی اگر بخانه باز آیم ازین سفر یا شفا یابم ازین مرض پس این ناقه من سائبه است و حرام گرداند آنکس انتفاع بآن مانند بحیره و بحیره آن ناقه را میگویند که ده بچه زائیده باشد و عادت جاهلیت بود که خوردن گوشت آن حرام میکردند بر زنان و غرض این ست که وقف مانند تسییب اهل جاهلیت ست در حق اینکه عین خارج نمیشود از ملک یعنی اگر سائبه گرداند کسی ستوری را پس آن ستور خارج نمیشود از ملک مالک همچنین اگر وقف کند کسی زمینی را یا ستوری را کذا فی العنایه ص بخلاف آزاد کردن چه آن اتلاف ست و بخلاف مسجد چه آنرا خالصا برای خدا تعالی میگردانند و بنابران جائز نیست انتفاع بمسجد و در صورت وقف حق بنده منقطع نمیگردد پس خالص برای خدا تعالی نیست مسئله ا۔ در قدوری مذکور ست که گفته است ابو حنیفه رح که ملک واقف زائل نمیشود مگر وقتیکه حکم کند بآن حاکم یا معلق نماید واقف بموت خود باینطور که بگوید هرگاه بمیرم پس هر آئینه وقف نمودم این خانه خود را بر چنین امر و گفته است ابو یوسف رح که زائل میشود ملک بمجرد قول وی که وقف نمودم و همین قول شافعی رح ست زیرا چه آن اسقاط ملک ست مانند اعتاق و گفته است محمد رح که زائل نمیشود تا آن زمان که متولی نماید برای آن و تسلیم کند آنرا بمتولی و بر همین فتوی ست و وجه آن این ست که حق خدا تعالی ثابت نمیشود در وقف مگر در ضمن تسلیم به بنده خدا تعالی چه تملیک بخدا تعالی که مالک جمله اشیا ست قصدا ثابت نمیشود و ضمنا ثابت میشود پس در حکم ملک خدا تعالی میگردد و بعد از ان پس وقف مانند زکوة و صدقه خواهد بود و قال رض انچه مذکور شد از مذهب ابی حنیفه رح که ملک واقف زائل میشود بسبب حکم حاکم پس آن صحیح ست چه بسبب حکم نمودن حاکم در مسئله مختلف فیه متفق علیه میگردد اما انچه مذکور شد که ملک واقف زائل میشود بسبب معلق نمودن واقف بموت پس آن صحیح نیست علی الاطلاق بلکه صحیح این ست که ملک وزائل نمیشود درینصورت مگر وقتیکه تصدق نماید بمنفعت آن بر سبیل دوام پس درین هنگام میشود بمنزله وصیت بمنفعت که بطریق دوام باشد و درین هنگام زائل میشود ملک وی و لازم میگردد وقف ف بعد فتاوی قاضیخان مذکور ست که صورت حکم نمودن حاکم این ست که تسلیم کند وقف کننده وقف را بمتولی و بعد از ان خواهد که واپس گیرد آنرا و منازعت نمایند هر دو نزد قاضی پس قاضی حکم نماید بلزوم و تقضی مگر هر دو حکم نمایند شخصی را و او حکم نماید بلزوم وقف و بیندا بن قضیه اینکه وقف لازم نیست

ففيه اختلاف المشائخ ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزمه عند ابي حنيفة رح وعندهما يلزمه الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الشافعي بمنزلة الاعتاق لانه اسقاط الملك وعند محمد رح لا بد من التسليم الى المتولي لانه حق الله تعالى وانما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التمليك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فيأخذ حكمه فينزل منزلة الزكوة والصدقة **قال** واذا صح الوقف على اختلافهم وفي بعض النسخ واذا استحق مكان قوله واذا صح خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه لانه لو دخل في ملك الموقوف عليه لا يتوقف عليه بل ينفذ بيعه كسائر املاكه ولانه لو ملكه لما انتقل عنه بشرط المالك الاول كسائر املاكه قال رض وقوله خرج عن ملك الواقف يجب ان يكون قولهما على الوجه الذي سبق ذكره **قال** ووقف المشاع جائز عند ابي يوسف رح

پس دران اختلاف ست وصحیح این ست که بسبب حکم نمودن حاکم اختلاف مرتفع نمی شود **مسئله ۲**- اگر شخصے وقف نماید در حالت مرض موت خود پس گفته است طحاوی رح که آن بمنزلهٔ وصیت ست بعد از موت یعنی لازم میشود واین وقف نزد ابی حنیفه رح بخلاف وقف در حالت صحت می آن لازم نمیشود نزد اوره وصحیح این ست که وقف مذکور لازم نیست نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح لازم ست ولیکن فرق این ست که وقف مذکور را اعتبار نموده میشود از ثلث مال و وقف در حالت صحت اعتبار نموده می شود از جمیع مال **مسئله ۳**- هرگاه صحیح گردد وقف **ف** یعنی لازم گردد **ص** بحسب اختلاف اقوال علمای ثلثه وقف لازم میشود نزد ابی حنیفه رح یعنی بقول واقف وقف نمودم مع حکم حاکم مثلا ونزد ابی یوسف رح بمجرد قول وی وقف نمودم ونزد محمد رح بقول وی وقف نمودم مع تسلیم بمتولی پس بیرون میشود وقف از ملک وقف کننده و داخل نمیشود در ملک موقوف علیه یعنی شخصیکه وقف نموده شده است در حق او بجهت آنکه اگر داخل شود وقف در ملک موقوف علیه باید که محبوس نماند بلکه نافذ شود بیع آن مانند املاک دیگر و بجهت آنکه اگر موقوف علیه مالک آن می گشت باید که انتقال نمیکرد از ملک وی بسبب شرط نمودن مالک اول **ف** و حال آنکه چنین نیست زیرا چه اگر وقف نماید کسی سرای را مثلا بر فقرای بنوفلان بعد از ان زائل شود فقر یکے از انها انتقال میکند بسوی غیر وی و اگر مالک میشد انتقال نمیکرد **ص** مانند املاک دیگر قال رض آنچه در کتاب مذکور ست که بیرون میشود وقف از ملک وقف کننده واجب ست که قول صاحبین رح شود بنابر وجهیکه سابق مذکور شد **ف** **سوال** آنچه مذکور شد که ملک زائل میگردد بغیر تملیک نزد ابی حنیفه رح مناقض ست با آنچه سابق مذکور شد که نزد ابی حنیفه رح در وقف ملک زائل میشود **جواب** از ابی حنیفه رح دو روایت ست یکی آنچه سابق مذکور شد و دوم این است که قول ابی حنیفه رح موافق قول محمد رح ست وبعضی در جواب این گفته اند که مراد این ست که این وقتی ست که حاکم حکم نماید بلزوم وقف و درین هنگام بیرون میشود از ملک وقف کننده **ص** **مسئله ۴**- وقف مشاع جائز ست نزد ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که وقف مشاع جائز نیست زیرا چه اصل قبض شرط ست نزد او رح باینطور که قبض کند آنرا متولی پس همچنین شرط خواهد بود چیزیکه از تتمه قبض ست یعنی قسمت واین در چیزی ست که قابل قسمت باشد واما چیزیکه قابل قسمت نیست پس وقف مشاع آن صحیح ست نزد محمد رح نیز ومحمد رح قیاس میکند بر هبه وصدقه منفذه یعنی صدقه که منجز و بالفعل باشد و معلق نباشد بشرط

لان القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تتمته وقال محمد رح لا يجوز لان اصل القبض عنده
شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة فاما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد رح ايضا لانه يعتبره
بالهبة والصدقة المنفذة الا في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل ايضا عند ابي يوسف رح
لان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى ولان المهايأة فيهما في غاية القبح بان يقبر فيه الموتى سنة ويزرع سنة
ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف الوقف لامكان الاستغلال وقسمة الغلة ولو وقف الكل ثم
استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد رح لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض
او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك
طارئ ولو استحق جزء مميز بعينه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة
المملوكة قال ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف رح اذا سمى
فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتأبد

ووجه قول ابی یوسف رح این است که قسمت نمودن مشاع از تتمهٔ قبض است و قبض شرط نیست در وقف نزد او رح لهذا تتمهٔ قبض نیز شرط
نخواهد بود پس وقف مشاع جائز ست نزد ابی یوسف رح مگر در مسجد و مقبره چه وقف مشاع دران جائز نیست اگرچه قابل قسمت نباشد ف نه پیش
از قسمت نه بعد از قسمت اما پیش از قسمت پس ص بجهت آنکه بقای شرکت مانع این ست که خالصًا برای خدای تعالی گردد ف
اما بعد از قسمت ص پس بجهت آنکه کلام دران صورت ست که موضع مذکور قابل قسمت نباشد بسبب آنکه کوچک و تنگ ست پس
قسمت دران نخواهد بود مگر بطریق مهایات و نوبت باینطور که یکسال دفن نموده شود مرده دران و در سال دیگر زراعت نموده شود و یک
وقت نماز گذارده شود در مسجد و در وقت دیگر اصطبل نموده شود و این نهایت قبیح ست بخلاف وقف سوای مسجد و مقبره چه وقف مشاع
آن جائز ست باتفاق همه وقتیکه قابل قسمت نباشد بجهت آنکه ممکن ست که بکرایه داده شود مثلاً و حاصل آنرا قسمت نمایند مسئله ۵ -
اگر شخصی وقف کند زمینی را مثلاً و بعد ازان حق دیگری برآید جزو شائع ازان زمین ف چون ربع مثلاً ص پس باطل میشود وقف در
باقی نیز نزد محمد رح زیرا چه شیوع مقارن وقف ست پس جائز نخواهد بود وقف مانند هبه بخلاف وقتیکه رجوع نماید هبه کننده در بعض موهوب یا رجوع
نمایند وارثان واهب مریض در دو ثلث بعد از موت او یعنی اگر مریض بمرض موت هبه نماید یا وقف کند جمیع مال خود را در حالت مرض موت
و مال گنجایش آن نداشته باشد و وارثان او رجوع نمایند در دو ثلث پس درین صورتها باطل نمیشود هبه و نه وقف زیرا چه شیوع طاری ست
نه مقارن ف یعنی در وقت هبه و وقف شیوع نبود و بعد ازان عارض و لاحق شده است ص و اگر حق دیگری برآید پارهٔ معین ازانکه شائع
نباشد پس باطل نمیشود وقف در باقی بسبب عدم شیوع و برهمین قیاس ست هبه و صدقهٔ مملوکه ف یعنی صدقهٔ منفذه ص مسئله ۶ - وقف
تمام نمیشود نزد ابی حنیفه و محمد رح مگر وقتیکه بگرداند بالآخره وقف را برای جهتیکه منقطع نمیشود ف باینطور که بالآخره گرداند وقف را برای فقرا و
بگوید که وقف نمودم بر فلان و بعد ازان بر فلان و بعد ازان بر فقرا زیرا چه آنها منقطع نمیشوند گاهی ص و گفته است ابو یوسف که هرگاه
وقف کننده تسمیه نماید جهتی را که منقطع میشود ف چنانچه بگوید که وقف نمودم بر زید ص جائز ست و بعد از مردن زید میگردد وقف
برای فقرا اگرچه تسمیه آنها نکرده است و دلیل طرفین رح این ست که مقتضای وقف این ست که ملک زائل گردد بغیر تملیک و این موبد میباشد

كالعتق فاذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع ولابي يوسف رہ ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة يكون في الصرف الى جهة تنقطع ومرة بالصرف الى جهة تتابد فيصح في الوجهين وقيل ان التابيد شرط بالاجماع الا ان عند ابي يوسف رہ لا يشترط ذكر التابيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمد رہ ذكر التابيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون موبدا فمطلقه لا ينصرف الى التابيد فلا بد من التنصيص قال ويجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول قال رض وهذا على الارسال قول ابي حنيفة رہ وقال ابو يوسف رہ اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم عبيده جاز وكذا سائر آلات الحراثة لانه تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب في البيع والبناء في الوقف ومحمد رہ معه فيه لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى وقال محمد رہ يجوز حبس الكراع والسلاح معناه وقفه في سبيل الله وابو يوسف رہ معه فيه على ما قالوا وهو استحسان والقياس ان لا يجوز لما بينا من قبل وجه الاستحسان

مانند عتق پس اگر وقف گرداند برای جهتی که منقطع می شود پس مقتضاے آن یافته نخواهد شد لهذا بسبب توقیت باطل مے شود وقف چنانچه باطل مے شود بیع بسبب توقیت ودلیل ابی یوسف رہ این ست که مقصود از وقف عبادت خدای تعالی ست وآن حاصل می شود در هر دو صورت زیراچه عبادت یافته می شود گاهی باین طور که وقف گرداند براے جهتے که منقطع می شود وگاهے باین طور که وقف گرداند براے جهتے که منقطع نمی شود پس در هر دو صورت وقف صحیح خواهد شد وبعضی گفته اند که تابید شرط ست باجماع ولیکن نزد ابی یوسف رہ ذکر تابید شرط نیست زیراچه لفظ وقف وصدقه دلالت میکند بران بنابر انچه سابق مذکور شده است که وقف عبارت ست از ازاله ملک بدون تملیک مانند عتق ونزد محمد رہ ذکر تابید شرط ست زیراچه وقف تصدق ست بمنفعت یا تصدق ست بغله وآن گاهی موقت مے شود وگاهی موبد پس مطلق آن منصرف نخواهد شد بسوی موبد لهذا ضرور ست که ذکر تابید صریحاً نماید مسئله ۔ وقف زمین جائز ست زیراچه جماعتی از صحابه رض وقف نموده بودند زمین را ووقف منقول جائز نیست مطلقاً خواه قصداً باشد یا به تبعیت واین قول ابی حنیفه رہ ست وگفته است ابو یوسف رہ که اگر وقف کند زمین را مع گاوان وبندها که برزگر انند جائز ست وهمچنین دیگر آلات واسباب کشتکاری چه آن همه تابع زمین ست در حاصل نمودن مقصود پس وقف این چیزها به تبعیت زمین جائز خواهد شد زیراچه بعضی از احکام تبعاً ثابت میشود وقصداً ثابت نمیشود مانند بیع شرب ومانند وقف بنا ف یعنی بیع شرب تنها جائز نیست ومع زمین جائز ست وهمچنین وقف بنا تنها جائز نیست وبه تبعیت دار جائز ست ص بالاتفاق وقول محمد رہ موافق قول ابی یوسف رہ ست زیراچه هرگاه وقف بعض منقول جائز ست نزد او بطریق الاستقلال پس وقف آن به تبعیت بطریق اولی جائز خواهد بود وگفته است محمد رہ که اگر کسے وقف نماید اسپ وشتر وسلاح را فی سبیل الله پس وقف این جائز ست وقول ابی یوسف رہ درین مسئله موافق قول محمد رہ ست بنابرانچه فقها گفته اند وآن از روی استحسان ست واز روی قیاس جائز نیست بنابرانچه سابق مذکور شد ف که تابید شرط ست وآن در منقول متحقق نیست ص وجه استحسان نیست

الا ان الآثار المشهورة رح فيه منها قوله عليه السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا له في سبيل الله تعالى وطلحة رض حبس دروعه في سبيل الله تعالى ويروى واكراعه والكراع الخيل ويدخل في حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها وعن محمد رح انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازة وثيابها والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابي يوسف لا يجوز لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه ومحمد رح يقول القياس قد يترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء وعن نصير بن يحيى انه وقف كتبه الحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليما وتعلما وقراءة واكثر فقهاء الامصار على قول محمد رح وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعي رح كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه لا يتابد ولا بد منه على ما بيناه فصار كالدراهم والدنانير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقي على اصل القياس وهذا لان العقار يتابد والجهاد سنام الدين فكان معنى القربة فيهما اقوى فلا يكون غيرهما في معناهما قال واذا صح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه

که پیغمبر صلعم فرموده است که اما خالد وقف نموده است فرس و زره را فی سبیل الله وطلحه رض وقف نموده است زره را فی سبیل الله و باید دانست که شتر در حکم فرس است زیرا چه عرب بسواری شتر جهاد میکردند و همچنین داخل است سلاح در حکم زره و نزد محمد رح جائز است وقف منقولاتیکه وقف آن معمول و متعارف است چون تبر و کلند و تیشه و اره و جنازه ف یعنی تخته تابوت ص و پارچه آن و دیگ سنگین و مسی و مصحف و نزد ابی یوسف جائز نیست زیرا چه قیاس ترک نموده نمیشود مگر بنص و نص وارد است در اسپ و سلاح پس بران قصر نموده خواهد شد و محمد رح میگوید که قیاس ترک نموده میشود بسبب تعامل چنانچه در استصناع و تعامل یافته شده است درین اشیا و مرویست که نصیر بن یحیی وقف نموده بود کتابهای خود را بنابر قیاس آن بر مصحف ف یعنی وقف مصحف صحیح است پس همچنین وقف کتاب نیز ص و همین صحیح است زیرا چه هر واحد از کتاب و قرآن نگاهداشته میشود برای تعلم و تعلیم دین و برای قرات و اکثر فقها بر قول محمد رح فتوی داده اند ف و در فتاوی قاضی خان مذکور است که در وقف نمودن کتاب اختلاف است میان مشائخ رح و فقیه ابو اللیث جائز داشته است آنرا و بر همین فتوی است ص مسئله ۸ ـ جائز نیست وقف نمودن منقولاتیکه وقف آن معمول و متعارف نیست نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح هر چیزیکه ممکن است انتفاع بآن با وجود باقی ماندن اصل آن و هر چیز که جائز است بیع آن پس جائز است وقف آن زیرا چه ممکن است انتفاع بآن پس آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود و دلیل علمای ما رح این است که مقتضای وقف تابید است بنابر آنچه سابق مذکور شده است ف و آن یافته نمیشود در منقول چه آن همیشه نمی ماند پس مقتضای قیاس این است که وقف منقول مطلقاً صحیح نباشد ولیکن در بعض منقول جائز است برخلاف قیاس بنابر حدیث مشهور و در بعضی منقول جائز است بنابر تعامل چون تبر و کلند و تیشه و دیگ و باقی اشیای منقول چون پارچه و فرش و بنده و کنیز پس وقف آن جائز نیست موافق مقتضای قیاس ص چه دران نه حدیث یافته شده است و نه تعامل پس آن مانند درهم و دینار خواهد بود و آنچه شافعی رح گفته است که آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود جواب آن این است که قیاس آن بر زمین و اسپ وغیره صحیح نیست زیرا چه زمین همیشه می ماند و اسپ وغیره آله جهاد است و جهاد از اعلی عبادت و تمامی دین است پس معنی تابید در زمین و اسپ وغیره قوی است به نسبت منقولات دیگر پس قیاس آن بر زمین و اسپ و سلاح صحیح نیست مسئله ۹ ـ هرگاه صحیح و لازم گردد وقف جائز نیست بیع آن و نه تملیک آن نزد جمیع فقها اما عدم جواز تملیک

الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسف رح فیطلب الشریك القسمة فیصح مقاسمته اما امتناع التملیك فلما بینا واما جواز القسمة فلانها تمییز وافراز غایة الامر ان الغالب فی غیر المکیل والموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبه من عقار مشترك فهو الذی یقاسم شریکه لان الولایة الی الواقف وبعد الموت الی وصیه وان وقف نصف عقار خالص له فالذی یقاسمه القاضی او یبیع نصیبه الباقی من رجل ثم یقاسمه المشتری ثم یشتری ذلك منه لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمة فضل دراهم ان اُعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراهم شراء **قال** والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارته شرط ذلك الواقف او لم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا یبقی دائمة الا بالعمارة فیثبت شرط العمارة اقتضاء لان الخراج بالضمان

بجهت آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که تصدق کن اصل آن زمین تا نه بیع نموده شود و نه هبه نموده شود و نه ارث جاری شود دران چنانچه سابق مذکور شده است پس هرگاه لازم گردد وقف جائز نخواهد بود در بیع و تملیك ولیکن اگر وقف مشاع باشد لازم گردد بنابر قول ابی یوسف رح وطلب نماید شریك قسمت آنرا پس قسمت آن صحیح ست بجهت آنکه قسمت عبارت ست از افراز و تمییز و غایت الامر این ست که در غیر مکیل و موزون معنی مبادله غالب ست ولیکن در باب وقف معنی افراز و تمییز غالب اعتبار نموده میشود تا وقف صحیح گردد پس قسمت وقف در معنی بیع و تملیك نخواهد شد لهذا جائز خواهد شد و بعد ازان باید دانست که اگر شخصی وقف کند نصیب خود از زمین مشترك پس همان وقف کننده قسمت نموده خواهد گرفت از شریك خود زیراچه ولایت آن مر وقف کننده راست و بعد از موت وی ولایت آن مر وصی وی راست و اگر شخصی وقف کند نصف زمین خود را پس درینصورت قاضی قسمت نموده خواهد گرفت از وقف کننده مذکور یا وقف کننده مذکور بفروشد نصیب خود را که نصف ست مثلا بدست شخصی و بعد ازان قسمت نموده بگیرد از مشتری مذکور زمین وقف را و بعد ازان خرید کند حصه خود را که فروخته بود از مشتری مذکور **ف** و میرسد وقف کننده مذکور را که خود تقسیم نموده علحده سازد حصه زمین را که وقف کرده است و حصه خود را که وقف نکرده است **ص** بجهت آنکه شخص واحد نمیتواند که خود قسمت نموده دهد خود را چه قسمت جاری نمیشود مگر میان دو کس و اگر در قسمت نمودن وقف چیزی فضل دراهم باشد یعنی اگر وقف کند شخصی نصیب خود را از زمینیکه مشترك ست میان او و میان غیر و بعد ازان با یکدیگر تقسیم نمایند و حصه یکی ناقص باشد و داده شود دراهم عوض نقصان پس اگر داده شود آن دراهم بوقف کننده جائز نیست زیراچه بیع وقف جائز نیست و اگر بدهد وقف کننده دراهم را جائز ست و آنچه میگیرد بمقابل دراهم مذکور مملوك او میشود بسبب شرا **ف** پس اگر خواهد که جدا کند آنرا از مقدار وقف پس باید که این قضیه را پیش قاضی برد تا او ممتاز و علحده کرده دهد وقف را از آنچه گرفته است آنرا بمقابل دراهم **ص** مسئله ا۔ واجب ست که از حاصل وقف اولاً تعمیر آن نماید خواه شرط کرده باشد این را واقف یا شرط نکرده باشد بجهت آنکه مقصود وقف این ست که حاصل وقف همیشه صرف نموده شود و وقف همیشه باقی نمی ماند مگر بتعمیر آن پس شرط تعمیر آن از لوازم وقف ست و بجهت آنکه خراج بضمان ست **ف** یعنی نفع بنقصان ست و حاصل این ست که شخصیکه میرسد منفعت یك چیز باو مضرت آن چیز نیز بروی ست

وصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له بها ثم ان كان الوقف على الفقراء ولا يظفر بهم واقرب اموالهم هذه الغلة
فتجب فيها ولو كان الوقف على رجل بعينه وآخره للفقراء فهو في ماله اي ماله شاء في حال حيوته ولا يؤخذ من الغلة لانه معين
يمكن مطالبته وانما يستحق العمارة عليه بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه وان خرب يبني على ذلك الوصف لانها بصفتها صارت
غلتها مصروفة الى الموقوف عليه فاما الزيادة على ذلك فليست بمستحقة عليه والغلة مستحقة له فلا يجوز صرفها الى شيء آخر الا برضاه
ولو كان الوقف على الفقراء فكذلك عند البعض وعند الآخرين يجوز ذلك والاول اصح لان الصرف الى العمارة ضرورة ابقاء الوقف ولا ضرورة
في الزيادة **قال** فان وقف دارا على سكنى ولده فالعمارة على من له السكنى لان الخراج بالضمان على ما مر فصار كنفقة العبد الموصى بخدمته
فان امتنع من ذلك او كان فقيرا آجرها الحاكم وعمرها باجرتها واذا عمرها ردها الى من له السكنى لان في ذلك رعاية الحقين حق الواقف
وحق صاحب السكنى لانه لو لم يعمرها تفوت السكنى اصلا والاول اولى ولا يجبر الممتنع على العمارة لما فيه من اتلاف ماله

ص وهرگاه چنين شد پس تعمير وقف مانند نفقهٔ بنده است كه شخصى وصيت نموده باشد بخدمت آن براى كسى چه نفقهٔ بنده مذكور بر موصى له بخدمت است بعد ازان بايد دانست كه اگر وقف بر فقرا باشد ومطالبهٔ تعمير وقف ازآنها ممكن نباشد وقريب ترين اموال آنها همين حاصل وقف ست پس واجب ميشود تعمير آن ازين حاصل مذكور واگر وقف بر شخصى معين باشد وبعد ازان بر فقرا پس واجب ميشود تعمير در مال آن شخص واو مختار ست از هر مال خود كه خواهد براى تعمير وقف دهد در حالت حيات خود ودرين صورت گرفته نميشود از حاصل وقف براى تعمير زيراچه مطالبه از شخص مذكور درين هنگام ممكن است چه او معين ومعلوم ست ونيز بايد دانست كه تعمير وقف واجب نميشود بر شخص مذكور مگر همين قدر كه باقى ماند آن وقف بر صفتيكه وقف نموده بود واقف آنرا واگر خراب شده باشد وقف بنا نموده ميشود بر صفتيكه بود در حالت وقف زيراچه وقف در حالتيكه بر صفت مذكوره بود حاصل آن صرف نموده شده است بر موقوف عليه نه حاصل آن در حالتيكه زائد باشد بر صفت مذكوره وحاصل مذكور حق موقوف عليه مذكور ست پس جائز نيست صرف آن در تعمير زايد بر صفتيكه در حالت وقف بود مگر برضاى وى واگر وقف بر فقرا باشد **ف** نه بر شخصى معين **ص** پس بعضى گفته اند كه درينصورت نيز همان حكم ست كه مذكور شد **ف** يعنى صرف نموده نميشود حاصل وقف مذكور در تعمير زائد بر صفتيكه در حالت وقف بود **ص** ونزد بعضى جائز ست وقول اول اصح ست زيراچه صرف نمودن حاصل وقف در تعمير آن باين ضرورت ست كه وقف مذكور باقى ماند وهيچ ضرورت نيست در تعمير نمودن زايد بر حالت وقف **مسئله ۱۱** اگر شخصى وقف نمايد سراى را باين شرط كه سكونت نمايد دران فرزند وى يا غير فرزند وى پس تعمير آن سراى واجب ست بر شخصى كه حق سكونت مراورا ست بجهت آنكه خراج بضمان ست چنانچه سابق مذكور شد پس خواهد بود مانند نفقهٔ بنده كه وصيت نموده باشد خواجه بخدمت آن براى كسى پس اگر شخص مذكور ابا نمايد از تعمير آن سراى ومرمت آن نكند يا فقير باشد واستطاعت تعمير نداشته باشد پس بايد كه حاكم بر اجاره دهد آن سراى را وتعمير آن نمايد از اجرت آن وهرگاه فارغ شود از تعمير واپس دهد آن سراى را بشخص مذكور بجهت آنكه درين رعايت حق واقف ورعايت شخص مذكور هر دو ست چه اگر تعمير آن نكند آن سراى باقى نماند پس فوت ميشود حق واقف وآن شخص هر دو پس تعمير آن از اجرت آن اولى است تا حق هر دو باقى وثابت ماند وبايد دانست كه درينصورت هرگاه شخص مذكور ابا نمايد از تعمير جبر نموده نميشود بروى كه تعمير آن نمايد بجهت آنكه در تعمير آن اتلاف مال وى ست

فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعه رضا منه ببطلان حقه لانه فی حیز التردد ولا یصح اجارة من له السکنی لانه غیر مالك **قال** وما انهدم من بناء الوقف والته صرفه الحاکم فی عمارة الوقف ان احتاج الیه وان استغنی عنه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصرفه فیها لانه لابد من العمارة لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیه فی الحال صرفها فیها والا امسکها حتی لا یتعذر علیه ذلك اوان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر اعادة عینه الی موضعه بیع وصرف ثمنه الی المرمة صرفا للبدل الی مصرف المبدل ولا یجوز ان یقسمه یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیهم فیه وانما حقهم فی المنافع والعین حق الله تعالی فلا یصرف الیهم غیر حقهم **قال** واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولایة الیه جاز عند ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلة لنفسه وجعل الولایة الیه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف رہ ولا یجوز علی قیاس قول محمد رہ وهو قول هلال الرازی رہ وبه قال الشافعی رہ وقیل ان الاختلاف بینهما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز

پس این مانند صاحب تخم ست در عقد مزارعت **ف** یعنی اگر صاحب تخم ابا نماید از عمل مزارعت جبر نموده نمیشود بروی که عمل زراعت نماید بجهت آنکه عمل مذکور متصور نیست بدون اتلاف مال که تخم است همچنین درینجا نیز **سوال** هرگاه صاحب حق سکونت ابا نمود از تعمیر پس باید که قاضی وا پس ندهد سرای مذکوره را باو بعد از تعمیر زیراچه او راضی گشت ببطلان حق خود پس رعایت حق او ضرور نیست **جواب ص** ابا نمودن صاحب حق مذکور از تعمیر سرای مذکور دلالت نمیکند براینکه او راضی ست ببطلان حق خود زیراچه در رضای وی ببطلان حق خودش شک و تردد ست چه احتمال دارد که او ابا نموده باشد از تعمیر آن بسبب آنکه تلف میشود مال وی پس حق او باطل نموده نخواهد شد بسبب شک و باید دانست که شخص مذکور اگر اجاره دهد سرای مذکور را جائز نیست چه او مالک آن سرای نیست **ف** واما حاکم پس او نائب عامه خلائق واو را ولایت است علی العموم **ص** مسئله ۱۲ - انچه خراب و منهدم شود از بناء و آلت بناء چون خشت و چوب باید که حاکم صرف نماید آنرا در تعمیر وقف اگر حاجت آن باشد و اگر حاجت آن نباشد نگاهدارد آنرا تا آن زمان که حاجت سوی دهد بسوی تعمیر آن و در آنوقت باید که صرف نماید آنرا در تعمیر آن چه تعمیر آن ضرورست تا همیشه باقی ماند وقف و مقصود واقف حاصل گردد و بعد ازان باید دانست که اگر صرف نمودن عین آن خشت و چوب دران موضع خراب شده متعذر باشد **ف** باینطور که چوب شکسته باشد مثلا **ص** پس باید که حاکم بفروشد آنرا و صرف نماید بهای آنرا در مرمت آن و جائز نیست حاکم را که قسمت نماید و بدهد آنرا بکسانیکه مستحق وقف اند زیراچه چوب وغیره مذکور از اجزای عین وقف است وآن کسان را هیچ حق نیست دران وحق این نیست که حق آنها در منفعت آنست نه در عین آن چه عین آن حق خدا تعالی است پس آن داده نخواهد شد بآنها مسئله ۱۳ - اگر شخصے وقف نماید سرائی را مثلا باین شرط که حاصل آن برای واقف مذکور باشد تا حالت حیات وی و بعد از موت وی برای فقرا پس این جائزست نزد ابی یوسف رہ قال رض این جائزست نزد ابی یوسف رہ وجائز نیست بنابر قیاس قول محمد رہ وهمین قول هلال رازی و شافعی رح است و بعضی گفته اند که اختلاف میان ابی یوسف رہ و میان محمد رح در صورت مذکوره بنابر اختلاف آنهاست در شرط نمودن قبض **ف** یعنی نزد محمد رہ تسلیم وقف بمتولی شرط است پس شرط نمودن حاصل آن برای خود جائز نخواهد بود چه این منافی تسلیم ست و نزد ابی یوسف رہ جائزست چه تسلیم آن بمتولی شرط نیست نزد او رح کذا فی النهایه

وقيل هي مسئلة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حيوته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابي يوسف رح ما روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الاكل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه

ص وبعضى گفته اند كه اختلاف اين مسئله مبنى بر مسئلهٔ ديگر نيست ودران اختلاف ست ابتدائً ميان آنها وبا يد دانست كه اختلاف در مسئلهٔ مذكوره ميان آنها در هر صورت ست خواه واقف مذكور بعضى حاصل وقف را شرط نموده باشد براى خود تا حالت حيات خود وبعد از موت خود براى فقرا خواه جميع حاصل آنرا شرط نموده باشد براى خود تا حالت حيات خود وبعد از موت براى فقرا ونيز بايد دانست كه اگر واقف مذكور شرط نموده باشد بعض حاصل وقف را يا جميع حاصل آنرا براى ام ولدهاى خود يا براى مدبرهاى خود تا حالت حيات آنها وبعد از موت آنها براى فقرا پس بعضى گفته اند كه اين جائز ست بالاتفاق نزد همه وبعضى گفته اند كه درين نيز اختلاف مذكور ست وهمين صحيح ست زيرا چه شرط نمودن حاصل آن براى آنها در حين حيات آنها مانند شرط نمودن حاصل آنست براى خود ودليل قول محمد رح اين ست كه وقف تبرع ست بطريق تمليك بخدا تعالى باين طور كه تسليم نمايد آنرا بمتولى چه تمليك بخدا تعالى كه مالك جملهٔ اشيا ست بقصد وبالذات متحقق نميشود وگاهى به تبعيت غير ميشود وشرط نمودن بعض حاصل وقف يا جميع حاصل آن براى ذات خود منافى آنست زيرا چه تمليك از ذات خود متحقق وثابت نميشود پس آن خواهد بود مانند صدقهٔ منفذه ف يعنى صدقه كه بالفعل تسليم نموده شود بفقير ص ومانند آنكه شرط نمايد بعض بقعهٔ مسجد را براى خود ف يعنى اگر شخصى تسليم نمايد مال را بفقير بطريق صدقه وشرط نمايد كه بعض آن در ملك وى باشد پس صدقه بدين شرط جائز نيست وهمچنين اگر بانى مسجد شرط نمايد كه بعض مسجد در ملك او باشد پس اين مانع جواز ست در جميع آن مسجد همچنين درينجا نيز ص ودليل ابى يوسف رح كه اين است كه پيغمبر صلى الله عليه وآله وسلم ميخورد از حاصل چيزيكه وقف نموده بود وخوردن آن حلال نيست مگر اينكه شرط نموده باشد خوردن آن براى خود پس خوردن رسول عليه السلام از حاصل آن چيز دلالت مى كند بر اينكه جائز ست واقف را كه شرط نمايد حاصل وقف را براى خود ودوم اينست كه وقف عبارت ست ازينكه مالك مال ازاله ملك خود نمايد باينطور كه تمليك نمايد آنرا بخداى تعالى بطريق عبادت چنانچه سابق گذشت وهرگاه چنين شد پس وقتيكه شرط نمايد واقف بعض حاصل وقف را يا جميع را براى خود پس او براى خود گردانيد چيزيرا كه مملوك خدا تعالى بود نه اينكه ملك خود را براى خود گردانيد وگردانيدن مملوك خدا تعالى براى خود جائز ست چنانچه اگر كسى بنا نمايد كاروان سراى را يا سقايه را يا زمين خود را مقبره گرداند وشرط نمايد كه او فرود خواهد آمد دران كاروانسراى يا آب خواهد خورد از ان سقايه يا او دفن نموده شود دران مقبره پس اين جائز ست همچنين درينجا نيست

ولان مقصوده القربة وفي التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة
ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابي يوسف وعند محمد رح
الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخيار لنفسه في الوقف ثلثة ايام جاز الوقف والشرط
عند ابي يوسف وعند محمد رح الوقف باطل وهذا بناء على ما ذكرنا واما فصل الولاية فقد نص
فيه على قول ابي يوسف وهو قول هلال ايضا وهو ظاهر المذهب وذكر هلال في وقفه وقال اقوام
ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشايخنا الاشبه ان يكون
هذا قول محمد رح لان من اصله ان التسليم الى القيم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية
فيه ولنا ان المتولي انما يستفيد الولاية من جهته بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية

وسوم این است که مقصود واقف عبادة است در صورتیکه او حاصل وقف را شرط نماید برای خود عبادت یافته میشود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که نفقه نمودن مرد بر ذات خود صدقه است مسئله ۱۴ - اگر وقف کننده شرط نماید در وقف که او هرگاه خواهد بدل نماید این زمین وقف را با زمین دیگر پس آن جائز است نزد ابیوسف رح و نزد محمد رح وقف جائز است و شرط مذکور باطل است ف زیرا چه شرط مذکور مانع زوال ملک نیست و وقف تمام و کامل میشود بسبب زوال ملک باقی ماند فقط شرط استبدال و آن شرط فاسد است پس باطل نخواهد شد چنانچه در مسجد اگر شرط استبدال نماید باطل است همچنین درینجا نیز مسئله ۱۵ - اگر واقف شرط خیار سه روز نماید برای خود در وقف ف باینطور که بگوید وقف نمودم این سرای را بر چنین و چنین بایں شرط که مرا خیار است تا سه روز پس نزد ابیوسف رح وقف و شرط هر دو جائز است و نزد محمد رح وقف باطل است و اختلاف درین مسئله بنا بر اختلاف ایشانست در شرط نمودن حاصل وقف برای ذات واقف ف یعنی هرگاه شرط نمودن حاصل وقف برای واقف تا حالت حیات او جائز است نزد ابیوسف رح پس جائز است که شرط خیار سه روز نماید برای خود تا تامل کند در آن ایام و نزد محمد رح وقف مذکور باطل است چه قبض شرط است نزد او رح و شرط خیار مانع تمام قبض است چه قبض تمام نمیشود بدون رضای واقف و هرگاه شرط خیار نمود رضای او یافته نشد پس باطل خواهد شد و وقف چون باطل گشت باز جائز نخواهد شد بعد از اسقاط شرط خیار کذا فی النهایه مسئله ۱۶ - اگر شخصی وقف نماید زمین را باین شرط که ولایت وقف مذکور مر او را باشد پس این جائز است نزد ابیوسف رح قال رض تصریح نموده است باین صاحب قدوری و همین قول هلال رح است و همین ظاهر مذهب است و ذکر نموده است این را هلال رح در کتاب الوقف و گفته اند بعض مشایخ رح که وقف اگر شرط ولایت وقف نماید برای خود پس مر او را ولایت آنست و اگر شرط ننماید مر او را ولایت آن نیست و گفته اند مشایخ ما که شبیه تر نیست که این قول محمد رح است زیرا چه قاعده نزد او رح این است که تسلیم نمودن وقف بمتولی شرط است برای صحت وقف و هرگاه او تسلیم نماید بمتولی باقی نخواهد ماند مر او را ولایت در وقف ف و اما بنا بر قاعده ابیوسف رح پس تسلیم نمودن وقف بمتولی شرط نیست پس خواهد بود مر واقف را ولایت وقف اگر چه شرط ننماید و ولایت آنرا برای خود دیده نیست که آنچه مذکور شد از قول محمد رح که اگر تسلیم نماید بمتولی باقی نخواهد ماند مر او را ولایت آن نفی است که ولایت را شرط نکرده باشد در ابتدای وقف و اگر شرط کرده باشد در ابتدای وقف پس بسبب تسلیم نمودن بمتولی باطل نمیشود و تولیت او زیرا چه اگر شرط نماید ولایت را برای غیر ثابت میشود مر او ولایت را پس وقتیکه شرط نماید ولایت را برای خود بطریق اولی ثابت خواهد شد ولایت مر او را و اصح دلیل قول ابیوسف رح که ظاهر مذهب است یکی این است که متولی استفاده ولایت نمیکند مگر از جانب واقف بسبب شرط نمودن وی پس محال است که واقف را ولایت آن نباشد

وغيره يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى بولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن فيه وكمن اعتق عبدا كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه ولو ان الواقف شرط ولايته لنفسه وكان الواقف غير مامون على الوقف فللقاضي ان ينزعها من يده نظرا للفقراء كما له ان يخرج الوصي نظرا للصغار وكذا اذا شرط ان ليس لسلطان ولا لقاض ان يخرجها من يده ويوليها غيره لانه شرط مخالف لحكم الشرع فبطل

فصل واذا بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلى فيه واحد زال عند ابي حنيفة رح عن ملكه اما الافراز فلانه لا يخلص لله تعالى الا به واما الصلوة فيه فلانه لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد رح ويشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلوة فيه اولانه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ثم يكتفي بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة رح وكذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وعن محمد رح انه يشترط الصلوة بالجماعة لان المسجد بنى لذلك في الغالب وقال ابو يوسف رح يزول ملكه بقوله جعلته مسجدا لان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط لملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد وصار كالاعتاق وقد بيناه من قبل **قال** ومن جعل مسجدا

و دیگری استفاده ولایت نماید از او و دوم آنست که واقف نسبت مردمان دیگر قریب‌تر ست بوقف پس سزاوارست که ولایت آن مر او را باشد چنانچه اگر شخصی مسجد بنا کند پس ولایت تعمیر آن و نصب مؤذن دران مر او راست و چنانچه اگر شخصی آزاد کند بندهٔ خود را ولای آن میرسد باو زیراچه او نسبت مردمان دیگر قریب‌تر ست بسوی آن بنده مسئله ۷ اگر واقف شرط نماید ولایت وقف را برای خود و بر واقف مذکور امان نباشد ف یعنی خائن باشد هـ پس قاضی را میرسد که بگیرد وقف را از دست او بجهت شفقت بر حال فقیران چنانچه میرسد قاضی را که بدر سازد وصی را از وصایت وقتیکه خائن باشد بجهت شفقت بر حال یتیمان و همچنین اگر واقف متولی نماید غیر را و شرط کند که سلطان و قاضی از قبضهٔ او نه برآرند وقف را پس میرسد سلطان و قاضی را که برآرند از قبضهٔ متولی مذکور وقتیکه خائن باشد زیراچه شرط مذکور مخالف حکم شرع ست پس باطل خواهد شد والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر شخصی بنای مسجد نماید زائل نشود ملک او از ان ما دامیکه جدا نکند آنرا از مملوک خود با راه آن و اذن ندهد مردمان برای گذاردن نماز دران پس هر گاه نماز گذارند مردمان دران یا یک کس نماز گذارد زائل شود ملک او نزد ابی حنیفه رح اما جدا کردن آن از مملوک واقف بجهت آن ضرورست که مسجد مذکور خالصا برای خدا تعالی نمیگردد مگر وقتیکه جدا کند آنرا واقف از ملک خود اما گذاردن نماز دران بجهت آن شرط است که تسلیم نمودن ضرورست نزد ابی حنیفه رح و محمد رح پس تسلیمی که لائق این نوع ست شرط خواهد بود زیراچه تسلیم در هر نوع مناسبت آن نوع شرط است و تسلیمی که مناسب مسجد ست گذاردن نماز ست دران یا بجهت آن شرط است که قبض نمودن خدا تعالی متعذر ست پس آنچه مقصود از مسجد ست قائم مقام قبض آن خواهد بود و بعد از ان باید دانست که اگر یک کس نماز گذارد کفایت میکند در یک روایت از ابی حنیفه رح و محمد رح زیراچه متعذر ست که جمیع مردمان نماز گذارند دران پس گذاردن یک کس که کمتر است شرط خواهد بود و نیز مرویست از ابی حنیفه و محمد رح که گذاردن نماز بجماعت شرط است دران زیراچه بنای مسجد غالب برای نماز جماعت ست و گفته است ابو یوسف رح که زائل میشود ملک آن شخص بمجرد گفتن او که گردانیدم من این مسجد زیراچه تسلیم شرط نیست نزد او رح زیراچه آن عبارت ست از اسقاط ملک عبد پس خالص برای خدا تعالی خواهد شد بسبب سقوط حق عبد مانند اعتاق چنانچه بیان آن سابق گذشت مسئله ۲ اگر شخصی مسجدی بنا کند

تحته سرداب او فوقه بيت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله عن ملكه فله ان يبيعه وان مات يورث عنه لانه لم يخلص لله تعالى
لبقاء حق العبد متعلقا به ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما في مسجد بيت المقدس وروى الحسن عنه انه قال اذا جعل السفل
مسجدا وعلى ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتأبد وذلك يتحقق في السفل دون العلو وعن محمد رح على عكس هذا
لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابي يوسف رح انه جوز في الوجهين حين قدم بغداد ورأى
ضيق المنازل فكأنه اعتبر الضرورة وعن محمد رح انه حين دخل الري اجاز ذلك كله لما قلنا **قال** وكذلك ان اتخذ وسط
داره مسجدا واذن للناس بالدخول فيه يعني له ان يبيعه ويورث عنه لان المسجد ما لا يكون لاحد فيه حق المنع واذا كان ملكه محيطا
بجوانبه كان له حق المنع فلم يصر مسجدا ولانه ابقى الطريق لنفسه فلم يخلص لله تعالى وعن محمد رح انه لا يباع ولا يورث ولا يوهب اعتبره مسجدا
وهكذا عن ابي يوسف رح انه يصير مسجدا لانه لما رضي بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل
في الاجارة من غير ذكر **قال** ومن اتخذ ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه تجرد عن حق العباد وصار خالصا لله
وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى واذا اسقط العبد ما ثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه كما في الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد

و پائین آن سردابه **ف** یعنی ته خانه بنا کند **ص** یا بالای آن مسجد بالاخانه بنا نماید و دروازه آن مسجد بسوی راه نماید و جدا کند آنرا از ملک خود پس
آن شخص را میرسد که بفروشد آن مسجد را و اگر بمیرد آن شخص مسجد مذکور میراث میگردد زیرا چه آن مسجد خالصا برای خدایتعالی نشد بسبب باقی ماندن
حق عبد دران و این وقتی ست که سردابه را برای مصالح مسجد بنا نکرده باشد و اگر آنرا برای مصالح مسجد بنا نموده باشد چنانچه در مسجد بیت المقدس
است پس جائز میشود وقف و روایت نموده است حسن رح از ابی حنیفه رح که اگر پائین خانه را مسجد گرداند و بالاخانه که بر آنست برای سکونت گذارد
پس آن پائین خانه مسجد میگردد زیرا چه مسجد منجمله آن چیزهاست که همیشه میماند و پائین خانه چنین است نه بالاخانه و مرویست از محمد رح عکس آن زیرا چه
تعظیم مسجد ضرورست و هرگاه بالاخانه بنا نموده شود بالای مسجد برای سکونت یا برای دادن کرایه تعظیم آن متعذر ست و مرویست که چون ابو یوسف
رح در بغداد رفت و دید تنگی منازل را جائز داشت هر دو صورت یعنی اگر پائین خانه را مسجد گرداند یا بالاخانه را هر دو جائز ست پس او رح بنابر ضرورت
جائز داشت هر دو صورت را و نیز مرویست که هرگاه محمد رح ببلده ری داخل گشت او نیز جائز داشت هر دو صورت بسبب ضرورت تنگی منازل
دخانه **مسئله ۳** اگر شخصی وسط خانه خود را مسجد گرداند و اذن دهد مردمان که داخل شوند دران مسجد نمیگردد و میرسد او را که بفروشد آنرا
و ارث جاری میشود دران مسجد بجهت آنکه مسجد مکانی ست که کسی را حق منع نباشد دران و هرگاه ملک شخصی باشد در جمیع جوانب خواهد بود
آن شخص را منع پس آن مسجد نخواهد شد و بجهت آنکه او راه را برای خود نگاهداشته است پس خالصا برای خدایتعالی نخواهد شد و مرویست از محمد رح
که در صورت مذکوره وسط خانه مذکور که آنرا مسجد گردانیده است فروخته نمیشود و نه هبه نموده میشود و نه موروث میگردد پس او رح آنرا مسجد اعتبار
نموده است و همچنین مرویست از ابی یوسف رح که آن مسجد میگردد زیرا چه آن شخص هرگاه راضی گشت باینکه آن مسجد گردد و آن مسجد نمیگردد بدون
راه پس راه داخل خواهد شد دران بدون ذکر چنانچه در اجاره داخل میشود بدون ذکر **مسئله ۴** اگر شخصی زمین خود را مسجد گرداند پس جائز نیست
که او رجوع کند دران یا بفروشد آنرا و همچنین جائز نیست که از و موروث شود زیرا چه زمین مذکور فارغ میشود از حق عبد و خالصا برای خدایتعالی
میگردد و سر آن اینست که جمله اشیا مملوک خدایتعالی ست و هرگاه عبد ساقط نماید حق خود را که دران زمین ست پس آن عود خواهد کرد بسوی
اصل خود و تصرف وی منقطع خواهد شد چنانچه منقطع میشود حق وی بسبب اعتاق در رجوع نمیتواند کرد **مسئله ۵** اگر محله که در اطراف مسجد ست ویران شود

واستغنى عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف رح لانه اسقاط منه فلا يعود الى ملكه وعند محمد رح عاد الى ملك الباني او الى وارثه بعد موته لانه
عينه لنوع قربة وقد انقطعت فصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه الا ان ابا يوسف رح يقول في الحصير والحشيش
انه ينقل الى مسجد آخر **قال** ومن بنى سقاية للمسلمين او خانا يسكنه بنو السبيل او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه
عن ذلك حتى يحكم به الحاكم عند ابي حنيفة رح لانه لم ينقطع عن حق العبد الا ترى ان له ان ينتفع به فيسكن في الخان وينزل
في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن في المقبرة فيشترط حكم الحاكم او الاضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء
بخلاف المسجد لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزول ملكه بالقول كما هو اصله اذ التسليم
عنده ليس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك لان
التسليم عنده شرط والشرط تسليم نوعه وذلك بما ذكرناه ويكتفى بالواحد لتعذر فعل الجنس كله وعلى هذا البئر الموقوفة والحوض ولو سلم
الى المتولي صح التسليم في هذه الوجوه كلها لانه نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب كفعل المنوب عنه واما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليما لانه لا تدبير
للمتولي فيه وقيل يكون تسليما لانه يحتاج الى من يكنسه ويغلق بابه فاذا سلم اليه صح التسليم والمقبرة في هذا بمنزلة المسجد على ما قيل

وحاجت مسجد مذکور نماند بایطور که کسی نماز نگذارد در ان پس آن مسجد باقی میماند نزد ابی یوسف رح باز مملوک بانی مسجد نمیشود زیراکه او خارج کرده است
آنرا از ملک خود پس باز مملوک او نخواهد شد و محمد رح میگوید که مسجد مذکور باز مملوک بانی آن میگردد و اگر بانی آن بمیرد مملوک وارثان او میگردد بجهت آنکه
بانی مسجد مذکور بنا کرده است آنرا برای عبادت و حالا منقطع گشت آن عبادت پس آن مانند بوریا و کاه مسجد گشت یعنی اگر حاجت بوریای مسجد و کاه
آن باقی نماند باز مملوک مالک میشود همچنین درینجا نیز ولیکن این الزام بر ابی یوسف رح نمیتواند شد چه او در بوریا و کاه مسجد نیز میگوید که هرگاه حاجت آن
باقی نماند در ان مسجد باید که آنرا در مسجد دیگر برند ف پس این مسئله مجمع علیه نیست **مسئله ۶** اگر شخصی سقایه بنا نماید برای مسلمانان یا کاروانسرا بنا کند
برای آمدن مسافران یا خانه بنا کند در سرحد راه برای فرود آمدن غازیان که آنرا رباط میگویند یا زمین خود را مقبره گرداند پس ملک وی زائل نمیشود از ان تا آنزمان
که حاکم حکم نماید بآن زیراکه حق مالک منقطع نشده است از ان لهذا انتفاع برداشتن از ان جائز است مر او را بایطور که سکونت نماید در کاروانسرا و فرود آید در
رباط و آب خورد از سقایه و دفن نماید مرده را در مقبره پس حکم حاکم شرط است تا ملک وی زائل گردد یا اضافت نماید آنرا بسوی ما بعد موت تا وصیت گردد و لازم
شود بعد از موت چنانچه در چیزیکه وقف نماید آنرا بر فقیران بخلاف مسجد زیراکه در مسجد حق انتفاع باقی نمیماند مر بانی آنرا پس آن خالصا برای خدا تعالی میگردد بدون
حکم حاکم و اینهمه که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و گفته است ابو یوسف رح که زائل میشود ملک وی بمجرد گفتن او که این را سقایه گردانیدم یا کاروانسرا گردانیدم
یا این زمین را مقبره گردانیدم زیراکه قاعده نزد او رح اینست که وقف لازم است و تسلیم آن شرط نیست و محمد رح گفته است که هرگاه آب خورند مردمان از
سقایه و فرود آیند مسافران در کاروانسرا و نازل شوند غازیان در رباط و دفن نموده شود مرده در مقبره زائل میشود ملک مالک آن بجهت آنکه
تسلیمیکه شرط وقف است نزد او رح یافته میشود و درینصورتها چه تسلیم هر نوع مناسب آنست و کفایت میکند اگر یک کس هم آب خورد از سقایه یا فرود
آید یک مسافر در کاروانسرا یا یابد شود یک غازی در رباط یا دفن نموده شود یک مرده در مقبره زیراکه فعل جمیع متعذر است پس یک کس که کثرت
معتبر خواهد بود و بهمین قیاس است چاه و حوض و اگر تسلیم نماید بمتولی درینصورتها پس این تسلیم صحیح است زیراکه متولی نائب موقوف علیه است و فعل نائب مانند
فعل منیب است و اما در مسجد پس بعضی گفته اند بسبب تسلیم نمودن آن بمتولی تسلیم متحقق نمیشود زیراکه متولی را در مسجد تدبیری نیست و بعضی گفته اند که تسلیم متحقق میشود زیراکه در مسجد
که شخصی جاروب نماید و دروازه آنرا بند نماید پس هرگاه تسلیم نماید مسجد را بمتولی صحیح خواهد بود تسلیم و بعضی گفته اند که مقبره نیز مانند مسجد است

لانه لا متولی له عرفا وقیل هی بمنزلة السقایة والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانه لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادة ولو جعل دارا له بمکة سکنی لحاج بیت الله والمعتمرین او جعل داره فی غیر مکة سکنا للمساکین او جعلها فی ثغر من الثغور سکنی للغزاة والمرابطین او جعل غلة ارضه للغزاة فی سبیل الله تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیه فهو جائز ولا رجوع فیه لما بینا الا ان فی الغلة تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواه من سکنی الخان والاستقاء من البئر والسقایة وغیر ذلک یستوی فیه الغنی والفقیر والفارق هو العرف فی الفصلین فان اهل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفی غیرها التسویة بینهم وبین الاغنیاء ولان الحاجة تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف هذه الغلة لغناه والله اعلم بالصواب

تمت

زیراچه متولی نمیباشد برای مقبره در عرف وبعضی گفته اند که آن مانند سقایه وکاروان سرا هست پس اگر تسلیم نماید مقبره را بمتولی صحیح خواهد بود وتسلیم زیراچه نصب نمودن متولی برای آن صحیح ست اگرچه مخالف عرف باشد مسئله ـ اگر شخصی سرای خود راکه در مکه هست برای سکونت حاجیان یا برای سکونت عمره کنندگان مقرر کند یا سرای خود راکه در غیر مکه هست برای سکونت مسکینان وفقیران مقرر نماید یا سرای خود راکه در حدست برای فرود آمدن غازیان وبستن ستوران آنها مقرر نماید یا حاصل زمین خود برای غازیان فی سبیل الله مقرر نماید وبعد آن سرای را وزمین بوالی که اقامت این امور وتعلق دارد پس این جائز ست وبعد ازان اگر شخص مذکور خواهد که رجوع نماید ازان صحیح نیست بنابر وجهیکه سابق مذکور شد ولیکن اینقدر هست که حاصل زمین مذکور حلال ست بفقرا نه باغنیا وانچه سوای آنست چون فرود آمدن در کاروان سرا ورباط وخوردن آب از حوض وسقایه وجز آن ف پس دران غنی وفقیر هر دو برابر اند ودو وجه فرق یکی این ست که اهل عرف در صورت حاصل زمین اراده فقرا می نمایند ودر غیر آن غنی وفقیر هر دو را برابر می فهمند ودوم این ست که بسوی فرود آمدن در سرای مذکور وخوردن آب از حوض وسقایه غنی وفقیر هر دو محتاج اند وبسوی صرف نمودن حاصل زمین غنی محتاج نیست بسبب غنای خود وفقیر محتاج ست بآن والله اعلم بالصواب

بحمد الله که جلد دوم هدایه مع ترجمه فارسی با تمام رسید انشاء الله العزیز تاریخ وسنه اتمام باختتام جلد رابع نگاشته خواهد شد

نام کتاب	قیمت
فتح القدیر مع تنبیہ البدایۃ والہدایۃ عربی - یہ کتاب چار جلدون مین منقسم ہی جلد اول کتاب الطہارۃ سے کتاب الحج تک دوسری کتاب النکاح سے کتاب الوقف تک تیسری بیوع سے غصب تک چوتھی شفعہ سے وصایا تک فروخت ہر چہار جلد یکجائی اسمین ہدایہ کی عبارت جلی قلم سے ہی اور فتح القدیر مناسب خفی قلم سے لکھی گئی ہی قیمت پختہ کاغذ سفید گندہ۔	عـہ
ایضاً حسب مراتب بالا کاغذ حنائی۔	عـہ
فتاوی عالمگیری - ہر چہار جلد کامل بزبان عربی۔ شاید کوئی پڑھا لکھا شخص ایسا ہوگا جو اسکے نام سے اور اسکے بہترین مطالب اور اسکے استناد اور متفق علیہ ہونیسے واقف نہو - عہد اورنگ زیب مین تصنیف ہوئی اور آجتک علماء حنفیہ کا اسی پر دارمدار ہی	عـہ
فتاوی برہنہ فارسی - مسائل فقہیہ مذہب حنفیہ کو اسمین نہایت وضاحت سے بیان کیا ہی نہایت عمدہ کتاب ہی	عہر
فتاوی قاضی خان مع سراجیہ - مستند اول اور مشہور کتاب ہی۔	صر
قدوری عربی - داخل درس اور مشہور کتاب ہی۔	۸ ر
ایضاً فارسی - حسب مراتب بالا۔	۶ ر
کنز الدقائق عربی کلان - داخل درس ہی۔	عہر
ایضاً خرد عربی۔	۸ ر
ایضاً اردو۔	۱۴ ر
اشرف المسائل - اردو مصنف نے اس رسالہ کو ۱۲ برس کی مدت مین تیار کیا ہی بہتر ابواب وفصول اسمین	

نام کتاب	قیمت
قایم کی ہین اور تمام ضروری مسایل کو نہایت شرح وبسط کے ساتھ بیان کر دیا ہی اور پھر لطف یہ کہ نہایت عام فہم ہی	۱۰ ر
تنبیہ الغافلین - یہ اسم بامسمی کتاب ہی غافلون کے واسطے تازیانہ عبرت ہی مومنین کو ہدایت کرنے والی راہ نیک پر چلانے والی ہی اسکے علاوہ جملہ مسائل ضروری کا بھی ذکر ہی	۸ ر
شرح وقایہ فارسی - وبرحاشیہ ملتقی الابحر - یہ ترجمہ شاہ دین پناہ عالمگیر غفر اللہ لہ کے حکم سے عالم بیبدل مولوی عبدالحق سرہندی نے فارسی زبان مین کیا پھر اسکے عمدہ ہونے مین کیا شک ہو سکتا ہی۔	۱۴ر ۹پ
شرح مختصر وقایہ - کورمیری فارسی - شرح معتبر کہ حل مسایل فقہ حنفیہ مین بے مثال وتشریح مقاصد مشکل دقیقہ مین منتہی بمرتبہ کمال ہی از تصنیف جلال الدین محمود ابن ابی بکر سمرقندی معروف کورمیری یہ داخل درس اور نہایت مشہور شرح ہی۔	عہر
عینی شرح کنز الدقائق مسمی بہ رمز الحقایق - کنز الدقائق جیسی دقیق اور جامع کتاب ہی اُسیقدر یہ اُسکی شرح معتبر اور جامع ہی - نہایت خوبی سے چھاپی گئی ہی کنز کی عبارت جلی قلم سے اور عینی کی خفی سے لکھی گئی ہی مصنفہ عبداللہ بن احمد ابن محمود النسفی یہ چار جلدین منقسم ہی - جو علٰحدہ علٰحدہ بھی فروخت ہوتی ہین یکجائی۔	۱۲
جلدین اولین عبادات مین۔	عہر
جلدین آخرین معاملات مین۔	عہر
عین الہدایہ - ترجمہ اردو کامل ہدایہ - اگرچہ اور بھی بہت سی کتب علم فقہ مین افضل واعلے ہین - مگر یہ کتاب معتبر اور	

نام کتاب	قیمت
معتمد علیہ ہی۔ ایک اہل ہند ہی اسکو نہین مانتے بلکہ اسکی روشنی بلاد عرب و عجم و روم و شام مین یکسان پھیلی ہوئی ہی۔ مگر چونکہ اس کے سمجھنے کے واسطے پورے علم عربی کی ضرورت ہی۔ اسواسطے مطبع نے اسے بنظر رفاہ عام اردو ترجمہ کرایا۔ مترجم صاحب نے ایک رسالہ مقدمہ ہدایہ لکھکر شامل کیا ہی۔ جسمین فقہ اکبر مع کتاب الوصیہ امام ہمام ابوحنیفہ کے لکھا گیا ہی۔ نیز مترجم نے تمام مشکلات کو آسان کر دیا ہی غرضکہ ترجمہ جامع اور مستغنی عن الاوصاف ہی اس سے بہتر کوئی اور ترجمہ نہین ہو سکتا۔ چار جلد قیمت مجتمع کاغذ سفید گندہ۔	لعہ
ایضا حسب مراتب بالا حنائی۔	معہ
علحدہ علحدہ جلدین بھی حسب ذیل فروخت کیجاتی ہین	
جلد اول مع مقدمہ۔	سے ر
جلد دویم کاغذ سفید۔	للعہ ر
جلد سویم۔	للعہ ۸ ر
ایضاً کاغذ حنائی۔	للعہ ر
جلد چہارم کاغذ سفید۔	للعہ ۸ ر
ایضاً حنائی۔	سے ر
غایۃ الاوطار۔ ترجمہ اردو در مختار۔ در مختار مذہب فقہا مین جیسی معتبر و مستند علیہ ہی۔ اُس سے ہر شخص واقف ہی لیکن جیسی کہ اصل کتاب مقبول عوام ہی اسیطرح ہندوستان مین یہ ترجمہ مسمّٰے بہ غایۃ الاوطار مقبول ہی یہ لکھنا فضول ہی کہ اسمین تمام مسائل کا ذکر ہی کیونکہ ہر شخص واقف ہی کہ کلی اور جزئی جملہ معاملات کا اس مین	

نام کتاب	قیمت
فیصلہ کر دیا گیا ہی۔	لعہ ۱۱
شرح سفر السعادت۔ یہ کتاب اخلاق و عبادات و اعمال مقدسہ نبویہ کی پوری شرح ہی۔ اصل کتاب مین بھی نہایت ہی خوبی سے حالات نبوی کو بیان کیا ہی مگر دیکھا جائے تو شارح نے بہت ہی بڑا کمال کیا ہی کہ ایسی سلیس فارسی مین اسکو لکھدیا ہی جسے دیکھکر ادنیٰ سے ادنیٰ لیاقت والا بھی سمجھ سکتا ہی تصنیف مولانا عبد الحق صاحب دہلوی زبان فارسی۔ کاغذ عمدہ گندہ۔	سے ر

اصول فقہ اہلسنت

نام کتاب	قیمت
اشباہ والنظائر۔ مع شرح حموی۔ یہ کتاب مستند تنقیح اصول و کلام و توضیح شرایع و احکام مین متداول ہی جسکے نورانوار سے قلوب مومنین کے روشن اور صدور متقین منور ہین اور مشہور کتاب ہی۔	سے
اصول الشاشی۔ مع حاشیہ موسوم بحصول الحواشی علے اصول الشاشی	۸ ر
توضیح تلویح۔ اصول فقہ مین اس سے بہتر اور عمدہ کوئی کتاب تصنیف نہین ہوئی بڑے فاضل جلیل القدر عالم متبحر صدر الشریعۃ علامہ تفتازانی کی تصنیف سے ہی جنکا مثل و نظیر اپنے زمانہ مین نہ تھا۔	سے ۴ ر
حسامی۔ یہ کتاب اصول علم فقہ حنفیہ مین بے مثل ہی۔	۸ ر
شرح مسلم الثبوت کتاب مقبول اولی الالباب علم اصول فقہ مین لاجواب مسمّٰی بہ فواتح الرحموت بزبان عربی ہی۔	عہ ۱۴ ر
احیاء العلوم۔ مشہور کتاب ہی اخلاق مین جو چار جلدون مین مع ملکتاب ہی	سے ر
کتاب الاربعین۔ فی اصول الدین یہ کتاب علم تصوف و عرفان مین بے مثل ہی۔	۶ ر